

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Никола М. Танасић

**ОДНОС ЕЛЕМЕНАТА
ПОЛИТЕИЗМА И МОНОТЕИЗМА
У ПЛАТОНОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ**

докторска дисертација

Београд, ММХХИ

UNIVERSITY OF BELGRADE
FACULTY OF PHILOSOPHY

Nikola M. Tanasić

**RELATIONSHIP BETWEEN ELEMENTS
OF POLYTHEISM AND MONOTHEISM
IN THE PHILOSOPHY OF PLATO**

Doctoral Dissertation

Belgrade, MMXXI

МЕНТОР:

др Ирина Деретић

редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

ЧЛАНОВИ КОМИСИЈЕ:

др Небојша Грубор

редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски факултет

др Богдан Лубардић

редовни професор, Универзитет у Београду, Православни богословски факултет

ДАТУМ ОДБРАНЕ

*Захваљујем се Маји, Дралеџу, Таши,
Анђи, и Сави на сѝрѝљењу, а ѝрофесору
Ирини Дерейѝћ на ѝоверењу.*

Однос елемената политеизма и монотеизма у Платоновој филозофији

Сажетак

Аутор разматра амбивалентни однос између елемената традиционалне грчке политеистичке религије и нових монотеистичких теолошких учења кроз њихов развој и еволуцију у оквиру Платонове мисли. Ова амбивалентност се прати од наизглед бенигне дистинкције између „богова“ (οἱ θεοί) и „Бога“ (ὁ θεός) у Платоновим раним делима, преко односа између његових наглашено плуралистичких филозофских митова са монистичким концептима Бића (τὸ ὄν), Свемира (ὁ κόσμος), и Идеје Добра (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) у његовим средњим дијалозима, све до комплексних теолошких појмова Демијурга (ὁ δημιουργός), космичке Душе (ἡ ψυχή τοῦ κόσμου), и Живог Свемира (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον) у *Државнику*, *Законима*, и *Тимају*. Ово истраживање састоји се из пет основних делова: у Првом делу аутор разматра начелну амбивалентност приликом Платонове употребе појмова „богова“ и „Бога“ у контексту класичне грчке филозофије и епске поезије; у Другом делу он испитује Платонов однос према вери, религији, и култу неvezано за његово поимање бога; у Трећем делу он прати процес репродукције, ревизије, и реформе традиционалне грчке религије у Платоновим делима; у Четвртном делу он анализира нове концепте божанства и успостављање једне филозофске теологије; најзад, у Петом делу он покушава да повеже ове различите аспекте Платонове мисли у један општи преглед специфичних улога које монотеистичка и политеистичка божанства играју у његовој метафизици, етици, и космологији. И мада код Платона не постоји системска и јединствена теологија, аутор издваја низ филозофових начелних ставова о етици, религији, космологији, као и о начину на који се монотеистички Бог и политеистички богови заједно уклапају у ову комплексну слику стварности. Користећи фразу из Платоновог XIII писма као лајтмотив, аутор образлаже да унутар Платонове филозофије монотеистички теолошки концепти играју узвишенију, достојанственију, и озбиљнију (σπουδαία), док традиционални богови и демони играју, додуше суштинску и значајну, али ипак мању (ἥττον) улогу. Истовремено, Платон остаје један конзервативни грчки политеиста који тврдоглаво и принципијелно одбија да уклони традиционалне богове из свог погледа на свет и метафизику.

Кључне речи: *Платон*, *Бој/бојови*, *полиџеизам/моноџеизам*, *релиџија*, *филозофија*, *џрадиџија*, *еџика*, *душа*, *Демијурџ*

Научна област: Филозофија

Ужа научна област: Историја филозофије – Античка филозофија

Relationship Between Elements of Polytheism and Monotheism in the Philosophy of Plato

Short Summary

The author discusses the ambivalent relationship between elements of traditional Greek polytheist religion and new monotheist theological concepts as they develop and evolve within Plato's thought. This ambivalence is traced from the seemingly benign distinction between "gods" (οἱ θεοί) and "God" (ὁ θεός) in Plato's early works, through the relationship between his emphatically pluralist philosophical myths and monistic concepts of Being (τὸ ὄν), Universe (ὁ κόσμος), and the Form of the Good (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) in his middle dialogues, finally reaching complex theological concepts of the Demiurge (ὁ δημιουργός), World Soul (ἡ ψυχὴ τοῦ κόσμου), and the Living Universe (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον) in *Statesman*, *Laws*, and *Timaeus*. This examination consists of five principal parts: in Part One the author discusses the general ambiguity of Plato's use of "gods" and "God" in the context of Classic Greek philosophy and epic poetry; in Part Two he examines Plato's treatment of faith, religion, and cult apart from his concept of god; in Part Three he follows the process of reproduction, revision, and reform of traditional Greek religion through Plato's works; in Part Four he analyses new concepts of the divine and the establishment of a philosophical theology; and finally, in Part Five, he attempts to piece together these different aspects of Plato's thought into a general overview of the specific roles monotheist and polytheist deities play in his metaphysics, ethics, and cosmology. Even though there is no systemic and unified theology in Plato, the author establishes certain general notions about the philosopher's ethics, religion, and cosmology, and the way monotheist God and polytheist gods fit together into this complex image of reality. While using a phrase from Plato's Letter 13 as a leitmotif, the author argues that, within Plato's philosophy, monotheist theological concepts have a higher, more distinguished, and more serious (σπουδαία) role, while traditional gods and demons play an albeit substantial and important, yet a lesser (ἥττον) role. At the same time, Plato remains a conservative Greek polytheist, stubbornly and consequentially refusing to remove traditional gods from his worldview and metaphysics.

Key words: Plato, God/gods, polytheism/monotheism, religion, philosophy, tradition, ethics, soul, demiurge

Scientific field: Philosophy

Scientific subfield: History of Philosophy – Ancient Philosophy

САДРЖАЈ

ПРВИ ДЕО. УВОДНА РАЗМАТРАЊА – ДИЛЕМА ИЗМЕЂУ „БОГОВА“ И „БОГА“ У ПЛАТОНОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ.....	14
I. О односу филозофије и религије у антици.....	14
α) Место религије у раној хеленској филозофији	14
β) О хеленском односу према религији.....	16
γ) Сукоб и међусобно прожимање $\mu\upsilon\theta\omicron\varsigma$ и $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$	19
δ) Теолошки проблеми у учењима раних и класичних хеленских филозофа...21	
II. Зачеци монотеизма у филозофији пре Платона	24
α) Монизам у јонској филозофији	24
β) Ксенофанова критика политеизма.....	28
γ) Елејска аргументација у прилог јединства бића.....	31
δ) Монистичка аргументација у модификацијама традиционалне религије пре Платона.....	34
III. Два начина приступа појму божанског код Платона.....	36
α) Међашко место Платона у историји хеленске религије	36
β) Две историјске парадигме у приступу Платоновој филозофији	37
γ) Хришћанска парадигма – Платонова филозофија као протохришћанство ..38	
δ) Секуларна парадигма – Платонова онтологија без Платонове теологије....	40
ε) Две херменеутичке Прокрустове постеље	42
IV. Платоново алтернирање између појмова „Бог“ и „богови“	43
α) „Бенигна појава у Платоновом језику“	43
β) Да ли Платон под „богом“ подразумева „Бога“?	45
γ) Платоново XIII писмо – „озбиљна“ и „мање озбиљна“ филозофија	47
δ) Да ли је монотеизам једина „аутентична Платонова теологија?	48
ε) Да ли је Платонов политеизам искључиво алегорија и мит?	50
V. Однос политезима и монотеизма код Платона – поставка проблема	52
α) Однос Бога и богова – амбивалентност, а не апоретичност	52
β) На пола пута између политеизма и монотеизма	53
γ) Продор у језик Платонове филозофије	56
δ) Како читати $\omicron\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$	57
ε) Како читати старогрчке изворнике.....	58
ζ) Даљи кораци у истраживању	60
ДРУГИ ДЕО. ПЛАТОНОВ ОДНОС ПРЕМА КУЛТУ И РЕЛИГИЈИ	63
VI. Критика традиционалне религије Хомера и Хесиода	63

α) Платонова теза о „древном расколу“ између песништва и филозофије	63
β) Оспоравање епистемолошког ауторитета песништва у <i>Ијону</i>	65
γ) Етички и педагошки аргументи против песничке религије у <i>Држави</i>	67
δ) Онтолошка аргументација против миметичког песништва	72
ε) Платонов амбивалентни однос према Хомеру	78
ζ) Платонов однос према песништву није негаторски, већ реформаторски	85
η) „Сентименталност“, „идеологија“, или „религија“?	78
VII. Место божанског у етици – питање асебеје	88
α) „Одбрана Сократа“ као централни мотив Платоновог бављења филозофијом	88
β) Појмови хибриса и асебеје у класичној Грчкој	90
γ) Суђење Сократу као криза моралног ауторитета полиса	95
δ) Сократова и Платонова етичка истраживања као трагање за „новом побожношћу“ – етичка и религијска решења	99
ε) Неупитност асебеје као политичког питања	101
VIII. Улога религије и култа у теорији државе и законодавства	104
α) Платонова религија изван оквира етике и педагогије	104
β) Религија у <i>Држави</i> – чврсто у рукама Аполона	105
γ) Различити религијски обичаји у <i>Држави</i> – од макијавелизма до панхеленизма	108
δ) Религија у <i>Законима</i> – конзервативни однос према традицији	111
ε) „Хеленска матрица“ у Платоновој политичкој мисли и Платонов традиционализам	114
IX. Апорија из <i>Еуџиџрона</i> – епистемолошки проблем трансценденције божанског	116
α) Питање односа човека према божанству и искакање <i>Еуџиџрона</i> из већ познатог педагошко-етичког обрасца	116
β) Кратка реконструкција разматрања побожности у <i>Еуџиџрону</i>	117
γ) Централно питање – да ли је појам побожности аксиолошки субординиран појму правичности (или обрнуто)	120
δ) Први закључак – о трансцендентности божанских бића	122
ε) Други закључак – Платонова теолошка проблематика у контексту учења о идејама	124
X. Платон и орфизам	125
α) Орфичка религија као поштапалица и полазиште за Платонову метафизику	125
β) Класична орфичка учења у <i>Горџији</i> , <i>Фегону</i> , и <i>Фегру</i>	127

γ) Платонова психологија и орфички елементи у његовој филозофској аргументацији	132
δ) Мит о Орфеју и Одисејев силазак у Хад као исходиште Мита о Пећини.....	135
ε) Орфички елементи у Платоновој есхатологији	137
ζ) Орфички култ између религијске праксе и теоријског становишта – Платонова „метатеологија“	140
XI. Начелно о религијском садржају Платонових митова	141
α) Херменеутичка заврзлама – религијски текстови, или само алегорије?	141
β) (Не)поклапања са традиционалном религијом	143
γ) Има ли разлике између Платоновог μῦθος и λόγος у погледу богова?	144
δ) „Украс и додатак“ или „наставак филозофије другим средствима“?	146
ТРЕЋИ ДЕО. ПЛАТОН КАО ПОЛИТЕИСТА – ЕЛЕМЕНТИ ТРАДИЦИОНАЛНЕ ХЕЛЕНСКЕ РЕЛИГИЈЕ У ПЛАТОНОВИМ ДИЈАЛОЗИМА	148
XII. Платоново учење о идејама у контексту грчког плурализма и политеизма	148
α) Разликовање између Платоновог плурализма и политеизма.....	148
β) Начелно о Платоновој Теорији идеја	149
γ) Да ли су Платонове идеје „сурогат богови“?.....	155
δ) Богови као „несводиви остатак“ Платонове дуалистичке онтологије.....	156
ε) Да ли је уопште могућа „идеја бога“?.....	160
ζ) Богови и свет идеја – становници, творци, посредници, поседници?	162
XIII. „Канонски“ пантеон у Платоновим раним и средњим дијалозима	163
α) „Богови песника“ – канонска, ревидирана, и реформисана варијанта	163
β) <i>Еуџигем</i> – узгредни поглед на атинске религијске обичаје.....	164
γ) <i>Теаї</i> : како Платон разуме „Сократовог демона“	166
δ) <i>Алкидијад друїи</i> – нешто другачија слика Зевса	170
ε) <i>Країил</i> – полуозбиљно о именима богова	172
ζ) Ране рационализације у оквиру канона.....	177
XIV. Ревизије пантеона: богови као родитељи, старатељи, васпитачи, и просветитељи	178
α) О врстама платонових религијских митова	178
β) Богови као родитељи и васпитачи – Прометејски мит из <i>Проїаїоре</i>	180
γ) Зевсова и Кронова владавина у <i>Државнику</i> – мит унутар мита	184
δ) Психолошки митови – богови као просветитељи	190
ε) Место појединачног бога у зрелој Платоновој филозофији – студија случаја у <i>Гозди</i>	192

ζ) Још мало о психолошко-педагошкој улози богова	200
η) Онтолошки статус традиционалних богова у раним и средњим дијалозима	202
XV. Реформа пантеона: Платонова зрела космологија и есхатологија.....	204
α) Трећи корак у модификацијама традиционалне религије	204
β) Космолошки митови – богови као зупчаници небеске механике.....	205
γ) Мит из <i>Федра</i> – аксиолошка категоризација свемира; богови као посредници између људи и идеја.....	207
δ) Есхатолошки мит из <i>Горгије</i> – Зевсова „реформа судства“ за смртнике.....	211
ε) Повратак миту из <i>Федона</i> – божанске судије и становници „истинске Земље“	214
ζ) Мит о Еру – Судбина у центру свемира	216
η) Још мало о есхатологији код Платона	222
θ) Платонов „реформисани политеизам“ и даљи кораци у учењу о боговима	225
XVI. Докази постојања богова у X књизи <i>Закона</i>	227
α) X књига <i>Закона</i> – повратак теми безбожништва.....	227
β) Три „безбожничке“ тезе и интелектуални атеизам Платоновог времена .	228
γ) Одговор на прву тезу: богови постоје, и њихово постојање може се доказати	231
δ) Одговор на другу тезу: људске судбине се тичу богова	234
ε) Одговор на трећу тезу: богови су непоткупљиви	239
ζ) Филозофска теологија као темељ верског законодавства.....	241
XVII. Елементи традиционалне религије у <i>Тимају</i>	239
α) Теолошка матрица <i>Тимаја</i> и место традиционалних богова у њој.....	243
β) „Богови песника“ и њихов домен стварности	244
γ) Платонов пантеизам и хилозоизам у <i>Тимају</i>	250
δ) Повратак питању односа богова и идеја.....	255
ε) <i>Тимај</i> као „интегрисана Платонова теологија“ и наука као „сликовити мит“	258
ЧЕТВРТИ ДЕО. ПЛАТОН КАО МОНОТЕИСТА – ПЛАТОНОВА МЕТАФИЗИКА КАО ТЕМЕЉ ФИЛОЗОФСКОГ МОНОТЕИЗМА	261
XVIII. Назнаке Платоновог „монотеизма“ у раним и средњим дијалозима	261
α) Од монизма ка монотеизму	261
β) (Не) више од језичке праксе – узредно позивање на „бога“ у једнини	262

γ) Још једно разграничење са теоријом идеја – теолошке импликације Идеје Добра	267
δ) Врховни богови, судбина, и космички принципи – у потрази за политеистичким Богом	269
ε) Монотеистички одговори на политеистичка питања.....	275
XIX. Монотеизам као „озбиљна“ теологија – Платоново XIII писмо.....	276
α) Интерна шифра или кључ за разумевање Платоновог односа према божанском?	276
β) Да ли се „шифра“ из XIII писма примењује у II и III писму?	278
γ) О Платоновој употреби <i>σπουδαῖος</i> у теолошком контексту	281
δ) Шта подразумева „озбиљност“ монотеистичког погледа на свет?	284
ε) О „монотеистичким“ учењима у Платоновим средњим и позним дијалозима	286
XX. Монотеистички принципи у <i>Држави</i> – идеја Добра и „Бог творац“ из X књиге	287
α) Две монистичке парадигме у држави.....	287
β) Аналогија са Сунцем и Идеја Добра – двострука природа Платонове онтолошке хијерархије	288
γ) Да ли је Идеја Добра – Бог?	294
δ) Повратак „креветотворцу“: трансцендентални аргумент у прилог монотеизма.....	296
ε) Апоријски екскурси у монотеистичку теологију	299
XXI. Бог као „најбоља душа“ у X књизи <i>Закона</i>	300
α) Повратак теодикеји из <i>Закона</i>	300
β) „Одушевљење“ Идеје Добра и деификација космичког првоначала	301
γ) О првом кретању и каузалним низовима који почињу сами од себе	303
δ) Психологија у X књизи и душа као универзални покретач.....	305
ε) Душе богова и Најбоља Душа.....	307
ζ) Од панпсихизма преко пантеизма ка монотеизму.....	309
XXII. Платонова теологија у <i>Државнику</i> и <i>Тимају</i>	311
α) „Системски“ филозофски монотеизам позних Платонових дијалога.....	311
β) Дијалог <i>Државник</i> као прекурзор теологије <i>Тимаја</i>	314
γ) Демијург – Отац, Творац, и Добри Бог	318
δ) Свемир као савршено живо биће и блажени Бог	323
ε) Трећи монотеистички принцип – Вечно Живо Биће	329
ζ) Разрешавање парадокса и обједињавање претходних теолошких учења ..	333

XXIII. „Метаполитеизам“, или о плурализму Платонових монотеизама	335
α) Има ли монотеизма у позним Платоновим дијалозима	335
β) Два сликовита мита за два различита онтолошка нивоа стварности	336
γ) Да ли је учење о Демијургу Платонов коначни став о Богу?.....	338
δ) Интеракција Бога и богова, Творца и творевине, Оца и деце.....	340
ε) „Метаполитеизам“ – о инхерентној мноштвености Платоновог погледа на свет.....	345
ПЕТИ ДЕО. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА: АМБИВАЛЕНТНОСТ ИЗМЕЂУ ПЛУРАЛИЗМА И МОНИЗМА У ПЛАТОНОВОМ ПОИМАЊУ БОГА.....	348
XXIV. Начелна амбивалентност у Платоновом односу према Богу/боговима ...	348
α) Различити нивои интеракције филозофске и традиционалне теологије код Платона.....	348
β) Дистинкција μῦθος/λόγος као вододелница	349
γ) Динамички однос и одсуство система.....	351
δ) Реформа религије и „црвене линије“	352
ε) Да ли Платонова филозофска божанства могу да замене старе богове?.....	353
ζ) Зашто Платон остаје привржен традиционалној религији.....	355
XXV. Конфликт политеизма и монотеизма у <i>Држави</i>	356
α) Монистички и плуралистички принципи у теологији <i>Државе</i>	356
β) Критика песништва и Мит о Еру – два различита погледа на традиционалне богове.....	357
γ) Два монистичка „Бога“ у <i>Држави</i> и њихово место у Платоновој онтологији	359
δ) Бог-креветотворац и богови песника у односу међусобног искључивања.....	361
ε) Идеја Добра и богови Мита о Еру у односу међусобно прожимања	362
XXVI. Прожимање политеизма и монотеизма у <i>Законима</i>	363
α) Интегрална теологија у <i>Законима</i> – три слоја теологије	363
β) „Три безбожничке тезе“ и аргументи о постојању богова.....	365
γ) Традиционални богови као старатељи људи	367
δ) Душа као заједнички именоватељ Бога и богова.....	369
ε) Филозофски Бог као „архимедовска тачка“ за свемир.....	370
XXVII. Психологија као веза између политеизма и монотеизма?	371
α) Критеријум разликовања „бога“ и „божанског“	371
β) Орфичка психологија и јаз између душа и идеја.....	372
γ) Одушевљење умственог света као прелазак из онтологије у онтотеологију	374

δ) Хераклитовска парадигма – душа као заједничка природа творца и творевине	375
ε) Телесно и живо, умствено и умско.....	376
XXVIII. <i>Тимај</i> као Платонова „коначна теологија“?.....	377
α) Поновно промишљање комплексне теологије <i>Тимаја</i>	377
β) <i>Тимај</i> није монотеистички спис	378
γ) Демијург није Платоново коначно виђење појма бога (само најразумљивије)	379
δ) И револуција, и конзервација	381
ε) Континуирана приврженост орфичкој религији.....	383
ζ) Врли нови Бог(ови).....	384
XXIX. Закључно о улози Бога и богова у Платоновој метафизици.....	385
α) Мноштвени богови и јединствени Бог постоје паралелно и међусобно се не искључују	385
β) Монотеизам примаран по достојанству, политеизам примаран у појму....	387
γ) Разлози за задржавање старих богова су религијске природе.....	388
δ) Монотеизам као теолошки монархизам	389
ε) „Сликовити мит“ као методолошко обједињење μῦθος и λόγος.....	390
XXX. Повратак XIII писму – Платонов искорак ка монотеизму.....	391
α) Монотеизам као „озбиљна теологија“	391
β) О историји рецепције Платонове теологије.....	392
γ) Уозбиљавање митолошке традиције	395
БИБЛИОГРАФИЈА.....	397
Примарна литература – Платонов дијалози.....	397
Секундарна литература – антички списи.....	397
Секундарна литература – модерни коментатори.....	400
БИОГРАФИЈА АУТОРА.....	409

ПРВИ ДЕО. УВОДНА РАЗМАТРАЊА – ДИЛЕМА ИЗМЕЂУ „БОГОВА“ И „БОГА“ У ПЛАТОНОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ

I. О односу филозофије и религије у антици

α) Место религије у раној хеленској филозофији

Када говоримо о зачецима хеленске филозофије у целини, томе питању најчешће приступамо из перспективе једне од две интерпретативне парадигме. Прва парадигма, која у наше доба представља конвенционалну, „уџбеничку“ мудрост, указује на рађање филозофије као својеврсног раскида људског духа са до тада увреженом, древном и неупитном „митопоетском традицијом“. У складу са овом интерпретацијом, филозофија (и наука уопште, схваћена било као $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$, било као $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\iota}\mu\eta$) представљала је радикалан рез у односу према дотадашњој традицији интерпретирања закона природе и свемира кроз метафоре и парадигме епске и религијске поезије.¹ Ова нова духовна пракса постављала је, у складу са оваквим интерпретацијама, радикално нова питања, указивала је на сасвим нове аспекте добро познатих и саморазумљивих природних и небеских појава, и самим тим покренула је питања о њима која традиционални митопоетски дискурс начелно више није могао да задовољи.²

Ова парадигма је у наше време до те мере саморазумљива, да практично нема савремене науке која у приповедању о својим зачецима не наглашава како је њен домен истраживања у време „наивности и незрелости човечанства“ припадао дискурсу о ћуди и хировима богова и објашњењима која су примеренија зборницима басни него научним списима. Гледано кроз ове научно-секуларистичке наочаре, историја хеленске филозофије може се (са доста основа) посматрати као једна континуирана борба за еманципацију науке од религије и мита, што је већ Платон означио као „древни раскол филозофије и поезије“ ($\mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\acute{\iota}\varsigma\ \delta\iota\alpha\phi\omicron\rho\acute{\alpha}\ \phi\iota\lambda\omicron\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \rho\omicron\iota\eta\tau\iota\kappa\acute{\eta}$),³ да би ову слику са нарочитим жаром прихватили ренесансни и просветитељски мислиоци, и уткали толико дубоко у модерни појам науке, да је она у наше време постала скоро аксиом. У складу са њом, за научно и филозофски релевантне елементе учења античких мислилаца природно су се наметали они који се са највише лакоће могу разматрати изван контекста религије, мита и епа, док су се ови други посматрали као нека врста „талогоа прошлости“, „митопоетског онечишћења“ и „идеолошког шума“,⁴ који је

¹ Cf. Jacob N. Graham, „Ancient Philosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на IEP.utm.edu, приступљено у августу 2021. год., одељак 1. Presocratic Thought.

² Cf. Gregory Vlastos, „Greeks discover the cosmos”, *Plato’s Universe*, Parmenides Publishing, Las Vegas (NV), 2005., стр. 3-22.

³ Види Pl. *Resp.* X, 607b4. Сви цитати на старогрчком и референце на изворник у овом истраживању – где није другачије назначено – биће навођени из дигитализованих класичних издања Платона у оквиру пројекта „Персеј“ Универзитета Тафтс у Масачусетсу (САД), интернет страница Perseus.Tufts.edu. Сви преводи са старогрчког, уколико није посебно назначено – Никола Танасић.

⁴ Cf. Џон Барнет, „Секуларни карактер јонске науке“, *Рана грчка филозофија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2004., стр. 23-24., као и Џон Барнет, „Научни карактер ране грчке космологије“, *op. cit.*, стр. 35-39.

само задржавао науку (и филозофију) у њеној континуираној тежњи ка апсолутној секуларности, којом се дичи у наше време.

Другу парадигму, међутим, формулисао је, донекле парадоксално, управо мислилац који се са највише лакоће уклапао у овај ренесансно-просветитељски идеал научника – Аристотел. Формулишући своју познату поделу наука, и стављајући на њен врх „по првенству и достојанству“ математику и физику, теоријске науке које у савременом друштву не уживају ништа мањи углед, он је изнад њих поставио још једну науку која је „најчаснија“ (τιμιωτάτη) и „најподеснија да влада осталима“ (ἀρχικωτάτη)⁵ и, коју је, у недостатку бољих термина, назвао „првом“ (πρώτη)⁶ и *θεолошком* (θεολογική).⁷ Штавише, овај велики филозоф, који је у своме делу недвосмислено учинио значајан напор да своје мисли „очисти“ од сваке примесе поетског или митолошког дискурса, управо на оним местима где одређује ову најузвишенију од свих филозофија наглашава да је она „у двоструком смислу најбожанственија и најчаснија“ (διχῶς θειοτάτη καὶ τιμιωτάτη), будући да би се њом истовремено „бог најпре хтео да дави“ (μάλιστα ἄν ὁ θεὸς ἔχοι), а да би „божанска била наука, која би се бавила божанским стварима“ (θεία τῶν ἐπιστημῶν ἐστί, κἄν εἴ τις τῶν θείων εἴη).⁸ На тај начин, Аристотел је отворио простор за једну нарочиту парадигму филозофије као интелектуалног презања које у својим највишим узлетима стреми управо према божанском (τὸ θεῖον). Без сумње, ова „теолошка“ парадигма је у прошлости била далеко заступљенија него данас, док нам сам Аристотел сведочи да је она била изразито заступљена у самој класичној епохи хеленске филозофије, што је чини више него корисном за разматрање учења раних хеленских мислилаца.

Ове две наизглед непомирљиве парадигме у основи не морају међусобно да се искључују. Ако за срж поменуте „секуларистичке“ парадигме узмемо инсистирање на напуштању поетског и митолошког начина интерпретације стварности, а за основ Аристотелове „теолошке филозофије“ стремљење ка поимању и разумевању божанског, онда то свакако не значи да би Аристотел био склон да истражује божанско преко поезије и мита. Напротив, чини се да његово бављење божанским скоро да није имало никаквог додира са религијским догмама и праксама његовог времена, већ је његово интересовање за божанство било искључиво интелектуално, теоријско и, ми би смо данас рекли, „метафизичко“. Међутим, док ово свакако важи за самог Стагирина, велико је питање да ли би се са истом

⁵ Arist. *Metaph.* A, 982b5.

⁶ Arist. *Metaph.* E, 1026a24.

⁷ Arist. *Metaph.* E, 1026a19-20. За превод фразе θεολογική φιλοσοφία код нас је одомаћен израз „теологичка филозофија“, али овде користим придев „теолошка“ како би се што јаче нагласила појмовна веза са теологијом, иако тај појам у наше време означава нешто битно другачије него у Аристотелово. Овде треба напоменути, да прве две „филозофије“ из „теоријске тријаде“ такође нису именоване као „математика“ и „физика“, већ управо у придевској форми као „математичка“ (μαθηματική) и „природна“, тј. „физичка филозофија“ (φυσική φιλοσοφία), што иде прилог изједначавању „теолошке филозофије“ са „теологијом“ (θεολογία), у смислу у коме је тај појам коришћен у IV веку п.н.е. Овај појам „теологије“ је, истини за вољу, нешто ређи у употреби, али се опет недвосмислено употребљава у смислу „науке о божанским стварима“. Cf. Pl. *Resp.* 379a, Arist. *Met.* 353a35.

⁸ Arist. *Metaph.* A, 983a5-7.

лакоћом ово „раскрштавање са религијом“ могло приписати другим хеленским мислиоцима класичне епохе њихове филозофије. Јер, ако се филозофи пре Аристотела, а међу њима пре свега имамо у виду Платона, нису ништа мање од њега занимали за „прву филозофију“, дефинисану на начин на који је он то учинио, они су свакако у мањој или већој мери били склони да ступају у дијалог са религијом свога времена, и од ње позајмљују појмове, представе или теоријске концепте који су у извесном смислу у оквирима епске поезије и званичних религијских митова полиса већ били промишљени и обрађени.⁹ Наравно, централно питање које се поставља овде јесте у којој мери се Аристотелов и Платонов појам „божанског“ (τὸ θεῖον) може повезати са савременим поимањем религије, али ништа мање легитимно није питање колико се наш појам „религије“ може применити на државне култове хеленских полиса и специфичну врсту побожности древних Хелена, једнако утемељене на закону и обичају, колико и на поезији и образовању.

β) О хеленском односу према религији

Када говоримо о утицају хеленске религије на филозофију, морамо имати у виду да шароликим култовима раштрканих грчких полиса не можемо приступати просто по аналогији са нашим савременим поимањем религије. Ако и прихватимо претпоставку да је религијско искуство универзална особина човечанства у свим епохама његовог постојања, начин на који се то искуство уобличавало, а поготово начин на који се оно промишљало и тумачило, радикално се мењао од епохе до епохе. Пре свега, можда најмање важна, али свакако најочљивија разлика, лежи у чињеници да је хеленска религија била *йолиџеистичка*. Уз искључење савремене Индије и још неких браманистичких земаља и анимистичких племенских заједница, већина земаља савременог света и практично цела западна цивилизација узима монотеизам здраво за готово, и већину религија света „пакује“ у ову једнобожачку матрицу, тражећи у сваком религијском систему *једно* врховно божанство.¹⁰ Када је у питању хеленски пантеон, ми потпуно природно и саморазумљиво дајемо једну нарочиту врсту „онтолошког примата“ божанству које посматрамо као „врховно“, било да је у питању Зевс као „господар богова“, било да је у питању безоблична Судбина/Нужност (Ἀνάγκη), инсистирајући на „саморазумљивој чињеници“ да плурализам хеленске теологије произилази из једног доминантног божанског принципа, а затим исту ту врсту претпоставке учитавамо у ондашња филозофска учења.

Док је ова монотеистичка парадигма донекле ствар контаминације нашег погледа на класичну антику нашем сопственом културом и назорима, и утолико се може ставити у заграде, у једном аспекту се хеленска религија разликује од свих религија

⁹ Cf. Милош Н. Ђурић, „Хесиод као претеча космолошких и метафизичких спекулација“ у „Хесиод и грчка филозофија“, *Филозофски списи*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1997, стр. 1-12; Вернер Јегер, „Теологија грчких мислилаца“, *Теологија раних грчких филозофа*, Службени гласник, 2007., стр. 9-12.

¹⁰ Уп. списак тема које потпадају под енциклопедијски унос *supreme deity* у англојезичној Википедији, где се јасно види како се политеистичка божанства попут хеленског Зевса, хиндуистичког Вишнуа, или кинеског Пангуа стављају у исти контекст са монотеистичким појмовима Јахвеа, Алаха, односно хришћанске Тројице. Cf. “Supreme deity (disambiguation)”, [en.Wikipedia.org](https://en.wikipedia.org), приступљено у августу 2021. год.

које су се појавиле после ње – у њеном односу са *филозофијом*. Митови, догме и појмовник хеленске религије *ἱρεῖσσι* филозофији, а филозофија настаје и свој однос према божанству конституише унутар културе у којој они представљају саморазумљиву датост. Све религије након хеленске, међутим, настају у условима у којима је филозофија већ заузела своје основне епистемолошке, етичке и метафизичке позиције у односу према божанству, и самим тим, конституишући своје догме и учења, хтеле-не хтеле одговарају на питања и решавају проблеме које је пред њих ставила филозофија. Док све модерне (и скоро све историјске) религије нужно узимају у обзир традиционалне филозофске проблеме и настоје себе да утемеље унутар маневарског простора које им оставља филозофски појам трансцендентног, филозофија има потпуно обрнут однос према хеленској религији, будући да се у том јединственом случају филозофија „отргнула“ од религије, а не религија утемељила у односу према филозофији.¹¹

Када имамо у обзир овај нарочит статус хеленске религије у историји филозофије, важно је присетити се две важне особине хеленске религије. Прва је њен нарочит однос према *уметносној*. Веза хеленске религије са блиставом класичном и хеленистичком уметношћу толико је тесна, да су ова два појма у нашој савременој визури практично синонимна.¹² За нашу цивилизацију, која баштини хеленску науку и филозофију, али не и њихову религију, целокупни хеленски пантеон примарно представља садржај уметничких дела најразличитијих епоха, при чему се управо класична епоха Антике узима као вредносно и естетски ненадмашна и узорна.¹³ Иако ми од Хелена нисмо усвојили њихову религију, усвојили смо њихове богове као симболе, алегорије, и омиљени садржај наших сопствених митова, поезије, скулптуре и сликарства, и на тај начин очували једну интимну везу са њима. И мада нема сумње да су они свој однос према својим боговима једнако као и ми обликовали кроз ритуал, култ, и свештенослужење, нема трукне сумње да је темељан аспект њихове религије представљала њена естетичка и уметничка вредност.

Ово се најбоље уочава када се погледа на којим се списима темељи хеленска религија. Већина савремених вероисповести своја учења темељи на трансцендентним истинама објављеним у нарочитим сакралним текстовима, који, додуше, имају своју естетску вредност, али је она секундарна у односу према њиховом, условно говорећи, „епистемолошком“, тј. „сазнајном“ садржају. Свака савремена религија веома пажљиво настоји да разликује своја учења од „обичне фикције“ проистекле из надахнућа песника и приповедача, и у томе у мањој или већој мери успева. Хеленска религија је, међутим, била утемељена управо на поетском надахнућу Хомера и Хесиода.¹⁴ И мада, формално гледано, „извор“

¹¹ Cf. Вернер Јегер, *op. cit.*, стр. 14.

¹² Cf. Robin Osborne, Caroline Vout, “Art and Religion in Ancient Greece and Rome”, интернет издање у оквиру *Oxford Research Encyclopedias*, објављено 9. маја 2016. год.

¹³ Cf. Colette Hemingway, Seán Hemingway, “The Art of Classical Greece (ca. 480–323 B.C.)”, *Heilbrunn Timeline of Art History*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2000, интернет издање на *METmuseum.org*, приступљено у августу 2021. год.

¹⁴ Овде се пре свега треба сетити славног сведочанства из друге књиге Херодотове *Историје*, cf. Hdt. II-53.2.

садржаја *Илијаде* или *Теоџоније* једнако представља божанство као и у случају *Свејој њисма* или *Курана*,¹⁵ будући да је надахнуће које Музе шаљу песницима ништа мање не представља прст божји него у случају додире јеврејских, хришћанских или исламских пророка са анђелима или самим Богом, ми ову врсту песничког надахнућа данас препознајемо као темељ врхунских уметничких дела, а не теолошких догми. Другим речима, оно религијско је у класичној Хелади онтолошки и метафизички изједначено са оним естетским, уметничким и поетским. И ако ми врхунску уметност у данашње секуларно време препознајемо као „божанствену“, онда ова алегоријска фраза свакако свој темељ црпи из чињенице да је хеленска религија била нераскидиво повезана са уметничким и поетским стваралаштвом.¹⁶

Другу важну особину хеленске религије представља њен нарочит однос са законима и обичајима полиса. Да се једна држава у утемељењу свог законског поретка позива на божански ауторитет није ништа ново, и ова пракса била је широко распрострањена практично све до савременог доба.¹⁷ И док у наше време није уобичајена тврдња да законске норме „долазе од Бога“¹⁸ (у случају обичајности и морала, међутим, нисмо толико категорични), питање религијских пракси и слободā и даље је предмет законодавства у већини држава света. Међутим, док савремена држава себе начелно настоји да конституише независно од властитог религијско-митолошког наратива (принцип секуларности), и религијски живот својих грађана регулише искључиво на нивоу гарантовања могућности да несметано поштују своје ритуале и слободно врше службу у својим храмовима, у хеленским полисима је овај однос представљао однос „узајамног конституисања“. Наиме, док је безмало сваки полис себе видео као потомка неког од традиционалних хеленских хероја, или чак самих богова,¹⁹ док се функционисање државних служби и система умногоне и даље темељило на „вољи богова“,²⁰ законодавци ових градова су себи давали за право да прописују религијске садржаје својим грађанима, да намећу облике и начине поштовања богова и кажњавају свакога ко је повредом таквог закона нанео штету граду и увреду божанству.

¹⁵ Номинално, и *Илијада* и *Одисеја* у првим стиховима дозивају Музу као стварног певача и аутора пева, кога рапсод само преноси (cf. *Hom. Il. I, 1* и *Od. I, 1*), баш као и Хесиод у *Пословима и данима* (*Hes. Op. 1*). У *Теоџонији* Хесиод на овакав начин призива инспирацију муза нешто касније, тек у *Hes. Th. 104*.

¹⁶ Cf. Robin Osborne, Caroline Vout, *op. cit.*

¹⁷ Cf. Rémi Brague, *La Loi de Dieu : Histoire philosophique d'une alliance*, Éditions Gallimard, Paris, 2008.

¹⁸ Са друге стране, у већини законодавстава и данас постоји клаузула „више силе“ (*vis major/force majeure*) којом се покривају системски непредвидиви догађаји за које не може постојати људска одговорност пред законом. У англојезичном праву овај термин се често назива *Act of God*. Cf. Ryan A. Garner, “Vis Major; force majeure; act of God”, речничка ставка у *A Dictionary of Modern Legal Usage*, Oxford University Press, Oxford, 2008, стр. 918.

¹⁹ Cf. X. Д. Ф. Кито, „Формирање грчког народа“, *Грци*, Матица српска, Нови Сад, 1963., стр. 16-19.

²⁰ Овде пре свега треба имати у виду документовану улогу *ἰππορочиῆς* у доношењу политичких одлука у Хелади архајског и класичног периода, cf. Hugh Bowden, *Classical Athens and the Delphic oracle: divination and democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

γ) Сукоб и међусобно прожимање μῦθος и λόγος

Иако ми, као што је већ речено, посматрамо рађање хеленских појмова θεωρία и ἐπιστήμη као својеврсно „задобијање домена науке“, који је до тог тренутка заузимала поезија и мит, славни расцеп свемира на светове μῦθος и λόγος заправо се не догађа у време „првих филозофа“ (πρώτοι φιλοσοφῆσαντες) из Аристотелове А књиге *Μετὰφυσικῆ*²¹. У тренутку када Талес, Анаксимандар, Питагора и Хераклит почињу да пишу своја дела, тај расцеп се већ догодио. Штавише, теолошка мисао њиховог времена, укључујући и епску поезију њихових савременика, већ је и сама представљала извесну реакцију на њихова натуралистичка и „редукционистичка“ учења. Оскудни фрагменти који су нам остали иза мислиоца Ферекида са Сира, Талесовог савременика, који се обично сматра аутором прве *ἵρροζνε* теогоније, указују да је већ он узимао у обзир низ учења о природи која ћемо касније приписати првим филозофима, укључујући и неку верзију Ксенофановог и Парменидовог аргумента о *вечности* Бога, односно Бића.²² Ферекид наизглед ревидира Хесиодов став о „рађању“ богова из Хаоса, који „од почетка... настаде први“ (ἐξ ἀρχῆς... πρῶτον γένετ' αὐτῶν),²³ истичући да „Зант и Хронос вазда бејажу и Хтонија“ (Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος ἦσαν ἀεὶ καὶ Χθονίη).²⁴ Поред потенцирања овог вечног постојања божанстава, што је веома у духу каснијих филозофских разматрања природе божанског, Ферекид је познат и по „алегоризацији“ својих божанстава, претварајући тако Зевса у „Занта“ (Ζὰς, „живући“, „онај који живи“) и Крона у „Хрона“ (Χρόνος, тј. „време“), састављајући своју теогонију од елемената који нису карактеристични за епску поезију, већ управо за филозофију. О тој „филозофичности“ његовог учења о боговима сведоче и други фрагменти, где се митолошки наратив врло дословно преплиће са елементима које бисмо кудикамо склонили били приписати јонским филозофима, него теогонијским песницима.²⁵ Ова импрегнација теогонијске поезије закључцима раних филозофа још је очигледнија код сицилијанског комедиографа Епихарма, који се сматра савремеником Хераклита, и у чија „орфичка поезија“ обилује елементима који би се са лакоћом могли приписати Хераклиту, Ксенофану или некоме од питагорејаца. Поред отвореног одбацивања хесиодовске идеје да су богови, укључујући сам Хаос,

²¹ Arist. *Metaph.* A, 982b11-12. Φιλοσοφῆσαντες дословно значи „философствујући“, „они који филозофирају“.

²² DK 7B1, сви цитати старогрчког изворника из DK збирке биће цитирани преко чешке дигиталне базе података о пресократовцима на интернет страници Presokratici.cz. Такође cf. Вернер Јегер, „Такозване орфичке теогоније“, *op. cit.*, стр. 61-64, Богољуб Шијаковић, „Ферекид“, *Mythos, Physis, Psyche – Олдегање у њредсокрајшовској „онџолоџији“ и „џсихолоџији“*, Универзитет Црне Горе, Подгорица, 2002., стр. 133-139.

²³ Hes. *Th.* 114-115. „Наизглед“, јер се већ у наредном фрагменту (7B1a) Ферекиду директно приписује Хесиодов став да „први настаде Хаос“ (ἦ τοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένετ', *Th.* 116), где аорист „настаде“ (γένετ') указује на одређени тренутак у времену.

²⁴ DK 7B1. Јегер у својој *Теолоџији раних ѣрчких филозофа* указује на то да је овде реч о директној „ревизији“ Хесиода под утицајем ксенофановских аргумената (који су, самим тим, били у оптицају и пре Ксенофана), што је управо и разлог што Јегер ове „орфичке теогоније“ разматра не као претходеће јонској космологији и Ксенофану, већ као реакцију на њихове аргументе. У контексту горе изнете тезе да је хеленска религија „претходила филозофији“, Јегер инсистира на томе да је орфичка религија развила управо као реакција хеленске духовности и религијске свести на критику раније саморазумљиве епске поезије. Cf. Вернер Јегер, *ibid.*

²⁵ Cf. DK 7B1a, 2 и 5.

могли „настати“,²⁶ он наизглед потпуно недвосмислено повезује хомерско-хесиодовски пантеон са природним појавама и законима физике.²⁷ Најзад, и сама генеалогска структура Хесиодовог пантеона може се посматрати као својеврсно образлагање и „теоријско“ утемељење Хомеровог пантеона, који се код самог Хомера нигде не проблематизује и узима за недвосмислену датост.²⁸

У теоријском разматрању отклона између μῦθος и λόγος можемо препознати социоисторијски механизам који су у класичној епохи осветлили софисти преко свог познатог разликовања φύσις и νόμος.²⁹ Баш као што је хеленско друштво у одређеном тренутку прерасло оквиру својих наслеђених обичаја (ἔθη, њима, у софистичком појмовнику, одговара парадигма „природе“, тј. φύσις³⁰) и било принуђено да институцију полиса утемељи на позитивним законима (νόμοι), тако га више није задовољавао ни стари митолошки наратив о устројству свемира (μῦθος), па је одговоре потражио у достигнућима разумског истраживања (λόγος).³¹ Прелазак из „природног“ у „озакоњено“ стање лепо илуструје Платонов Протагора у свом великом миту о настанку човека, наглашавајући да Зевс надограђује природне способности човека за преживљавање, које је добио од Прометеја, подаривши људима „политичке врлине“ (праведност и одмереност – δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη) и на тај начин утемељивши политичку заједницу засновану на правди и закону.³² Аналогно томе, у *Фегру* Платон наглашава да за њихове старе није био

²⁶ DK 23B1. Епихармо овде, попут Ферекида, наглашава да „одувек богови присуствоваше“ (ἀεί τοι θεοὶ παρῆσαν), и да Хаос није могао настати први, јер „не би имао из чега, нити у шта први доћи“ (μὴ ἔχον γ’ ἀπὸ τινος μηδ’ ἐς ὃ τι πρῶτον μόλοι). Да на овом месту очигледно није реч о тумачењу Хесиода и о учењу о боговима, фрагмент би се могао означити као скоро парменидовски, поготово када се говори да су богови „вазда присутни, исти и вазда на истоме“ (ἀεί πάρεσθ’ ὁμοῖα διὰ τε τῶν αὐτῶν ἀεί). Cf. Вернер Јегер, *ibid.*, стр. 51-52.

²⁷ DK 23B8-9. Први од два фрагмента указује да је Епихармо обоготворавао „ветрове, воду, земљу, сунце, ватру и звезде“ (ἀνέμους, ὕδωρ, γῆν, ἥλιον, πῦρ, ἀστέρως), други указује на процес „спајања и раздвајања“ (συνεκρίθη καὶ διεκρίθη) и „враћања одакле се раније кренуло“ (κάπηλθεν ὅθεν ἦλθεν πάλιν). По питању сунца и звезда, његов став се овде не разликује од Аристотеловог или Платоновог, док би се његове тврдње из другог фрагмента са лакоћом могле приписати низу јонских мислилаца.

²⁸ Cf. Вернер Јегер, „Теологија грчких мислилаца“, *op. cit.*, стр. 16-19. Јегер овде истиче да сама структура Хесиодовог излагања указује на то да је његово поимање богова већ проблематизовано, и стога мора бити утемељено и оправдано. Овакву врсту „дискурса“ и „образлагања“ хеленског пантеона не налазимо код Хомера, где су ова питања још увек неупитна.

²⁹ Cf. Christopher C. W. Taylor, Mi-Kyoung Lee, „Nomos and Physis“, енциклопедијска ставка „The Sophists“ у *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 18. августа 2020. год.

³⁰ Уколико ћемо о софистичким учењима судити искључиво на основу Платонове критике, онда се њихово поимање „природе“ сводило на једну рудиментарну идеју „социјал-дарвинизма“, док би се појам „обичаја“ (ἔθος) у основи изједначио са појмом „закона“ (νόμος), будући да оба уређују међуљудске односе на принципима који не постоје у свету природе. Међутим, чак и Платоново сведочанства потврђују да се под „природним“ код софиста може подразумевати и старо устројство међуљудских односа, како су им га у аманет оставили богови. Утолико софистички идеал „природног човека“ не би нужно био тиранин, како ти инсинуира Платон, већ управо хомеровски херој, који у својим поступцима не руководи ни законима, ни обичајима, већ својом властитом врлином као, условно говорећи, „природним својством“. Cf. Милош Н. Ђурић, „Историјски значај софистике“, *Историја хеленске еџике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1997., стр. 225-230.

³¹ О изградњи појмовног пара μῦθος/λόγος cf. Богољуб Шијаковић, „Mythos и logos: значењско диференцирање“, *op. cit.*, стр. 100-110.

³² Pl. Prot. 320d-323a.

проблем у томе што је „у светињи Дива додонскога прве пророчке речи изрекао храст“ (έν τῷ τοῦ Διὸς τοῦ Δωδωναίου ἱερῷ δρυὸς λόγους ἔφησαν μαντικῶς πρώτους³³), истичући да њима услед „наивности“ (односно „доброћудности“, „доброте карактера“, εὐήθεια) „било довољно да слушају храст и камен „ако би само истину говорили“ (εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν).³⁴ Платон на овом месту као да иронизује целокупну хеленску филозофску традицију, истичући да се мудрост његовог покољења своди на презир према наивној доброћудности старих нараштаја, уз инсистирање на томе да их стари митолошки наратив не задовољава због своје неадекватне форме, без обзира на то да ли их он води истини или не. При томе никако није случајно то што нам Платон наглашава да је „од једног обичног храста“ могао доћи један λόγος, и да кроз мит који у том тренутку приповеда „говори истина“.

Самим тим је очигледно да чак и код Платона, без обзира на његову παλαιὰ διαφορά, тај затечени древни јаз између рационалних аргумената на једној и песме и приповедања на другој страни, још увек није коначан и окоштао, баш као што је Платонова филозофија управо најславнији пример успешне (и филозофски и теоријски чак веома плодне) коегзистенције ова два „непомирљива домена“. Ова нарочита слобода ране и класичне хеленске мисли у многоме је одредила неке од кључних особености, како њихове филозофије, тако и њихове религије. Хеленски пантеон до дана данашњег остао је, захваљујући сталној интеракцији и активном полемисању епских, орфичких и филозофских³⁵ песника са филозофима и теоретичарима оног времена један од интелектуално најизазовнијих и „најфилозофичнијих“ религијских система у историји, што му је обезбедило бесмртност у европској и светској књижевности и уметности вековима након што су његови ритуали и култ нестали са светске сцене. Истовремено, његово снажно ослањање на мит и поезију уместо на религијске догме и каноне учинило га је крајње флексибилним и слободним, што је свакако особина која се одразила на хеленском друштву у целини. Ова слобода је, упркос добро познатим примерима прогона филозофа и мислилаца због њиховог преиспитивања религијских култова и конститутивних митова грчких полиса, знатно допринела развоју хеленске филозофије, без обзира што се њих две најчешће приказују као противници и ривали на духовној сцени класичне Хеладе.

б) Теолошки проблеми у учењима раних и класичних хеленских филозофа

У овом овлашном осврту на однос филозофије и религије у класичној антици потребно је, најзад, и да побројимо религијске и теолошке теме које су се разматрале у филозофским учењима пре Платона и Аристотела. Стављајући на страну бројне религијске и митолошке елементе у учењима првих филозофа, као и њихове деификације сопствених космолошких начела, природних закона и онтолошких ентитета, и фокусирајући се искључиво на само питање бога и божанства, у пресократској филозофији можемо препознати неколико кључних

³³ Pl. *Phdr.* 275b5-6.

³⁴ *Phdr.* 275b7-c1.

³⁵ Овде, поред већ цитираног Епихарма, свакако треба имати у виду Ксенофана, Емпедокла, па чак у одређеној мери и Парменида.

група теолошких питања и проблема: (1) критику званичних теогонија и митологија и инхерентног им антропоморфизма и иморализма, (2) етичка питања, укључујући софистички релативизам и аморализам, те питање богохуљења (ἀσέβεια), које је, захваљујући суђењу Сократу, постало једно од централних питања хеленске филозофије уопште, те (3) питање места традиционалних божанстава у новооткривеном свету природе, уз различите облике античког „материјализма“ и „атеизма“ као својеврсне граничне вредности и крајње инстанце ове расправе. Најзад, једно од веома важних питања, које се у историји филозофије јавља изузетно рано, и остварује пресудан утицај на будућност хеленске филозофије и религије, јесте (4) питање *броја бојова* и изношење аргумената у прилог монотеизма, чему ћемо посветити нарочиту пажњу.

Ако говоримо о прве три поменуте теме, важно је подвући да се оне могу посматрати као три корака у отклону нове, филозофске аргументације од традиционалног митолошког наратива о боговима и религији, при чему у првој етапи филозофска аргументација одбацује епски наратив као неморалан и непримерен приказивању богова као савршених бића,³⁶ у другој се филозофи баве изградњом алтернативног етичког система, невезаног за митопоетски и обичајносни систем вредности,³⁷ да би на крају дошло до већ познатог „потискивања богова из природе“ и формулација првих атеистичких и агностичких филозофских становишта.³⁸ У сва три случаја имамо на делу нарочит сплет међусобног условљавања етичких, религијских и природњачких ставова, који се међусобно надмећу око примата. Филозофско настојање да постојећа религијска веровања, преузета од песника, утврде и утемељи на разуму (λόγος) уместо на миту (μῦθος), доводи до конституисања домена етике као независног од епског и религијског предања – што изазива реакцију политичког система полиса, као надградње над наслеђеном обичајношћу, а у виду законодавства против богохуљења и нарушавања религијских веровања државе, што опет доводи до првих сукоба између филозофије као теорије и политике као друштвене праксе. Са друге стране, природњачка и софистичка надградња над овим осамостаљивањем

³⁶ Овде пре свега имамо на уму познате Ксенофанове фрагменте против антропоморфизма и иморализма епске поезије – DK 21B11-16, али и Хераклитово оспоравање ауторитета песника и релативизовање уобичајених теолошких учења у 22B15, 40, 42 или 102 (дискутабилно је да ли у овом смислу можемо тумачити познати фрагмент В32 који преиспитује употребу Зевсовог имена у означавању „оног једног и јединог мудрог“). У овом контексту можемо разматрати и већ поменути Епихармове фрагменте 23B1, где он критикује Хесиодову тврдњу да су богови имали свој настанак (γένεσις) и почетак (ἀρχή). Дакако, на ове ставове се надовезује Платонова славна критика Хомера и Хесиода из *Државе*, као и других дијалога, којом ћемо се у овом истраживању екстензивно бавити.

³⁷ Овде можемо узети у обзир већ поменути софистичку дистинкцију φύσις/νόμος, где се управо позитивна номотетика хеленских градова посматра као настављач и екстраполација обичајносног система вредности утемељеног на миту (о овој вези нам, на пример, сведочи горе поменути Протагорин мит из истоименог Платоновог дијалога, *Prot.* 320d-323a), док се новооткривени ауторитет „природе“ (као домена важења λόγος у онома јонско-хераклитовском смислу) хипостазира за својеврсну „нову етику“. Нешто филозофски одмеренија верзија овог учења може се наћи код софисте Антифонта (в. нешто дужи исечак из његовог учења у DK 87B44). Истовремено, у очуваном осврту на питагорејску филозофију перипатетичара Аристоксена можемо да нађемо примере једне „натуралистичке“, тј. „природне етике“, у којој је новооткривена φύσις практично већ преузела улогу нормативног и корективног фактора коју су раније заузимали богови. Cf. DK 58D8.

³⁸ Уп. Демокритове фрагменте DK 68A74 и 80, B41, 191, 199, поготово 234, као и славну Критијину сатирску драму „Сизиф“ (DK 88B25).

етике од религије отворила је простор да се и природа еманципује од утицаја божанства, и да се трансцендентни и божански принципи протерају из природе на начин не који је мит протеран из науке, поезија из филозофије, а традиционална епска врлина и на њој утемељени закони полиса из етике као новоутемељене филозофске дисциплине.³⁹

Оно на шта овде треба нарочито обратити пажњу јесте чињеница да је критичко и етичко преиспитивање поезије Хомера и Хесиода текло паралелно са „детеологизацијом природе“ код раних филозофа и да су се ова два процеса преплитала и на крају крајева довела филозофе у први сукоб са заједницом, која је и даље баштинила епску поезију као темељ свога морала и погледа на свет. И мада је проблем класичног полиса са филозофијом био пре свега усмерен на аморализам младих софиста (за који је направило места одбацивање ауторитета песника по космолошким, природњачким, а затим и етичким питањима), прве реакције заједнице биле су усмерене, не против етичких, већ управо против природњачких филозофских учења. Тако је Анаксагора био протеран из Атине због оспоравања мита о природи Сунца,⁴⁰ док је Сократ у својој познатој одбрани доста пажње посветио оповргавању оптужби за овакву једну врсту природњачког редукционизма.⁴¹ Обојица филозофа била су оптужена за злочин богохуљења (ἀσέβεια), што у најмању руку сведочи о томе да су рана филозофска учења, чак и када се нису овим питањима бавила непосредно, имала значајан утицај на друштвена кретања, и да су чак у извесном смислу приморавала друштво да се прилагоди новонасталим околностима, у којима ауторитет богова више није неспоран на начин на који је то био случај у еповима или трагедијама.

У вези са тим, сама чињеница да су законодавци класичне Атине, за разлику од њених песника и трагичара, сматрали да „богови више нису у стању да се бране од богохуљења“ и да овакве „богохулнике“ треба извести, уместо пред суд богова (као што је случај са епским и трагичким херојима) пред суд њихових суграђана, говори да је улога религије у хеленском друштву већ била знатно релативизиована, и да су значајну улогу у том процесу одиграли филозофски мислиоци.⁴² Уосталом, Сократ можда себе није видео као религијског реформатора, а свакако није као „богохулника“ (ἀσεβῶν), али тешко да се може оспорити да његова истраживања и питања нису у извесном смислу представљала својеврсно оспоравање традиционалних религијских ауторитета, пре свега по питањима етике.

³⁹ Cf. Игорь Евгеньевич Суриков, «Новые явления в афинской религиозности в IV в. до н. э. (в контексте процессов предэллинизма)», *Античная Греция – ментальность, религия, культура. Opuscula selecta I*, «Языки славянской культуры», Москва, 2015., стр. 129-152.

⁴⁰ Cf. DK 59A1 (12), 17, и 18.

⁴¹ О овоме нам сведоче и Платон и Ксенофонт, чиме ћемо се детаљно бавити касније у овом истраживању.

⁴² Cf. Игорь Евгеньевич Суриков, *ibid.*

II. Зачеци монотеизма у филозофији пре Платона

α) Монизам у јонској филозофији

Као што је већ поменуто, политеизам хеленске религије и на њој заснованог погледа на свет представља један од саморазумљивих елемената савремене слике антике који се често износи у први план. Колико год наша сопствена култура и цивилизација баштинила тековине класичне Антике, није спорно да између „нас“ и „њих“ постоји један темељан „метафизички јаз“, а он се веома често илуструје преко разлика у схватању божанства између хеленских песника на једној страни, и јеврејских пророка и хришћанских апостола и отаца вере на другој.¹ При томе се разлика у броју божанстава природно намеће као најочигледнија – док је хришћанско божанство универзално, свеобухватно и свепрожимајуће, хеленско божанство је све то, али разврстано у безброј појединачних „имена и облика“ (ἐπωνυμίας καὶ εἶδεα²). Док јудеохришћански Бог прожима као творац целину универзума, различити хеленски богови прожимају и деификују његове сегменте – сваки поток, шумарак, пропланак или ветар – испуњавајући целокупну стварност нарочитим богатством религијског смисла.³ Ова слика толико је присутна у два миленијума уметничких приказа митске и историјске заоставштине антике, да је изузетно тешко посматрати Хелене на било какав други начин, него као непоправљиве политеисте.

Традиција хеленске филозофије, међутим, убедљиво говори против овог једностраног виђења хеленске религије. Не само да су учења хеленске филозофије послужила као кључни теолошко-теоријски ослонац за утемељиваче хришћанства, не само да су се хришћански мислиоци крајње отворено позивали на Платона и Ксенофана као на пионире филозофског монотеизма,⁴ него су питања односа броја и божанства разматрана већ на самим почецима филозофске мисли као такве. Ако уџбеничка тврдња да је основни мотив свих раних филозофија било трагање за „јединством у мноштву“ и представља извесну вулгаризацију, свеједно је тешко спорити да већ код Талеса традиционални политеизам, оличен у изреци πάντα πλήρη θεῶν („све је пуно богова“⁵) стоји у јасној појмовној напетости наспрам начина на који он третира своји појам воде као принцип устројства целе природе.⁶ Док прва тврдња указује на добро познати митолошки свет препун активних божанских сила и савршено одговара ренесансним или романтичарским

¹ Cf. X. D. Ф. Кито, „Мит и религија“, *Грци*, Матица српска, Нови Сад, 1963., стр. 237-248.

² Hdt. II-53.2.

³ Jennifer Larson, „A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion“, у Daniel Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Blackwell, Hoboken (NJ), 2007., стр. 56-70.

⁴ Cf. David Davidson, „Take It from the Church Fathers: You Should Read Plato“, интернет издање на Logos.com, објављено 26. новембра 2013. год.; Monika Recinová, „The Reception of Xenophanes' Philosophical Theology in Plato and the Christian Platonists“ у John F. Finamore and Tomáš Nejeschleba (eds), *Platonism and its Legacy*, Selected Papers from the Fifteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies, The Prometheus Trust, Lydney, 2019., интернет издање на PrometheusTrust.co.uk, приступљено у августу 2020. год., стр. 199-218.

⁵ DK 11A22, као и A1 (27).

⁶ DK 11A12, 13, 14 и 15. Изузетно је занимљиво да Диоген Лаертије обе наведене тврдње износи у истој реченици свог подужег текста о Талесу (ἀρχὴν δὲ τῶν πάντων ὕδωρ ὑπεστήσατο, καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δακτύλων πλήρη, – „сматрао је воду начелом свих ствари, а свемир одушевленим и пуним демонских бића“, DK 11A1 /27/), не видећи, наизглед, између њих никакве напетости, нити сукоба.

представама о антици, друга представља чисто филозофски став са јасним монистичким импликацијама. Овај монизам очигледно нема религијски карактер, али већ на самом почетку историје хеленске филозофије указује на стремљење ка *јединственом њринцију*, на коме би се могла утемељити целокупна стварност. Када нам Аристотел у својој А књизи *Μεταφυσικε* описује учења раних филозофа, он наглашава да је за њих био императив указати „да мора постојати нека природа, *било једна, било више њих* (подвукао Н. Т.), из које све настаје, а која сама опстаје“ (δεῖ γὰρ εἶναι τινὰ φύσιν ἢ μίαν ἢ πλείους μιᾶς, ἐξ ὧν γίγνεται τᾶλλα σωζομένης ἐκείνης⁷), стављајући нам до знања да је питање да ли је ова „природа која опстаје“ јединствена или мноштвена у раној филозофији у најмању руку било сасвим отворено. При томе за њега нема сумње да је сам Талес инсистирао да је реч управо о „јединственој природи“ (ἢ μία φύσις). У свом славном одређењу пресократског појма начела (ἀρχή) на овом истом месту, Аристотел – случајно или не – користи управо форму јединине, називајући оно за чиме су трагали јонски филозофи „елементом и начелом *διῆα*“ (στοιχεῖον καὶ ἀρχὴν τῶν ὄντων),⁸ што још једном имплицира да је реч о једном и јединственом метафизичком или космолошком принципу.

Сведочанства других коментатора су још индикативнија. Симпликије, позивајући се на Аристотела, тврди да је Талесова вода „јединствено и покретљиво начело“ (μίαν καὶ κινουμένην ἀρχήν, где *μίαν* истовремено значи и „јединствено“ и „једно“), док Аетије, наизглед невезано за ову тему, Талесу приписује став да је „свемир један“ (ἓνα τὸν κόσμον), што још једном потврђује монистичку парадигму.⁹ Иако непоуздан, Диоген Лаертије нам у свом приказу Талесовог учења нуди низ тврдњи које не само да потврђују ову аристотеловску монистичку парадигму у приступу Талесу, већ у извесној мери чак дозвољавају неки облик монотеистичких импликација. У његовом тексту о Талесу се тако може наћи тврдња да је „свемир одушевљен и пун демонских *διῆα*“ (τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη),¹⁰ где је у случају свемира присутна монистичка, а у случају „демона“ плуралистичка, односно „политеистичка“ парадигма. Нешто касније, он цитира следеће стихове који се приписују Талесу:

<i>Не доведе мноштво речи до разумној</i>	οὐ τι τὰ πολλὰ ἔπη φρονίμην ἀπεφίνατο
<i>мњења</i>	δόξαν·
<i>једно њошражи које је мудро</i>	ἔν τι μάτευε σοφόν,
<i>једно бирај које је добро</i>	ἔν τι κεδνὸν αἰροῦ·

⁷ DK 11A12, односно Arist. *Metaph.* A, 983b17.

⁸ *Ibid.* 983b7-14. Ово познато место, карактеристично по својој структуралној сличности са познатим Анаксимандровим фрагментом, гласи „из чега сва *διῆа* јесу, из чега прво настају и у шта пропадају на крају, супстанцију која се одржава иза промена по стањима, то су називали елементом и начелом *διῆа*“ (ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχήν φασιν εἶναι τῶν ὄντων). Веома је занимљиво што овде Стагираин у два маха говори о „*диῆа*ма“ у множини, док горепоменуто „јединствену природу“ у једнини назначавача „супстанцијом“ (οὐσία), „елементом“ (στοιχεῖον), односно „начелом“ (ἀρχή). У наставку овог излагања, иако он наглашава да ова природа може бити „било јединствена, било мноштвена“, он је у случају ових раних филозофа очигледно третира као јединствену све док не помене Емпедокла.

⁹ Види. DK 11A13 и 13b.

¹⁰ DK 11A1 (27).

сломићеш иако дрбљиве језике λύσεις γὰρ ἀνδρῶν κωτίλων γλώσσας
блебейшаваца. ἀπεραντολόγους.¹¹

Чињеница да ове стихове вероватно није писао сам Талес за нас није претерано битна, будући да они сведоче о једном важном детаљу – у време Диогена Лаертија (III век н.е.) приписати овакве монистичке ставове Талесу као „првом филозофу“ није било ни најмање контроверзно, нити проблематично. Лаертије то додатно потврђује у наставку фрагмента, где цитира неколико Талесових „изрека“ (ἀποφθέγματα):

Најстарији од бића је бої, јер је ненасијао.	πρεσβύτατον τῶν ὄντων θεός· ἀγένητον γάρ.
Најлеиши је свемир, јер је дожје дело.	κάλλιστον κόσμος· ποίημα γὰρ θεοῦ.
Највећи је ипросиор, јер све обухваија.	μέγιστον τόπος· ἅπαντα γὰρ χωρεῖ.
Најдржи је ум, јер кроз све јури.	τάχιστον νοῦς· διὰ παντός γὰρ τρέχει.
Најсилнија је нужносї, јер свиме влада.	ἰσχυρότατον ἀνάγκη· κρατεῖ γὰρ πάντων.
Најмудрије је време, јер све ироналази.	σοφώτατον χρόνος· ἀνευρίσκει γὰρ πάντα. ¹²

Било би свакако неопрезно постулирати овде некакав Талесов „монотеизам“, како због тога што Лаертије није веродостојан сведок, тако и због чињенице да употреба јединине на овом месту не значи нужно и хипотезу о „једном Богу“ (утолико и преводимо са „бог“, а не „Бог“), баш као што израз „најстарији“ (πρεσβύτατον) овде по свој прилици имплицира старост у смислу достојанства и ауторитета, а не у смислу временског претхођења свему осталом. Без обзира на то, у случају ових „Талесових изрека“, баш као у случају претходних „Талесових стихова“, ми видимо да позни антички коментатори, вероватно на трагу Аристотела, виде најраније хеленске филозофе као трагаче за једном и јединственом потком која стоји у темељу целокупне стварности. Они наглашавају „једину“ низа филозофских појмова (бог, природа, свемир) који заузимају утемељујући положај у новој филозофији природе, отварајући чак дилему о томе да ли је потребно говорити о божанству као једном и јединственом принципу, или као о мноштву богова или „демонских бића“.

Уколико, међутим, сведочанства о Талесу нису поуздана, то се не може рећи за неке од фрагмената који се тичу других јонских филозофа. Скоро да нема никакве сумње да су тумачи Анаксимандра и Анаксимена њихове појмове „неопредељеног“ (τὸ ἄπειρον) и „ваздуха“ (ὁ ἀήρ) интерпретирали према монистичкој матрици. И мада славни Анаксимандров фрагмент (DK 12B1) заправо не имплицира да је Аристотелова „јединствена природа“ истовремено неко „једно“,¹³ у безмало свим

¹¹ DK 11A1 (35). Уп. и Хераклитове фрагменте DK 22B1, 19, и 107.

¹² Ibid.

¹³ Фрагмент гласи:

*Из чега бићима дива насїанак, и ироїасї им у
їо насїаје ирема нужносїи; јер она иружају
једна друїим иравду и накнаду неїравде ирема
реду времена.*

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν
εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ
αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ
τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. (DK 12B1)

Преводиоци који се фокусирају на интерпретацију филозофских термина који су заступљени у фрагменту често смећу су ума да на овом месту и ἐξ ὧν (дословно не „из чега“, већ „из којих“) и εἰς ταῦτα (не „у то“, већ „у та“) указују на множину, што доводи под знак питања саморазумљиву

осталим интерпретацијама може се уочити потенцирање јединственог начела, које се опет најчешће појмовно захвата преко фразе „начело и елемент“. Ова „монистичка парадигма“ је још заступљенија код интерпретатора Анаксимена, вероватно утолико што је његово начело ваздуха доживљавано као „конкретније“ о од Анаксимандровог неодређеног ἄπειρον.¹⁴ Међутим, за нас је овде занимљива пре свега „теолошка“ компонента ових интерпретација, која се нарочито истиче у коментару Хиполита, који тврди:

Ἀναξίμενης... ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ {τὰ γινόμενα [καὶ] τὰ γεγυρότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ} θεοῦς καὶ θεῶν γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τοῦτου ἀπογόνων.

*Анаксимен... је шврдио да је неограничени ваздух начело, из кога је настало све што јесте, било је и биће, богови и све божанско, а све остало из њиховој њиховости.*¹⁵

И док у случају Талеса сви коментатори понављају за Аристотелом да његова вода представља искључиво „градивни узрок“ стварности, интерпретиран у Аристотеловом кључу, у случају Анаксимена Хиполит нам наглашава да се из овог „неограниченог ваздуха“¹⁶ не рађа просто чулно опажљива и „материјална“ природа, већ да он представља једини и јединствени извор из кога су потекла и божанска бића. Са овом се тврдњом слаже и Цицерон, који не само да понавља фразу „бескрајни ваздух“ (*infinitum aera*¹⁷), већ и наглашава да је „Анаксимен ваздух поставио за бога“ (*Anaximenes aera deum statuit*), наглашавајући да он „настао, несамерљив, бесконачан и увек у покрету“ (*gigni immensum et infinitum et semper in motu*).¹⁸ Без обзира на то колико веродостојности придајемо сведочанствима ових

Симпликијеву оцену да се у фрагменту описују својства τὸ ἄπειρον. Сродност са већ цитираним местима код Аристотела указују да је Анаксимандар овде вероватно мислио не на конкретну космолошку/физичку појаву, већ управо на једно метафизичко начело, веома налик на формулацију коју је понудио Аристотел у *Metaph.* 983b.

¹⁴ Cf. DK 13A4-10.

¹⁵ DK 13A7.

¹⁶ Наравно, ваздух овде не треба схватити као конкретни и чулно опажљиви ваздух, већ пре као нарочито „агрегатно стање универзума“ из кога су се остала агрегатна стања издиференцирала. Чињеница да Анаксимен овде користи фразу ἀέρα ἄπειρον указује на изузетно чврсту и јасну везу са Анаксимандровим учењем, било да оно Анаксименов ἄϊρ интерпретирамо као квалитативну конкретизацију Анаксимандровог ἄπειρον, било да ово друго интерпретирамо као квантитативно одређење оног првог.

¹⁷ DK 12A9. Ове се такође може уочити суптилни прелаз из грчког поимања ἄπειρον као „неодређеног“, „неограниченог“, „неопредељеног“ и неодређеног (будући да πέραις значи „граница“, „међа“, „ограничење“, док πείρα значи „искуство“ и „опит“) ка латинском *infinitum*, који пре свега значи „бескрајно“ и „бесконачно“. У складу са овом латинском интерпретацијом, највећи број каснијих коментатора инсистирао је на „бесконачности“ као основном и квантитативном својству Анаксимандровог начела.

¹⁸ DK 13A10. Занимљиво је да Цицерон на том месту одбацује могућност да се оваква врста физичког начела прогласи за бога из простог разлога што није могуће бити бог „без икаквог облика“ (*sine ulla forma*), додајући да божанство, не само да мора имати „некакав облик“ (*modo aliqua*), већ он нужно мора бити „најлепше врсте“ (*pulcherrima specie*). Цицерон такође истиче у његово време већ саморазумљив филозофски аргумент о томе да „све што се рађа самим тим мора бити смртно“ (*non omne quod ortum sit mortalitas consequatur*). Док је први Цицеронов аргумент усмерен против „физикализације“ хеленских богова (чиме се губи њихова форма, што је управо оно што их чини

позних античких филозофа, оно што је несумњиво јесте да су они сматрали, не само да су ова рана филозофска учења имала одређену „теолошку“ компоненту, већ истовремено и да су само учење о божанском изместили из домена шароликог космогонијског плурализма и похранили га у домен јединственог начела, принципа или подмета целокупног универзума, укључујући и богове у себи.

Још једном, уколико нам ове тврдње делују натегнуто на примерима из Милетске школе, онда се оне свакако без икакве сумње могу применити на учења њиховог млађег савременика и јонског комшије Хераклита. Не само да Хераклит своје централне метафизичке појмове логоса (λόγος) и ватре (πῦρ) искључиво користи у једнини и у смислу јединственог космичког принципа,¹⁹ него се у његовим фрагментима могу пронаћи ставови који као да илуструју целокупни однос раних грчких филозофа према овим питањима. У једној од његових нарочито лаконичних изрека, Хераклит сажима своје метафизичко учење у тврдњу да је „мудро сложити се“ да „једно јесте све“ (ἐν πάντα εἶναι),²⁰ односно да један принцип и једно начело обухвата и прожима целокупну стварност. Да није реч само и искључиво о принципима физике и природним законима, сведочи нам други славни Хераклитов фрагмент у коме се помиње Једно (τὸ ἓν), а то је:

*Једно, једино мудро, хоће и неће Зевсової ἐν τὸ σοφὸν μοῦνον... οὐκ ἐθέλει καὶ
имена. ἐθέλει Ζητὸς ὄνομα.*²¹

Ова Хераклитова тврдња као да захвата сву унутрашњу напетост и амбиваленцију односа према божанству код раних јонских филозофа. Са једне стране, њихови принципи устројства природе и метафизичка начела делују као знатно примеренији прикази природе божанског од неодређених епских алегорија, са друге стране та учења до те мере одударају од традиционалног поимања божанства, да се није тешко отети утиску да су она потпуно некомпатибилна са традиционалном религијом. Утолико она „и приличе и не приличе Зевсу“. Али оно што је заједничко за све њих, јесте идеја, испрва скоро неприметна, да хеленска божанства, како год била схваћена и интерпретирана, у својој основи и извору имају јединствен космогонијски и космолошки принцип.

β) Ксенофанова критика политеизма

Италски филозоф Ксенофан заузима необичан положај међу најранијим хеленским мислиоцима. Не знамо много тога о његовом учењу, али оно што се може реконструисати на основу постојеће заоставштине наизглед знатно одудара од тематике којом су се бавили други филозофи његовог времена. Док је очигледно да је већина његових савременика на овај или онај начин располагала са аристотеловском „доколицом“ (σχολή) као предиспозицијом за бављење филозофијом, Ксенофан је по свој прилици, поред тога што је био избеглица, свој животни век провео као рапсод, путујући од града до града и живећи од извођења

боговима), други је усмерен против целокупне теогонијске традиције, и самим тим имплицира да Анаксимен ову традицију баштини.

¹⁹ Cf. DK 22B1, 2, 31, 45, 50 и 115 (λόγος), односно 22B14, 30, 31, 64a, 65-67, 76 и 90 (πῦρ).

²⁰ DK 22B50.

²¹ DK 22B32

епске поезије, коју је углавном сам састављао.²² Његова историјска појава је утолико занимљивија, уколико имамо у виду да је његова критика традиционалне религије у основи нападала и оспаравала оно што је била његова примарна професија и од чега је зарађивао за живот.²³ Истовремено, стални контакт са хеленском епском поезијом са унеколико објашњава зашто је Ксенофан за предмет новооткривеног начина филозофског промишљања стварности одабрао баш хомеровску религију, која није била непосредни предмет истраживања и критике других филозофа. То не значи да његов предмет разматрања није спадао у филозофске теме – сама чињеница да су филозофи оног времена Ксенофана сматрали за потпуно равноправног саговорника и теоријског „супарника“²⁴ сведочи да његово учење није представљало никакву „аномалију“ у корпусу ране грчке филозофије, те да су његове теме, без обзира на познати фокус раних филозофа на филозофију природе, биле потпуно легитиман предмет теоријског разматрања. А ако узмемо у обзир да чак ни филозофска учења која су најснажније била оријентисана на природословље нису губила контакт са проблематиком и терминологијом која се рађа из претфилозофских митова и теогонија,²⁵ Ксенофанова филозофија, уместо историјског куриозитета, постаја значајан показатељ дубине и обухватности домена истраживања најранијих теоријских мислилаца.

Хришћанска традиција је прилично недвосмислено прогласила Ксенофана за првог значајног теоретичара који је заступао монотеистички став.²⁶ Уопште узев, рапсод из Колофона се према религији свога времена односио крајње критично, а најкарактеристичнији елементи његове критике тицали су се теоријског одбацивања античког политеизма, и то користећи исти начин рационалног аргументовања који су јонски филозофи користили како би еманциповали физику и природне науке од митологије и епског песништва. Не рачунајући сведочанства

²² Cf. DK 21A1

²³ Немамо никаква поуздана сведочанства о томе какву је по садржају поезију Ксенофан „професионално“ изводио по италским градовима. Сведочанство Диогена Лаертија (DK 21A1) имплицира да не он био нека врста „рапсод-панкера“, који је пародирао и критиковао Хомера и Хесиода као централне песнике рапсодске традиције. Ако је то тачно, то нам да је веома занимљиву слику културне сцене Јужне Италије на прелазу VI и V века п.н.е., која имплицира да је критички дух у односу према традицији био толико распрострањен, да би такав један необичан путујући песник могао да живи од оспаравања и сатиризовања икона хеленске епске поезије. Друга могућност јесте да је Ксенофан изводио класичну високопарну епску поезију у духу Хомера и Хесиода, а да је своје критичке и сатиричне спевове изводио само пред бираном публиком. Cf. James Lesher, “Xenophanes”, енциклопедијска ставка у *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 3. јуна 2019. год.

²⁴ О овоме најбоље сведочи Хераклитова опаска да „многозналаштво не учи памети“ (πολυμαθίη νόον οὐ διδάσκει, DK 22B40), где Ефежанин Ксенофана ставља у исти кош са Хесиодом, али такође са Питагором и историчарем Хекатејем. Због чега су се ова четворица показала Хераклиту као „многозналци без памети“ није познато, али сама чињеница да је Хераклит дошао у контакт са Ксенофановом филозофијом доказује да су га његови савременици нису дисквалификовали због његове сфере интересовања.

²⁵ Капитална књига Вернера Јегера *Теолоија раних грчких филозофа* показује ове везе јонске филозофије са традиционалним теогонијским дискурсом на више места, cf. Вернер Јегер, *op. cit.*, стр. 32-35 и 101-108.

²⁶ Cf. M. J. Edwards, “Xenophanes Christianus?”, *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Vol. 32, No. 3, (јесен 1991), стр. 219-228.

доксографа и доцнијих историчара филозофије, иза Ксенофана нам је остало неколико десетина стихова која се баве питањима природе божанства и религије. Ови фрагменти могу се условно поделити на три групе, од којих све три представљају критику хеленског многобоштва, при чему прва група одбацује учења песника и митолога на основу етичких аргумената (DK 21B10-12), друга на основу епистемолошких и културолошких аргумената (B14-16, 18 и 34), док трећа представља Ксенофаново оригинално „монотеистичко учење“ (B23-26). Проблем са све три групе аргумената лежу у томе што су се на њих касније надовезивали, што Елејци, што Платон и платоничари, што ранохришћански мислиоци, и стога није тешко учитати у њих знатно више него што је филозоф намеравао да каже. Ово се пре свега тиче оцене да код Ксенофана говоримо о некаквом *моноџеизму*. Без икакве сумње, његове аргументе ће касније прихватити монотеистички мислиоци, баш као што ће његова критика иморализма и антропоморфизма хеленске митологије касније постати окосница хришћанске апологетике, али то нам и даље не даје за право да Ксенофана сматрамо монотеистом у јаком смислу. О томе нам најбоље сведочи његов славни фрагмент:

<i>Један је Бој, међу бојовима и људима</i>	εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι
<i>највећи</i>	μέγιστος,
<i>нији шелом, нији мишљу смрјницима</i>	οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὔδὲ
<i>налик.</i>	νόημα. ²⁷

Иако су каснији коментатори, са више или мање основа повезујући Ксенофана са Елејском школом,²⁸ тврдили да филозоф одбацује мноштеност богова, било изједначавајући његово учење са Парменидовим,²⁹ било комбинујући различите варијанте пресократских аргумената у прилог јединственог принципа стварности,³⁰

²⁷ DK 21B23.

²⁸ Диоген Лаертије назива Парменида „Ксенофановим учеником“ (Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρρητος Ἐλεάτης, DK 21A2), док Клеменс из Александрије саопштава да „Ксенофан из Колофона представља почетак Елејске школе“ (τῆς δὲ Ἐλεατικῆς ἀγωγῆς Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος κατάρχει, 21A8).

²⁹ Ово непосредно тврде Диоген Лаертије и Симпликије. Први тврди да је, према Ксенофану, „суштина Бога лоптастог облика“ (οὐσίαν θεοῦ σφαιροειδῆ, DK 21B1 [19]), што недвосмислено указује на Парменидово Биће. Симпликије се, слично томе, у B31 надовезује на излагање о учењима Елејске школе и повезује Ксенофаново учење са Парменидовим аргументима у прилог јединства Бића, додајући да „јединствено начело и биће које је једно и све“ (μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν... ἔν τὸ ὄν καὶ πᾶν) Ксенофан „назива Богом“ (τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης). Аутор псеудо-аристотеловског списка *De Melliso, Xenophane, Gorgia* такође на више места изједначава Ксенофановог Бога са Парменидовим Бићем (види. DK 21B28 IV, 2-3).

³⁰ Симпликије у већ цитираном DK 21B31 фразу „једно и све“ (τὸ γὰρ ἔν τούτῳ καὶ πᾶν) не наводи искључиво у смислу Парменидовог Бића, инсинуирајући, по свој прилици, на широку распрострањеност ове фразе у каснијим тумачењима раних филозофа (уп. већ поменути Хераклитов фрагмент ἔν πάντα εἶναι, 22B50). Надовезујући се на горе наведени B23, Симпликије изводи да „јединственост“ (ὄν ἕνα) Бога произилази из тога што је „од свега најјачи“ (τοῦ πάντων κράτιστον). Излазећи изван оквира Елејске филозофије, Симпликије понавља у суштини платоновски аргумент о томе да чињеница да је „Бог најјачи и најбољи од свега“ (τὸ δὲ πάντων κράτιστον καὶ ἄριστον θεός) искључује могућност постојања мноштва божанских бића (πλειόνων ὄντων), будући да „не може свакоме од њих нужно припасти власт“ (ὑπάρχειν ἀνάγκη πᾶσι τὸ κρατεῖν). Овде је нарочито занимљиво то, што, док сам Ксенофан у B23 изричито каже да је Бог „највећи од богова и људи“, што не имплицира монотеизам, већ само нову хијерархизацију политеизма, Симпликије „фалсификује Ксенофана“ претварајући „богова и људи“ (θεοῖσι καὶ

у овом цитату је очигледно да Ксенофан не сматра да његов „један Бог“ искључује постојање мноштва „богова“, већ само да то мноштво као такво (1) не може бити врховни принцип устројства стварности, и (2) не може одговарати представама које о њему имају људи.

Ксенофан стога не представља истинског и доследног монотеисту, већ искључиво *критичара политеизма* из перспективе филозофске аргументације. Он не одбацује мноштвеност богова *per se*, али уводи у хеленску религију монистичка начела ране грчке филозофије. Са становишта теологије и метафизике, његов „један бог“ представља само једну доследну, филозофски утемељену слику Хомеровог и Хесиодовог Зевса, који „сав види, сав мисли, сав чује“,³¹ и који „издалека без напора снагом ума све покреће“.³² Ово божанство, у складу са Ксенофановим исмевањем антропоморфизма, искључује било какву сличност са људима, како у погледу људских мана и непочинства,³³ тако и у смислу било каквог другог наликовања,³⁴ укључујући и *креишање* као само још један вид антропоморфизма. Ксенофанов Бог је тако „непокренут“ (κινούμενος οὐδέν), а „ићи овамо-онамо му не приличи“ (οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ).³⁵ Ипак, иако ни у једном од ових оригиналних фрагмената нема аргумената против мноштвености божанстава, слика божанства која се добије након што се на традиционални пантеон примени ова „Ксенофанова оштрица“ постаје толико апстрактна и до те мере непропознатљива, да она суштински подрива целокупну дотадашњу хеленску религију, и поставља плодно тло за одбацивање чак и њених најсаморазумљивијих претпоставки, укључујући и ону о постојању мноштва богова. Тај додатни корак, како се чини, неће бити начињен још вековима после Ксенофана, али су већ његови наследници из Елејске школе, можда нехотично, омогућили све неопходне аргументе да би се тај последњи корак према филозофском монотеизму начинио.

γ) Елејска аргументација у прилог јединства бића

Веза елејске филозофије са филозофском „теологијом“ и теоријским разматрањем појма божанства и традиционалне религије само је посредна, али њен утицај на ову област филозофског и теоријског разматрања је огроман. Иако су се Парменид,

ἀνθρώποισι) у „свих“ (πάντων). Ово „свих“ се у хеленском језику истовремено значи и „свега“, што чини додатни отклон од Ксенофановог „ревидираног политеизма“ ка ранохришћанском монотеизму.

³¹ DK 21B24, οὐλος ὀραῖ, οὐλος δὲ νοεῖ, οὐλος δὲ τ' ἀκούει. Занимљиво је да Ксенофан овде не говори да Бог „све види“ (ὄλα ὀραῖ), већ да „сав види“ (οὐλος ὀραῖ) Овде су каснији интерпретатори οὐλος схватили у контексту Парменидових аргумената, као показатељ да је Ксенофанов Бог „посвуда прожет самим собом“, те стога више представља елејско Биће него, божанство у традиционалном смислу. Са друге стране, ова опаска се може тицати искључиво Ксенофанове критике традиционалних богова, од којих се могло „сакрити“, или којима се могло „радити иза леђа“, „док спавају“ и сл.

³² DK 21B25, ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει. При томе νόου φρενὶ овде дословно значи „разумом ума“, или „срцем ума“. Cf. Хераклитов фрагмент DK 22B104 „какав је њихов ум или разум“ (τίς αὐτῶν νόος ἢ φρήν;).

³³ DK 21B11-12.

³⁴ DK 21B12-16. У B12 Ксенофан експлицитно искључује наликовање богова људима „гласом и стасом“ (φωνήν τε δέμας). Овде се јасно виде границе Ксенофанове критике политеизма – он одбацује политеистичку *форму* богова, али не одбацује саму њихову мноштвеност.

³⁵ DK 21B26.

Зенон и Мелис, уз извесне екскурсе у физику, махом бавили класичним онтолошким питањима, њихови закључци и тезе имали су огроман утицај на теолошка промишљања каснијих филозофа. О овоме нам делимично сведоче коментатори Ксенофана, који његовог „једног Бога“ интерпретирају по „елејском кључу“,³⁶ а делимично и сами Платон и Аристотел, који на више места у сопственим списима о религији понављају Парменидове аргументе, ако се већ не позивају непосредно на њега као на извор. Елејска аргументација поставила је логично-методолошко-терминолошки стандард за свако будуће промишљање онтолошких и метафизичких проблема, и, мада Парменидови ставови нису нашироко прихваћени међу другим филозофима, њихова учења веома озбиљно су узимала његове ставове у обзир, и то, како се чини, понајвише управо по питању Бога и највиших, дожанских ентитета. Парменид је монистичку парадигму у филозофији довео до савршенства, и нераздвојиво је повезао са групом атрибута који су се до тада традиционално приписивала дожанству – попут придева „ненастало“ (ἀγένητον), „непропадљиво“ (ἀνώλεθρόν) или „дескрајно“ (ἀτέλεστον).³⁷ Након Парменида, свако ко је било ком онтолошком ентитету приписивао неки од ових, или њима сличних атрибута, нужно је морао да им придода и друге, „парменидовске“ атрибуте, попут „једног“ (ἕν), „целовитог“ (οὔλον) и „непокретног“ (ἀκίνητον).³⁸ Каснији филозофи ће ове појмове скоро увек истовремено приписивати својим дожанским ентитетима, било да су у питању Платонове εἶδη, или Аристотелов ἀκίνητον κινούν. И док ће неки други атрибути варирати од случаја до случаја, атрибут „један и јединствен“ (ἕν) постаће безмало незаобилазан.

Овде свакако треба нагласити да у Парменидовом случају³⁹, баш као у случају Ксенофана, овај радикални онтолошки монизам и даље не имплицира никакав монотеизам. Штавише, Парменидова поема је препуна елемената из традиционалне епске поезија, и постоје јаке индикације да ови елементи (баш као сам избор хексаметра као начина да се саопшти „истинито учење“) нису случајни, нити представљају пуки украс.⁴⁰ Пре свега, овим епским и митолошки елементима обилује пролог поеме, где се, поред тајанствене Богиње (θεά), која представља наратора, појављује низ дожанских и демонских бића (Хелијаде, Ноћ и Дан, Правда, као и неименоване δαίμονες, који су филозофа повеле на описано духовно путовање).⁴¹ Међутим, ови митски елементи никако нису ограничени искључиво

³⁶ Види горе напомену 29 на стр. 30 овог рада.

³⁷ DK 28B7-8, стихови 3-4. Cf. Вернер Јегер, „Парменидова мистерија бића“, *op. cit.*, стр 83-94.

³⁸ DK 28B7-8, стихови 4-6, 20-27 и 37-38.

³⁹ Елејску школу у даљем разматрању изједначавамо са Парменидовим учењем, будући да у сачуваним Зеноновим и Мелисовим фрагментима нема религијске, нити теолошке тематике. Да ли се она може по импликацији пренети са Парменида на ове филозофе је под знаком питања, мада нема индикација да су њихова учења значајно одступала од ставова њиховог учитеља. Cf. Бранко Павловић, *Пресокрајска мисао*, „Плато“, Београд, 1997., стр. 173-177 и 187-195.

⁴⁰ Cf. Edwin D. Floyd, „Why Parmenides Wrote in Verse“, *Ancient Philosophy*, Vol. 12, No. 2 (јесен 1992.), стр. 251-265.

⁴¹ DK 28B1, стихови 3, 8-14 и 22-25. Велики број преводилаца ове δαίμονες из DK 28B1 (3) преводи као „богиње“, док Барнет указује да се под овим појмом мисли на Богињу којој се упутио аутор (Џон Барнет, *op. cit.*, стр. 208), мада овакав превод има мало основа у структури изворног стиха (ἐπεὶ μ' ἐς ὀδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δαίμονες), где је очигледно реч о множини. Да је доиста реч о

на пролог. Штавише, у кључним фрагментима В7 и В8 не само да се појављују бића из традиционалног митолошког и метафизичког корпуса, већ она чак, наизглед, ступају у интеракцију са Бићем и утврђују његову нужну структуру и особине. У овом дужем исечку из Парменидове поеме помињу се три традиционална божанства – Правда (Δίκη), Нужност (Ανάγκη) и Суђаја (Μοῖρα), и све три на неки начин учествују у „обликовању“ и „детерминисању“ Бића. Правда тако не „попушта негве“ (χαλάσσα πάδησις) да Бићу „не допусти пропасти“ (οὐτ’ ἄλλυθαι ἀνήκε),⁴² Нужност га „спутаног држи“ (πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει) како се не би могло кретати, нити бити безгранично,⁴³ а Суђаја га је такође „спутала“ (ἐπέδησεν) како би било „целовито и непокретно“ (οὔλον ἀκίνητόν).⁴⁴

Веома је занимљиво да сва три божанства постоје и код Хомера и Хесиода, где играју улогу веома сличну оној коју им овде приписује Парменид. Наиме, у традиционалној митологији није реч о антропоморфним божанствима класичног олимпског пантеона, већ управо о космичким божанствима, која детерминишу (тј. „спутавају“ и „вежу“) олимпске богове на веома сличан начин на који овде детерминишу Парменидово биће.⁴⁵ Да ствар буде још занимљивија, у прологу поеме Парменид помиње да Правда држи „двоструки засун“ (κλιῖδας ἀμοιβούς) „двери Дана и Ноћи“ (πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἠματός),⁴⁶ док приликом каснијег излагања тзв. „пута мњења смртника“ он наглашава да Нужност такође „води“ (ἄγουσα), „спутава“ (ἐπέδησεν) и „држи границе“ (πείρατ’ ἔχειν) Сунца, Месеца и звезда.⁴⁷ Без икакве сумње, улога ових божанских космичких сила код Парменида веома наликује на улогу појмова „правде“ (δίκη), „неправде“ (ἀδικία) и „нужности“ (τὸ χρεών) из Анаксимандровог фрагмента,⁴⁸ док је она потпуно идентична као у оном Хераклитовом фрагменту, где он тврди да „Сунце неће прекорачити меру, јер ће га у супротном ухватити Ериније, помоћнице Правде“.⁴⁹

Парменидов однос према појму божанства и трансцендентног био је стога двојак, и при томе у оба случаја прећутан и можда чак несвестан. Инсистирајући на строгом, онтолошки и логички утемељеном монизму у својој теорији Бића, Парменид је поставио правила за свако будуће разумевање, не само Бога, већ било

божанствима женског рода указује партицип ἄγουσαι („водеће ме“). Могуће да је забуна изазвана преписивачком непрецизношћу, будући да у првом издању Дилсове збирке уместо δαίμονες стоји δαίμονος, што Дилс, као и Барнет, повезује са ὁδόν и преводи са *Weg der Göttin* (Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster band, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1906., стр. 114).

⁴² DK 28B1, стих 14.

⁴³ DK 28B1, стихови 26-33.

⁴⁴ DK 28B1, стихови 37-38.

⁴⁵ Cf. H. S. Versnel, “The gods: divine justice or divine arbitrariness?”, *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Brill, Leiden, 2011., стр. 151-237; такође Alison Clare Green, “Ανάγκη in Parmenides”, *The Concept of Ananke in Greek Literature before 400 BCE*, doctoral thesis, University of Exeter, 2012., интернет издање објављено на станици универзитета ORE.Exeter.ac.uk, стр. 153-161.

⁴⁶ DK 28B1, стихови 11-14.

⁴⁷ DK 28B10.

⁴⁸ DK 12B1. Треба подвући да се ови појмови код Анаксимандра уобичајено не деификују, али исто тако они нису увек деификовани ни код Хомера и Хесиода, па се стога са великом вероватноћом може претпоставити да је реч о истом контексту.

⁴⁹ DK 22B94, ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ερινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. За разлику од претходног Анаксимандровог цитата, овде нема сумње да Хераклит ставља стара космичка божанства у контекст неумитних закона физике.

ког метафизичког ентитета који ће се у било ком контексту означити као „божански“. Баш као што би постојање једног или више бића имплицирало њихову разлику у виду немогућег и незамисливог „небића“, тако би идеја двоје или више (врховних) божанстава имплицирала њихово међусобно ограничавање, а ограничавање представља својеврсно негирање божанског савршенства и суперлативности. Истовремено, потпуно игноришући сопствене монотеистичке импликације Парменид је слободно наставио да користи имена, појмове и симболе из традиционалног митолошког пантеона и да наставља традицију која се очигледно зачала већ у филозофији природе, а која је подразумевала да су се апстрактна космичка божанства задржавала као назив за оне космичке силе које још увек нису биле јасно одређене или теоријски промишљене. При томе, по свој прилици, није била реч о некаквом пуком „позајмљивању имена“, иако се у неким случајевима може говорити и о томе, већ о преузимању космичких сила из митологије у мање-више неизмењеном смислу и са неизмењеним атрибутима и метафизичким импликацијама.⁵⁰ Ово двојство између јасних филозофских (монотеистичких) импликација и прећутних традиционалних (политеистичких) парадигми наставиће да се провлачи кроз целу класичну хеленску филозофију, и у практично неизмењеном облику ћемо га затећи код Платона.

б) Монистичка аргументација у модификацијама традиционалне религије пре Платона

Монистички закључци и монотеистичке импликације у класичној филозофији нису представљале изгредни куриозитет, већ легитимну расправу – једну од бројних које су се водиле међу мислиоцима оног времена, и која је имала своје реперкусије, како на поглед на свет нових генерација филозофа, тако, постепено, и на поглед на свет хеленске цивилизације уопште. Парменидове, Хераклитове и Ксенофанове аргументе можемо препознати у низу каснијих филозофских учења од Емпедокла и Анаксагоре, преко софиста, па све до Сократа, Платона и Аристотела. За све то време, традиционална божанства нису ишчезавала из њихове филозофије, и често су искрсавала на неочекиваним местима, улазећи у стални конфликт и напетост са новооткривеним начелима онтологије и логике, која су прописивала јасне оквире у које божанство нужно мора да се похрани. Сваки теолошки релевантан аспект учења неког филозофа пре Платона налазио се негде између ових двају парадигми – условно говорећи „филозофско-редукционистичке“ и „традиционално-митолошке“.

И док је Емпедокле своја четири корена изједначавао са боговима преузетих из свехеленског, и чак локалног сицилијанског пантеона,⁵¹ он је истовремено уздизао своје филозофске принципе љубави и мржње до статуса божанских космичких сила које излазе из оквира традиционалне религије.⁵² Анаксагора се прославио својом

⁵⁰ Cf. Вернер Јегер, *op. cit.* стр. 53-65.

⁵¹ Cf. DK 31B6.

⁵² Cf. DK 31B17. Уп. одељак “Roots and forces” у K. Scarlett Kingsley and Richard Parry, “Empedocles”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 7. априла 2020. год.

богохулном изјавом да је „Сунце само ужарени камен“,⁵³ али је истовремено конституисао свој појам Ума по истим критеријумима које је Ксенофан примењивао за свога Бога, Парменид за своје Биће, а Хераклит за свој Логос.⁵⁴ Филозофска учења довела су преко софистичког покрета до циничног Критијиног атеизма⁵⁵ и до различитих облика античког агностицизма,⁵⁶ али истовремено до преласка Ксенофанове критике културног релативизма и антропоморфизма у религији у домен широке хеленске културе.

Ова тенденција није уочљива само међу филозофима, већ се почиње одражавати и на друге аспекте хеленске културе. Већ у Есхиловој трагедији можемо осетити једну уметничку нелагоду у односу према боговима, који су код Хомера и Хесиода неприкосновени. Есхилев приказ Зевса у *Окованом Промејеју* више приличи филозофској или историјској критици тираније, него једном побожном делу писаном у славу врховног божанства.⁵⁷ Његова *Оресџија* представља значајно сведочанство о постепеном померању ауторитета божанства из сфере неприкосновеног песничког сведочанства у сферу строго канонизоване, али ипак човеку прилагодљиве сфере „закона државе“.⁵⁸ Овај процес трансфера ауторитета са религије и култа на закон и држави одговара познатој софистичкој тези о превладавању φύσις од стране νόμος, при чему богови песника, супротно нашим савременим интуицијама, из недвосмисленог статуса „космичких и природних сила“ постепено прелазе у област разматрања етике, права и друштвене теорије. Баш као што неприкосновеност божанског ауторитета из епске поезије уступа пред неминовношћу и нужношћу новооткривених закона природе и космоса, тако се обичајносни морал заснован на том ауторитету помера у смеру позитивног права и државне законске праксе. На тај начин олимписки богови од покровитеља морала и права постају штићеници државе и закона, који прописују на који се начин они морају славити и поштовати, и на који начин држава и друштво морају да бране њихов „образ и част“.

⁵³ Cf. DK 59A1 (12), такође A18, 80, 86, 86a, 88-89. Занимљиво је да је овај став, за нашу цивилизацију толико саморазумљив, био толико радикалан у античко време, да су га и Сократ, и Платон, и Аристотел отворено порицали, и заступали знатно блаже интерпретације небеских тела које су, макар номинално, чувале њихову „божанску природу“, о чему ће још бити речи у овом истраживању.

⁵⁴ Cf. DK 59B12-14.

⁵⁵ Овде пре свега треба поменути Критијину сатирску поему *Сизиф*, где се богови проглашавају за политичку манипулацију и измишљотину „мудрих властодржаца“ у циљу застрашивања обичног народа и успостављања принципа етике и закона. Cf. DK 88B25. Упореди такође став Метродора из Лампсака, који је инсистирао да се Хомерови богови могу интерпретирати искључиво у алегоријском кључу, инсистирајући да су традиционални богови „само испоставе природе и сплетови елемената“ (φύσεως δὲ ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις, DK 61A3).

⁵⁶ Cf. DK 67A1 и 28, 68A49 и 58, B112, 175, 199 и 234.

⁵⁷ Cf. Aesch. PV, 49-50, 129-152.

⁵⁸ Cf. X. D. Ф. Кито, *op. cit.*, стр. 88-90.

III. Два начина приступа појму божанског код Платона

α) Међашко место Платона у историји хеленске религије

Напетост између новооткривених филозофских увида у природу божанства и божанских ентитета и традиционалних назора о боговима из епске поезије и митологије, која се могла уочити у пресократској филозофији, досеже свој врхунац у Платоновој филозофији. Баш као што Платонова филозофија представља први класични покушај да се обухвате и обједине унутар једне и јединствене теорије различите теоријске парадигме ранијих мислилаца, и да се на истим теоријским основама промишљају различити домени теоријског истраживања (попут физике, онтологије, психологије, политике и етике), тако она и на плану разматрања божанства покушава да ухвати све појединачне нити које су на ову тему распредали припадници различитих филозофских школа и теоријских парадигми. За разлику од Аристотела, који се овом тематиком бави из оквира већ разрађене научне методологије и стручне филозофске терминологије,¹ за Платона питање Бога, богова, и божанства уопште представља отворен филозофски проблем, утолико већи, уколико претпоставке бесмртних и непропадљивих бића и ентитета у најразличитијим формама и облицима представљају незаобилазне делове Атињанинове филозофије. При томе Платон, суочавајући се са овим проблемима, у различитим ситуацијама иступа са различитим решењима, која некада изгледају као да се међусобно искључују, некада изгледају као да су међусобно компатибилна, а некада као да немају никаквих додирних тачака.

Платон је, као традиционалиста у двоструком смислу – као атински грађанин и аристократа, и као хеленски филозоф и мислилац – веома рано у својој филозофији наишао на проблем напетости између новооткривеног и традиционалног схватања божанства који тако очигледно еманира из очуваних фрагмената пресократоваца, и током целе своје филозофске каријере настојао да крмани својом филозофијом између ове две крајности као Одисеј између Сциле и Харибде. Притом је са једне стране вребала њему неприхватљива, етички спорна, епистемолошки и онтолошки неутемељена и филозофски неиспитана митопоетска религија, иначе и те како присутна у његовим бројним митовима, а са друге стране – „обездушена“, редукционистичка и физикалистичка парадигма божанског као апстракције или универзалије, само на корак од софистичког релативизма, сцијентистичког агностицизма, или чак аморалистичког атеизма.

¹ Наравно, далеко од тога да ја Стагиранин успео да формира некакве „коначне судове“ по питању богова и божанства, али његова употреба појмова $\acute{\omicron}$ θεός и τὸ θεῖον јесте, као и у случају већине његових филозофских термина, систематичнија и недвосмисленија. При томе Аристотел отворено избегава разматрања о боговима религије, сматрајући их, по свој прилици, предметом којим филозофија не би требало да се бави, док је његова употреба појма „божанско“, као и атрибута који уобичајено иду уз њега, изразито доследна и схематична. Најзад, његов славни појам „непокретног покретача“ (τὸ ἀκίνητον κινεῖν) знатно је чвршће теоријски интегрисан у његову метафизику, него што је Платоновов Градитељ (ὁ Δημιουργός) интегрисан у позну Платонову онтологију и теорију идеја. Cf. R. Michael Olson, “Aristotle on God: Divine *Nous* as Unmoved Mover”, in Jeanine Diller, Asa Kasher (eds), *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Springer, Dordrecht, 2013, стр. 101-109., такође Thomas Miller Forsyth, “Aristotle's Concept of God as Final Cause”, *Philosophy*, Vol. 22, No. 82 (јул 1947.), стр. 112-123.

Платонова дилема између ове две „идеолошке парадигме“² његовог времена може се са лакоћом транспоновати на дилему између теолошког монизма и плурализма, односно, још заостреније, између *моноџеизма*, који произилази из у оно време нових филозофских истраживања и теоријских ставова, и *полиџеизма*, који је тада још увек представљао окосницу хеленске религиозности. Довољно је и овлашно познавање Платонове филозофије да би се запазило да су његовој филозофији присутни елементи и једног и другог. Без уласка у дубље разматрање његових дијалога, довољно је сетити се једног и јединственог Демијурга (ὁ Δημιουργός, „Градитељ“) свемира из дијалога *Тимај*³ и раскошних есхатолошких митова из *Федона*, *Федра* или *Државе*,⁴ да би било очигледно да у његовој филозофији и нова филозофска, и стара песничка божанства играју изузетно важне улоге. Питање је, међутим, *које* су то улоге, да ли су оне заиста међусобно компатибилне или се међусобно искључују, и у коликој мери од њиховог садржаја зависи Платоново учење у целини. Ово питање се може поставити на прозаичнији начин: *шта ће Платону традиционални бојови хеленске религије и ејске џезије?* Одакле произилази његова потреба да их (мање или више измењене или неизмењене) задржи у оквирима своје филозофије, поготово ако имамо на уму колико је Атињанин жестоко и бескомпромисно критиковао традицију епске и трагичке поезије?⁵

β) Две историјске парадигме у приступу Платоновој филозофији

Пре него што се приступи разматрању ових питања унутар оквира Платонове филозофије, потребно је размотрити херменеутички контекст унутар кога се ова тематика налази. Платонова и Аристотелова филозофија без сумње представљају најбоље очувану теоријску заоставштину класичне антике, и за мало које филозофско учење из безмало целе историје филозофије се може рећи да је „познатије“ и „препознатљивије“. Ноторна чињеница да је „историја светске филозофије написана на маргинама Платонове *Државе*“⁶ не значи да оно што се налази у Платоновим делима нужно мора да нам буде непосредно разумљиво. Штавише, свеprisутност Платонове мисли у савременим филозофским и теолошким теоријама и терминологији, импрегнираност самих савремених језика „платонистичким интуицијама“⁷, нужно нас нагони да Атињаниновој мисли приступамо из неког конкретног контекста, и унутар оквира неког конкретног „хоризонта разумевања“. Ствар постаје утолико сложенија, ако се бавимо питањем Бога и божанског, будући да нас „платонистичка религијска традиција“ наше сопствене цивилизације, као и сам наш језик, често наводе на криви траг. Направити неопходну дистанцу од различитих савремених „платонизама“ како би

² Идеолошке, јер је избор између ових парадигми излазио је из оквира филозофије у целини и тицао се устројства друштва као таквог, његовог система вредности и аксиологије. Cf. Игорј Евгеньевич Суриков, *ibid.*

³ Cf. Pl. *Ti.* 27c-29d.

⁴ Cf. Pl. *Phd.* 107c-115b, *Phdr.* 247a-250c, *Resp.* 614b-621d.

⁵ Cf. Pl. *Resp.* 377a-398b, 595a-608c.

⁶ „Најсигурнија опште одређење европске филозофске традиције јесте да се она састоји из низа футнота на Платона“, cf. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, New York, 1979, стр. 39.

⁷ Cf. Mark Balaguer, „Platonism in Metaphysics“, енциклопедијска ставка у *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 9. марта 2016. год.

се могло приступити *самом Платону* није нимало једноставан задатак, и стога је неопходно имати јасне представе о увреженим представама о Платоновој филозофији које у наше време делују саморазумљиво, али које не одговарају у потпуности самим текстовима Платонових дијалога.

Без обзира на чињеницу да је у досадашњој историји филозофије вероватно било онолико школа интерпретације Платона колико је било филозофских школа уопште, уколико се фокусирамо на питање Атињаниновог односа према божанству, можемо говорити о две релевантне историографске парадигме. Прву парадигму можемо назвати *хришћанском*, и она се заснива на две хиљаде година хришћанских коментара и интерпретација Платона, другу условно можемо назвати *секуларном*, и она у значајној мери представља реакцију низа секуларних европских мислилаца најразличитијих епоха (од ренесансе, преко модерног рационализма и просветитељства до савременог позитивизма и марксизма) на вишевековни „монопол“ хришћанских мислилаца над Платоном и његовом мишљу. Док прва парадигма инсистира на дубинској религиозности и религиозној моралности Атињанинових дијалога, друга се интересује за развој његове метафизике и етике независно од било каквог уплитања традиционалне религије. Прва парадигма посматра Платона као античког утемељитеља хришћанске теологије, апологету „филозофског монотеизма“ и својеврсног „протохришћанина“, друга га посматра као онтолога и метафизичара чији су ставови довољно пагански да би се суштински разликовали од позиција касније хришћанске патристике, али не толико пагански, да би на релевантан начин зависили од религијских учења и пракси његовог времена. Прва парадигма инсистира на Платоновом Богу-Демјургу као античком наслућивању хришћанског Бога-Оца, друга инсистира на платоновским идејама као примарном (или чак једином) стварном носиоцу „божанских“ атрибута унутар његове филозофије. Обе ове теоријске парадигме остале су изузетно утицајне све до дана данашњег, обе се фокусирају на конкретне аспекте Платоновог учења, и обе игноришу елементе политеистичке, тј. „паганске“ религије у његовим списима, ограничавајући Атињанинов однос према њој на његову познату критику Хомера и Хесиода.⁸ Обе ове парадигме потребно је узети у обзир, а затим ставити у заграде, уколико се претендује на било какав облик целовите интерпретације проблема божанства у Платоновој филозофији.

γ) Хришћанска парадигма – Платонова филозофија као протохришћанство
Практично цела историја интерпретације Платоновог филозофског дела може се посматрати као историја реапроприације Платонове филозофије из перспектива различитих монотеистичких религија. Нажалост, нису нам познате реакције свештеника и законодаваца у Атини на Платоново теолошко реформаторство, тим пре што је врло вероватно да су ова политички деликатна разматрања, за разлику од Сократових јавних пропитивања суграђана по атинским трговима, била

⁸ Мисли се, наравно, на познате пасаже против епских и трагичких песника из II, III и X књиге *Државе*, cf. Pl. *Resp.* 377a-398b, 595a-608c.

затворена *intra muros* атинске Академије.⁹ Али како су се платонистичке теорије и терминологија ширили међу филозофским школама и образованим заједницама хеленистичког Медитерана, тако су на њих реаговале и религијске заједнице, које су одувек филозофију посматрале са подозрењем и као „нелојалну конкуренцију“ на етичком плану. Први значајан покушај реапроприације Платона из перспективе једне монотеистичке религије представља учење Филона Александријског, који је настојао да платоновску метафизику и онтологију помири са учењем хебрејске Библије.¹⁰ Филонове интерпретације Платона, баш као и различите врсте „платонизма“ и „академизма“ које су биле у оптицају на размеђу Старе и Нове ере, оствариле су огроман утицај на ранохришћанску патристику, а преко ње и на рану схоластику.¹¹ Штавише, без много претеривања, целокупна историја ранохришћанске и средњевековне филозофије може се означити као „платонистичка“ све до појаве схоластичког номинализма и поновног откривања Аристотелових списа преко арапских коментатора.¹² Отворено платонистички ставови довели су до проглашавања једног дела Оригенових списа за јерес,¹³ а платонистички утицај је недвосмислен и код великих црквених отаца као што су Псеудо-Дионисије Ареопагит, Максим Исповедник, Григорије Ниски и Јован Дамаскин,¹⁴ као и код низа других. Истовремено, употреба Платоновог језика и терминологије у делима ових утицајних хришћанских аутора нужно је повратно детерминисала и саму Платонову филозофију у очима њихових настављача и ученика, што је довело до тога да се она посматра у потпуно хришћанском кључу. Сам Платон је, у зависности од контекста, имао статус „протохришћанина“ и незваничног „учитеља вере“, и само је његово физичко одсуство у хришћанским светим списима спречило да му се придода статус безмало једнак старозаветним пророцима.¹⁵

Хришћански поглед на Платонову филозофију био је примарно детерминисан дијалогом *Тимај*, који је у позној антици истицан у први план као Атињаниново коначно и најважније дело, док су остали дијалози добрим делом занемаривани.¹⁶ Хришћански мислиоци су без много двоумљења у Платоновом Богу-Градитељу (ὁ θεοποιεῦός) препознали монотеистичког врховног Бога на коме се темељила и њихова религија, док је Платонова критика епске и трагичке поезије, као и његов отпор према миметичкој уметности, интерпретиран у контексту хришћанског

⁹ Cf. Ирина Деретић, „Спор око Платоновог ненаписаног учења“, *Лојос, Плајџон, Аписџојел – Плајџонова и Аписџојелова концепција лојоса*, Плато, Београд, 2009., стр. 179-194.

¹⁰ Cf. Carlos Lévy, “Philo of Alexandria”, енциклопедијска ставка у *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на [Plato.Stanford.edu](https://plato.stanford.edu), објављена 5. фебруара 2018. год.

¹¹ Cf. Paul Ciholas, “Plato: The Attic Moses? Some Patristic Reactions to Platonic Philosophy”, *The Classical World*, Vol. 72, No. 4 (децембар 1978. – јануар 1979. год.), стр. 217-225.

¹² Cf. Етјен Жилсон, „Биланс средњевековне мисли“, *Филозофија у Средњем веку*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1997., стр. 630-637.

¹³ Cf. Harriet Baber, “Origen, radical biblical scholar”, *The Guardian*, интернет издање на [TheGuardian.com](https://www.theguardian.com), објављено 10. јуна 2010. год.

¹⁴ Cf. Етјен Жилсон, „Грчки оци и филозофија“, *op. cit.*, стр. 12-77.

¹⁵ Cf. Александр Г. Дугин, «Христианство и платонизм: выяснение пропорций», *Материалы Международной конференции по традиционализму «Against Post-Modern World»*, Том 3, Евразийское движение, Москва, 2012, интернет издање на [Platonism.ru](https://platonism.ru), приступљено у августу 2020. год.

¹⁶ Cf. Anna Somfai, “The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 65 (2002), стр. 1-21.

одбацивања идолатрије.¹⁷ При томе не треба заборавити да су платоновски појмови идеје (τὸ εἶδος) и душе (ἡ ψυχή), баш као и његова подела стварности на видљиву (ὄρατόν) и умску (νοητόν) послужила као основ за хришћанску метафизику и психологију, укључујући и поделу стварности на Царство земаљско и Царство Небеско. Овај утицај је, међутим, имао и повратну спрегу, па се читав низ Платанових учења почео интерпретирати у складу са доцнијим хришћанским матрицама, чија се анахроност и неадекватност у тумачењу касичне античке филозофије често није ни примећивала.

Ова хришћанска перспектива нарочито је контаминирала наше схватање Платоновог Демијурга, који се у нашој христијанизованој визији по правилу замишља као „спољашњи творац“ стварности уместо њеног саставног дела, који се повинује законима логике и природе. Истовремено, однос Демијурга и његових парадигми (тј. идеја) у хришћанској интерпретацији подразумева надређеност божанства идејама, што снажно имплицира популарну тезу о идејама као онтолошким ентитетима похрањеним у дух Божји (*in mente Dei*), док је у самом тексту дијалога овај Бог очигледно подређен парадигмама и идејама по којима гради физичку структуру свемира. Хришћанско читање Платона (и то чак не Платона у целини, већ искључиво *Тимаја*) створило је неправилну представу о томе да је Платонова филозофија била „на корак од хришћанства“, а сам Атињанин безмало „монотеиста“.¹⁸ Истовремено, његово упорно и доследно позивање на традиционалне хеленске богове (не само у другим дијалозима, већ и у самом *Тимају*) је игнорисано, интерпретирано било као одлика Платоновог књижевног дара и алегоријског начина изражавања, било као сентиментална слабост филозофа према државним боговима свога града и темељним носиоцима хеленске културе.¹⁹

б) Секуларна парадигма – Платонова онтологија без Платонове теологије

Када је у средњовековну схоластику поново уведен корпус Аристотелових дела, пре свега захваљујући арапским коментаторима,²⁰ проблем универзалија и хришћански платонизам потиснути су у други план. Истовремено, са развојем природних наука и нове научне методе у ренесансном периоду, Платонов *Тимај* постепено је изгубио ауторитет управо на оном плану на коме је био неприкосновен – у астрономији. Док је Платонов „монотеизам“ у овом дијалогу прихватан уз извесне „поетске слободе“, сматрало се да је његов најзначајнији допринос лежи управо у његовим учењима из астрономије и физике. Тај став је,

¹⁷ Cf. Никола Танасић, „Идеја, икона, идол – Платонова филозофија и ликовне уметности“, *Уметност и истина*, зборник радова, Естетичко друштво Србије, Београд, 2009., стр. 99-119. Такође, није на одмет напоменути да је хришћанска уметничка пракса писања и поштовања икона утемељена на естетичким критеријума који такође воде директно порекло из Платонове филозофије. Cf. Никола Танасић, „Икона између епистемичког принципа и парадигме уметничког дела“, *Утицај естетике на уметност*, Естетичко друштво Србије, Београд, 2010, стр. 179-200.

¹⁸ Cf. Jan Opsomer, “To Find the Maker and Father – Proclus’ exegesis of Plato *Tim.* 28c3-5”, *Études platoniciennes* 2/2006, интернет издање на Journals.OpenEdition/Etu.desPlatoniciens, објављено 11. августа 2016. год.

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ Cf. Етјен Жилсон, „Грчко-арапски утицај у XIII столећу и оснивање универзитета“, *op. cit.*, стр. 317-335.

међутим, оспорен са постепеним ступањем на сцену хелиоцентричне астрономије, баш као што је Аристотелов „Непокренути Покретач“ постепено изгубио Платоновог Демијурга са европске схоластичке сцене. Стога није изненађење да је изненадно поновно откривање практично целог корпуса Платонових списа након егзодуса византијске интелигенције из Цариграда и малоазијских културних центара²¹ за ренесансну интелигенцију Европе представљала својеврсан пандан откривењу Аристотелових списа за схоластике пар векова раније. И ништа мање не изненађује, што су они у Платоновој филозофији, потиснутој „званичним аристотелизмом“ Цркве и универзитетa, тражили управо оне елементе који су њих занимали, а који су по правилу падали изван оквира интересовања званичне хришћанске науке. На тај начин се је обновљено интересовање за Платонову *Државу* и питања слободе и моралне државне управе, укључујући ту и тематику морала и врлине изван доминантног религијског наратива, као што је обновљено интересовање за платоновску психологију.²² Међутим, Платоново учење о Богу је у великој мери занемарено, будући да се сматрало да је хришћанска традиција по том питању већ искористила све што је било занимљиво.

Како је ренесансна и модерна наука напредовала, и како се све више еманциповала од утицаја Цркве и њених званичних догми, тако је и њено интересовање за античку хеленску филозофију све више померало фокус према њеним секуларним, „чистим“ метафизичким и онтолошким елементима, без залажења у питања која су, Аристотеловим (или Платоновим) речником, означена „теолошким“.²³ Ова „дехристијанизација“ античке заоставштине имала је знатно различите последице у ренесансној и нововековној *уметности*, где је довела до једне раскошне и живе „репаганизације“ европске културе, и у ренесансној и нововековној *филозофији и науци*, где је започела тренд активне секуларизације, сцијентизације и редукционизма који још увек траје.²⁴ Ова парадигма „чишћења“, или у најмању руку „стављања у заграде“ религијских и митолошких елемената античке филозофије наишла је на нарочито плодно тло у интерпретацијама пресократске филозофије,²⁵ а значајно је модификовала нововековно и савремено виђење Платонове филозофије. У складу са њом, Платонове εἶδη суштински постају једино место где се у његовој метафизици могу легитимно применити божански атрибути. Према овој интерпретацији, у Платоновој космологији идеје преузимају на себе улогу Хомерових и Хесиодових богова и управо представљају филозофско чишћење религијских идеала од антропоморфизама и неприличности, какве је критиковао Ксенофан, а какве Платон помиње на више места, пре свега у *Држави*. На тај начин платоновски „Свет Идеја“ постаје својеврсни „сурогат Олимп“, који у себи садржи

²¹ Cf. Jonathan Harris, „Plato, Byzantium and the Italian Renaissance“, *Scottish Association of Teachers of History: History Teaching Review Year Book*, Vol.19 (2006), стр. 11-16.

²² *Ibid.*

²³ Још један упечатљив пример читавања савремене перспективе у античку терминологију јесте појам „теологије“, који данашњи филозофи, једнако колико и филозофи ренесансног и модерног периода, и даље саморазумљиво изједначају са хришћанском догматском теологијом, иако је такво изједначавање само по себи бесмислено.

²⁴ Cf. Василий В. Соколов, «Итальянские гуманисты XIV-XV веков, антисхоластический характер их мировоззрения и деятельности», *Европейская философия XIV-XV веков*, Высшая школа, Москва, 1984., стр. 14-34.

²⁵ Cf. Џон Барнет, „Секуларни карактер јонске науке“, *op. cit.*, стр. 23-24.

есенцију песничких божанстава, ослобођену сваког „несавршенства“ и „моралне контаминације“.²⁶ На тај начин сви „теолошки“ елементи који су незаобилазни у тумачењу Платоновог дела могу се учитати у његове идеје, и њима сродне метафизичке ентитете, док се свако друго помињање „божанства“ или „богова“ дисквалификује као „алегорија и мит“.

Овај приступ Платону знатно је упростио комплексност његове метафизике и олакшао баратање низом неугодних и спорних елемената његове мисли, што је омогућило изузетно плодна тумачења која су умногоме инспирисала модерну европску филозофију каквом је знамо. Међутим, уколико је предмет нашег истраживања *сам* појам божанског и бога код Платона, ова парадигма никако не задовољава, будући да највећи део теолошке проблематике заобилази или игнорише. При томе се християнизације Платоновог дела невешто бришу, уклањајући најочигледније елементе хришћанске догматике, попут слике о Платону као „монотеисти“, или идејама као универзалијама, али задржавајући читав низ хришћанских судова и тумачења као „аутентични и изворни смисао“ античке заоставштине. Истовремено, елементи хеленске *йолишеистичке* религије у Атињаниновој филозофији, одбачени код хришћана као пагански, остају пренебрегнути и занемарени и код модерних интерпретатора, који им скоро искључиво приписују алегоријски карактер и уметничку вредност, изједначавајући их са мотивима које је са толико успеха усвојила европска уметност.

ε) Две херменеутичке Прокрустове постеље

У претходна два одељка није био циљ да се хришћански и секуларни приступ Платоновој филозофији разрада и прикажу у целини и са свим својим теоријским импликацијама, већ само да се назначе, како би се о њима у даљем разматрању водило рачуна приликом разматрања самих Платонових текстова. И иако су обе ове парадигме бескрајно допринеле, како развоју филозофије у Европи и на Западу уопште, тако и популаризацији и очувању филозофског интересовања за Платонову филозофију, обе у суштини представљају „Прокрустове постеље“ за Платонову мисао у целини, поготово када је у питању Атињанинов појам божанства. Обе парадигме настоје да појмове бога и божанског код Платона скрате и угурају, прва у „постељу“ „монотеистичког Бога“ из *Тимаја*, а друга у појам идеје из Платонових средњих дијалога. Истовремено, управо у духу славног митолошког разбојника, ове парадигме „крате ноге“ појму божанства да би се уклопио у њихове унапред припремљене термилошке матрице и категорије, док, истовремено, „развлаче“ појам идеје како би могао да задовољи све улоге које су му у својим верзијама „платонизма“ наменили.

Оно што је нарочито необично када су у питању ове окоштале парадигме Платонове филозофије јесте то што се оне, за разлику од теоријских парадигми о учењима пресократоваца, веома лако могу демантовати и оповргнути консултовањем самих Платонових текстова. Иако извесна контаминација на нивоу

²⁶ Cf. Willard Van Orman Quine, “Two Dogmas of Empiricism”, *The Philosophical Review*, Vol. 60 (1951), стр. 37 ff.

превода и терминологије може представљати проблем, Платонов филозофски корпус је у наше доба очуван практично у целисти, и некомпатибилност ових теоријски превазиђених, али веома упорних интерпретативних матрица није тешко проверити и доказати у тексту. Ако говоримо о појмовима бога и божанства, ова провера постаје тривијална, можда чак и банална – сасвим овлашан поглед на Платонове дијалоге довољан је да потврди да они *обилују* религијским и теолошким садржајем, и да тај садржај далеко превазилази оквире и контекст који му намећу поменуте две парадигме. Без икакве сумње, Платон на много места говори о божанству у једнини, баш као што се користи традиционалним (али и новим, „ревидираним“, филозофским) боговима у чисто алегоријске и митотворачке сврхе, али се њихова улога у томе не исцрпљује, нити се њихово место у Атињаниновој метафизици и онтологији може затворити у оквире појма идеје. Ови „теолошки“ појмови врше најразличитије функције у додиру са најразличитијим филозофским дисциплинама – од етике и естетике, преко епистемологије, психологије и космологије, па све до онтологије и метафизике уопште. Ово истраживање ће настојати да појми и систематизује све ове улоге и позиције, и да их интерпретира не само као легитиман саставни део Платонове филозофије и метафизике, већ, у оној мери у којој његова властита теорија то допушта, и као њен важан и незаобилазан део.

IV. Платоново алтернирање између појмова „Бог“ и „богови“

α) „Бенигна појава у Платоновом језику“

До сада је било речи о три начина на које можемо приступити Платоновом учењу о божанском – из (1) ширег контекста хеленске културе и цивилизације у целини и њеног доприноса формирању теоријског и научног мишљења, из (2) контекста конкретне историје „филозофског реформаторства“ религије и теологије, односно из (3) контекста парадигматских и традиционалних интерпретација Платонове мисли уопште. Када се, међутим, овом питању приступи из перспективе садржаја самих Платонових дијалога, унутрашња напетост у његовом односу према теолошким питањима очитује се скоро на сваком кораку, и то чак без икаквог дубљег улажења у финесе његове дијалектике и метафизике. И не само то, ова напетост на текстуалном нивоу не указује просто на неку неодређену амбиваленцију према божанском уопште, која представља општи проблем античке филозофије (или филозофије уопште), већ на конкретну дилему између *моноѿеисѿичкоѿ* и *ѿолиѿеисѿичкоѿ* схватања појма бога. Наиме, негујући своју дијалогску форму и уобичајене наративне фигуре хеленског језика, Платону је на сваком кораку и из различитих повода потребно да се позове на божанство, макар из драмских разлога, на чисто језичком нивоу. При томе он наизглед сасвим равноправно и понекад потпуно насумично варира између израза „бог“ и „богови“. Ове ситуације варирају од најобичнијег афективног заклинања („тако му бога“, „богова ми“ и сл.), преко позивања на неку пословичну и саморазумљиву истину („ако буде воља божја“, „богови су тако удесили“),¹ па све до елемената његове

¹ Cf. Pl. *Prot.* 322a2-3, *Gorg.* 507e3, *Phd.* 67a4-5 итд.

филозофске аргументације и метафизике (на пример, када у својој психологији описује „лет људске душе са боговима“², или када на славном месту у X књизи *Државе* говори да „само Бог може бити творац идеје кревета“³). Ово варирање код Платона у самом тексту делује сасвим природно, али оно свеједно одсликава на врло пластичан начин једну темељну неодлучност која постоји у Платоновој мисли по овом питању.

Прва реакција на овај проблем у Платоновом тексту вероватно би била да се он дисквалификује као „бенигна појава на језичком нивоу“. Наиме, ако је Платон припадник хеленске политеистичке религије, а „немамо разлога у то сумњамо“⁴, онда на нивоу хеленске (или српске) граматике нема ничег спорног у томе да некада говори о „боговима“ у множини, а некада о богу као „једном од многих“. И заиста, сваки пут када код Платона прочитамо „бог“, можемо то читати као „неки бог“ (енгл. *a god*, нем. *ein Gott*, фр. *un dieu* и сл.), односно као „један од богова“, а да ни на који начин не нарушавамо политеистичке претпоставке. Истина, хеленска граматичка правила нису довољна да нам потврде ову интерпретацију, будући да употреба чланова у хеленском језику није аналогна њиховој употреби у савременим језицима, а коме не постоји савремена институција „неодређеног“ члана. То, наравно, не значи да у хеленском језику није могуће начинити дистинкцију између јединственог примерка и једног из мноштва примерака, а која се у савременим западним језицима постиже кроз дистинкцију одређеног и неодређеног члана (енгл. *the/a*, нем. *die/ein*, фр. *le/un* и сл.). Као у словенским језицима, ова дистинкција се у хеленском са лакоћом може постићи помоћу показних и односних заменица и бројева, па је су тако Платону на располагању фразе попут „неког бога“ (τις θεός⁵), „неког од богова“ (τις ἐκ τῶν θεῶν) или „једног

² Cf. Pl. *Phdr.* 247c-249d. Уп. такође психолошку есхатологију из *Phd.* 61b-c, где у распону од неколико реченица Платон говори како се „богови старају о нама“ (τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους) и како „људи спадају у иметак богова“ (τοὺς ἀνθρώπους ἐν τῶν κτημάτων τοῖς θεοῖς εἶναι), да би само две реченице касније рекао како човек не би смео да одузме самом себи живот „док бог такву судбину не наложи“ (πρὶν ἀνάγκην τινὰ θεὸς ἐπιπέμψῃ). Наравно, иако овде нема простора да се говори о „монотеизму и политеизму“, будући да је приступ теми очигледно политеистички и традиционалан, очигледно је на који начин сам језик тера Платона да час говори о боговима у множини, а час у једини, иако га граматички и појмовно ништа не спречава да доследно примењује множину.

³ Pl. *Resp.* 596e-597e. „Дакле настају три оваква некаква кревета; један, који јесте по природи, и за који смо рекли, како мислим, израђује бог“ (οὐκοῦν τριτταὶ τινες κλῖναι αὐταὶ γίνονται: μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὐσα, ἣν φαίμεν ἄν, ὡς ἐγώμῃ, θεὸν ἐργάσασθαι, *Resp.* 597b3-4). За разлику од претходног случаја у *Phd.* 61b-c, „бога“ на овом месту није тако лако интерпретирати као „једног од многих“, будући да Платон инсистира да „бог као творац може створити само једну идеју неке појединачне ствари“. Било би изузетно необично да Платон не допусти стварање више од једне идеје за сваку појединачну врсту у опажљивом свету, а да допусти мноштеност творца таквих јединствених идеја. Ова проблематика ће се детаљно разматрати касније.

⁴ У најмању руку, Платонов дијалози су пуни призора религијских ритуала у којима Сократ и његови сарадници вољно и достојанствено учествују, а Платон у својим политичким списима посвећује значајну пажњу заштити државне религије и сузбијању безбожности.

⁵ Занимљиво је да, ако фразу ὁ θεός тумачимо по угледу на савремене језике као „један конкретан бог“, или евентуално као „један и јединствени бог“ (ὁ εἷς θεός), онда овај појам није тешко разликовати од фразе „неки бог“ (ὁ θεός τις), и Платон не би имао никакве потешкоће да ову дистинкцију направи, као што он то и чини на више места.

од богова (ὁ εἷς ἐκ τῶν θεῶν), и ово су фразе које се у његовим дијалозима могу и пронаћи.

У питању, дакле, није језичка дилема – Платону је у хеленском језику, баш као у било ком другом језику, на располагању најразличитија средства на основу којих може да разликује „једног и јединственог Бога“ (ὁ εἷς θεός) од „неког бога“ (ὁ θεός τις). Ствар је у томе, међутим, што је он најчешће наизглед потпуно *неодлучан* о томе коју од ових интерпретација хоће да употреби, па на тај начин и своје тумаче и преводиоце доводи у недоумицу да ли је реч о „једном од богова“ или о „јединственом Богу“. Ово, наиме, није питање „уобичајене употребе“ једног термина у (хеленском или било ком другом језику), већ представља *озбиљну херменеутичку дилему* приликом тумачења Платона. А извор ове херменеутичке дилеме лежи у метафизичком проблему који се налази у њеном корену, и кога је Платон по свој прилици био више него свестан.

β) Да ли Платон под „богом“ подразумева „Бога“?

Наравно, Платонова дилема у вези броја богова није била искључиво језичко питање. Када се проблем разликовања „бога“ од „богова“ пренесе са чисто језичког на план Платонове метафизике, он постаје још заостренији и упечатљивији. У својим дијалозима, у зависности од конкретне проблематике и теме разматрања, Платон се подједнако позива и на богати политеистички хеленски пантеон, било директно преузет од Хомера и Хесиода, било неку његову „реформисану“, односно „филозофску“ варијанту, баш као што на одређеним местима инсистира на једнини (и у граматичком и метафизичком смислу), обликујући своје поимање божанства у складу са аргументацијом која се скоро без остатка може превести у контекст елејске, или Ксенофанове филозофије. При томе се може искључити могућност да ово питање за Платона „једноставно није битно“, и да у зависности од конкретног контекста користи теолошке оквире који му у датој ситуацији одговарају.⁶

Такође се одмах може одбацити могућност да је реч о пословичној неконзистентности Платоновог филозофског опуса, унутар кога се може установити низ недоследности, међусобно противречних ставова, и значајних теоријских одступања, пре свега између дела из различитих фаза филозофовог мишљења.⁷ Проблем дистинкције између јединственог и мноштвеног божанства не може се приписати разликама међу различитим периодима Платонове мисли, не само зато што ова конкретна амбиваленција јавља у практично свим периодима подједнако, већ и зато што се она неретко може установити *унушар једној исјої*

⁶ Платон на више места јасно показује да питање божанства за њега није секундарно нити нерелевантно, и сугерише да би филозофија разумевању и спознаји божанства требало да посвети у најмању руку једнаке напоре и пажњу као и спознаји идеја. Овим местима ћемо детаљно бавити касније.

⁷ Прегледну табелу хронологије Платонове филозофске, предавачке, и ауторске делатности дао је професор латинске и грчке књижевности Џон Пол Адамс на интернет страници Калифорнијског државног универзитета „Нортриџ“, cf. John Paul Adams, “Platonic Chronology and Writings”, интернет издање на CSUN.edu, објављено 28. маја 2009. год.

дијалога.⁸ Напротив, ова дистинкција очигледно има везе са контекстом – различита поимања божанства одговарају различитим поимањима стварности, па се тако „један и јединствен бог“ природно намеће на оним местима где Платон говори о идејама као појединачним и јединственим прототиповима и парадигмама многих и многоструких појавних предмета,⁹ док се у домену појавне стварности, или чак у домену физике, астрономије и психологије у оптицај враћају политеистички принципи, а шаренило различитих хеленских богова као да одражава и променљивост и вечну динамику Платоновог Видљивог света (τὸ ὄρατόν) из *Државе*.¹⁰

Кључно питање које се, међутим, поставља на овом месту, јесте колико тежине можемо дати овом Платоновом поимању „једног и јединственог бога“. Појам „богова“ (οἱ θεοί) у овом контексту представља далеко мањи проблем, јер он очигледно реферира на у оно време саморазумљиви политеистички религијски систем, колико год нама данас било тешко да га јасно реконструирамо, и колико год та античка саморазумљивост политеизма за нас данас била далека и непојмљива.¹¹ Истовремено, сама интерпретација фразе ὁ εἷς θεός ствара нам потешкоће, будући да од ње зависи да ли ћемо број εἷς протумачити као „једин“ или као „једини“, а божанство о коме је реч као једног међу мноштвом богова (макар и био, Ксенофановим речима, „међу боговима и људима највећи“¹²), или као јединственог Бога који има различиту природу и улогу у свемиру у односу на остале „богове“ о којима говори религија.

Свакако не можемо тврдити да је Платон одбацивао богове хеленске политеистичке религије као лажне,¹³ али је опет питање да ли би под „једним богом“ требало да подразумевамо искључиво неку „краљевску фигуру“ међу осталим боговима, попут Зевса или Диониса, или Платон у њега „инвестира“ довољно метафизичке тежине да бисмо га могли назвати „Богом“ у једном јачем, суштинскијем смислу. Издвајањем „Бога међу боговима“ ми не уносимо само једну

⁸ Већ смо имали прилике да видимо пример из *Федона*, а упечатљиве примере имаћемо прилике да видимо и у дијалозима *Држава*, *Тимај*, и *Закони*, али и у раним дијалозима као што је *Одбрана Сократа*.

⁹ Види већ поменуто Pl. *Resp.* 596e-597e.

¹⁰ Cf. Pl. *Resp.* 509d-511e. Уп. такође Аристотелово учење о „видљивим, али вечним супстанцијама“ из Л књиге *Метафизике*, Arist. *Metaph.* 1073a16-b33.

¹¹ Уосталом, озлоглашена је чињеница да религија античке Хеладe није ни приближно била јасно кодификован – осим баналног списка панхеленских олимписких богова (а чак је и тај списак варирао), углавном везаних за Хомерову и Хесиодову епику и заједничка светишта, попут оних у Олимпији или Делфима, међу култовима и религијским предањима појединачних хеленских регија и полиса постојале су огромне садржинске и формалне разлике. У датом контексту широко образложена особа попут Платона, која је много путовала и по хеленским градовима и по варварским земљама, свакако не би осећала обавезу да буде доследна неком *конкретном* религијском канону (рецимо атинском), докле год у свом позивању на „богове“ испуњава елементарне религијске интуиције својих сународника.

¹² DK 21B23. Као што је већ указано, фраза ἓν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος овде указује на суперлативни положај „једног Бога“, али не и то да је у питању *једини* бог.

¹³ У најмању руку, Платон то лично негира на више места у свом опусу. Можемо, наравно, довести у питање његову искреност по овим питањима, али то је расправа коју није могуће закључити на конклузиван начин, и која је превише спекулативног карактера да би на овом месту била релевантна.

необичну и нејасну дистинкцију у, како смо већ рекли, веома неконзистентни Платонов пантеон, већ истовремено раздвајамо његову теологију на две важне и међусобно повезане, али знатно различите компоненте – религијску и филозофску. Богови религије имају своју јасну функцију, како у устројству друштва, тако и у устројству свемира, и Платон на више места то недвосмислено тврди. Истовремено, један нарочити и јединствени *Бої* способан је да игра улогу не само у устројству свемира, већ истовремено као важан, можда чак незаменљив теоријски принцип у филозофском разумевању свемира, природе и стварности, без кога је није могуће истинско сазнање и стварно филозофско поимање структуре васељене.

γ) Платоново XIII писмо – „озбиљна“ и „мање озбиљна“ филозофија

Да ово контекстуално подвајање теме „Бога“ и „богова“ није случајно, већ свесно и наменско у Платоновој филозофији, наизглед потврђује филозофово XIII писмо, које се иначе бави прилично ефемерним питањима трошења средстава на путовању и односа на двору Дионисија Млађег, али које се истиче кратком, узгредном опаском која гласи:

περὶ δὲ δὴ τοῦ συμβόλου τοῦ περὶ τὰς ἐπιστολάς, ὅσας τε ἂν ἐπιστέλλω σπουδῆ καὶ ὅσας ἂν μὴ, οἴμαι μὲν σε μεμνησθαι, ὅμως δ' ἐννόει καὶ πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν: πολλοὶ γὰρ οἱ κελεύοντες γράφειν, οὓς οὐ ῥάδιον φανερώς διωθεῖσθαι. τῆς μὲν γὰρ σπουδαίας ἐπιστολῆς θεὸς ἄρχει, θεοὶ δὲ τῆς ἥττον.

*У вези знака *ἰσοῖα* која су од мојих *ἰ*сама озбиљна, а која не, *ἰ*ре*ῖ*и*ο*с*ῖ*ав*ῖ*ам да *ῖ*а *ἰ*ам*ῖ*иш, али свеједно знај и увек имај на уму: мно*ῖ*и ме зову да *ἰ*ишем, и није ми увек лако о*ῖ*ворено од*ῖ*и*ῖ*и. Озбиљна су, наиме, она *ἰ*исма на чијем *ἰ*очеч*ῖ*ку с*ῖ*оји „Бої“, мање озбиљна [она *ἰ*де с*ῖ*оје] „боїови“.¹⁴*

Међу коментаторима не постоји сагласност да ли је XIII писмо аутентично (мада оно не спада у она која се сматрају нарочито спорним¹⁵), а још мање по питању о каквом „знаку“, тј. „рабошу“ (τὸ συμβόλον) овде говори Платон и на шта се знак односи. То може бити најобичнија шифра која указује да ли је Платоново писмо „само за Дионисијеве уши“, или га могу читати и други чланови његовог двора. Нешто смелија интерпретација би придев „озбиљна“ (σπουδαία) схватила као да се односи према озбиљнијим и езотеричнијим Платоновим учењима, док она „мање битна“ (ἥττον) указују на учења намењена широј публици која није дубље зашла у филозофију.

Која од ових интерпретација је исправна на овом месту је од секундарног значаја, а кључна је чињеница да је Платон, какве год да су му биле намере, израз „Бог“ ставио у „озбиљнији контекст“ од израза „богови“. Сама Платонова писма нису поуздан извор информација о његовој филозофији, и цитирана опаска представљала би куриозитет да она, наизглед, не одражава крајње специфичан однос Платона према дистинкцији Бог/богови који је присутан и у самим његовим дијалозима. Јер заиста, Платон изузетно често помиње и говори о традиционалним грчким

¹⁴ Pl. Ep. XIII, 363b. Захваљујем се колеги Филипу Грдићу, који ми је у разговору скренуо пажњу на ово занимљиво место у *Писмима*.

¹⁵ Cf. Platon, *Lettres*, traduction inédite, introduction, notices et notes par Luc Brisson, Flammarion, Paris, 2004, стр. 70.

боговима и позива се на богове у множини, али тешко је одолети утиску да он, када се хвата у коштац са „најозбиљнијим“ проблемима и питањима своје филозофије, поготово када са она тичу божанства, некако увек „превагњује на монотеистичку страну“. То не мора нужно значити да он политеистичко становиште дисквалификује, већ искључиво да монотеизму као *филозофском сѿановишћу* приписује нарочито достојанство и значај. У којој мери је ово случај тек предстоји да се установи и темељно размотри, али већ на први поглед се чини да се са сигурношћу може тврдити да Атињанин повлачи дистинкцију између „Бога“ и „богова“ на начин који превазилази оквире политеистичке религије којој је као образован Хелен и грађанин Атине припадао.

У којој мери тај „искорак из политеистичких оквира“ иде у смеру нечега што бисмо могли назвати „монотеизмом“ тек треба видети. Пре него што се уђе у детаљно разматрање Платонових дијалога с обзиром на ово конкретно питање, међутим, треба узети у обзир две популарне тезе које произилазе из двају раније поменутих интерпретативних парадигми. У складу са првом („хришћанском“) парадигмом одговор на горње питање била би јака теза да, не само да се одређене Платонове тврдње могу тумачити као „монотеизам“, већ ти „монотеистички“ сегменти Атињанинове филозофије заправо представљају његову једину „аутентичну теологију“, док се остали религијски елементи могу одбацити или као нерелевантни, или као стилске фигуре и митске украси филозофовом наративу. Друга („секуларна“) парадигма би свакако одбацила било какав облик Платоновог монотеизма у религијском смислу (иако би га можда усвојила као његов филозофски монизам по питању божанства), али би се са претходном парадигмом сложила око оцене да сва додирна места Платонове филозофије са традиционалном хеленском религијом треба тумачити као алегорију и мит. Обе ове парадигме представљају својеврсне интерпретације смисла фразе *σπουδαία* у XIII писму, а истовремено отварају један хоризонт разумевања унутар кога се могу тражити мање радикални одговори на питање односа монотеизма и политеизма у Платоновој филозофији.

δ) Да ли је монотеизам једина „аутентична Платонова теологија“?

Питање присуства монотеизма у Платоновој филозофији може бити постављено на неколико релевантних начина и из неколико различитих перспектива. Сви ставови које су пре њега формулисали Ксенофан и Парменид, а који се тичу, како новог филозофског виђења божанства, тако и значаја монистичке перспективе за онтологију, затичемо у скоро неизмењеном облику и код Платона. На педагошком и моралном плану његов однос према појму божанства и традиционалној аполонијској религији Атине је крајње реформаторски, а на моменте чак и револуционаран, и паралеле између његове и Ксенофанове критике Хомера и Хесиода су очигледне. Не само да обојица захтевају реформу традиционалних религијских назора позивајући се на филозофска, односно конкретно етичка становишта, не само да обојица исмевају коришћење човековог лица као узора за сликање природе божанства, него обојица снажно указују на постојање једног и

јединственог врховног божанства, при томе не инсистирајући да ово јединствено божанство искључује постојање других „нижих“ богова и демонских бића.¹⁶

Ова слика „кохабитације“ монотеистичких и политеистичких принципа делује крајње привлачно, али је дискутабилно у којој мери она заиста одражава Платоново становиште по овом питању. Није тешко подлећи утиску да би Платону вероватно сметале импликације овакве врсте „компатибилности“ двају фундаментално различитих теологија, па се стога као саморазумљиво решење често намеће представа да је управо монотеистичка парадигма у његовој филозофији „аутентична“, док политеистичку парадигму треба интерпретирати у сасвим другом контексту, али понајмање као „теологију“ у Платоновом и Аристотеловом смислу те речи.¹⁷ Главни аргумент у прилог ове тезе јесте то што су елементи политеизма у Платоновим дијалозима по правилу наслеђени из мита и традиционалне религије, и колико год их Платон пропуштао кроз „филтер“ своје метафизике и дијалектике, они и даље представљају ставове који су „спољашњи“ и „страни“ његовим филозофским учењима. Монистичке и монотеистичке тврдње међутим, произилазе искључиво из његове филозофске аргументације, и стоје у потпуном складу са његовим другим метафизичким и онтолошким учењима. Утолико се монотеистичко становиште може посматрати као природна и логична последица Платоновог учења о природи идеја, и чак ако је сам Атињанин (из било ког разлога) избегавао да ове консеквенце изведе до краја. Ако је то случај, онда се може говорити о *имплицитном* монотеизму његовог учења о божанству, чак и ако он *есклицитно* не заузима ставове који се могу протумачити као монотеизам у класичном смислу.

Овом ставу може се приступити и из нешто измењене перспективе. Питање Платоновог односа према Богу, или боговима, може се посматрати као отворено и неконклузивно, при чему су и политеистичка и монотеистичка теза истовремено у оптицају. Међутим, ако Платонов политеизам ограничимо искључиво на његову митологију, односно на домен филозофске алегорије, можемо тврдити да монотеистички став има већу „онтолошку тежину“, односно да је „снажније интегрисан“ у Платонову онтологију и метафизику, или простије речено, да је „озбиљнији“. Баш као што се у Платоновим делима, у контексту његове дијалектике као алегоријског „пута нагоре“ може говорити о различитим нивоима разматрања истине, тако се и политеистичка аргументација може посматрати као „степеник“ на лествици Платоновог учења о божанству, где се на неким од степеника Хомер и Хесиод оштро критикују, на другим се њихова становишта усвајају и потврђују, а на трећим стављају по страни у корист једне чисто монистичке теологије. И чак ако би се могло доказати да ове монотеистичке ставове сам Платон ни на који начин аксиолошки не издваја од политеистичких, опет би се могло аргументовати у прилог да су ови први „филозофски значајнији“ од ових других, односно да управо они представљају Платонов „релевантни

¹⁶ Cf. DK 21B10-18, 23-26, Plat. *Resp.* 596e-597e.

¹⁷ Cf. Ludwig Edelstein, "The Function of the Myth in Plato's Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 4 (октобар 1949.), стр. 463-481 и J. B. McMinn, "Plato as a Philosophical Theologian", *Phronesis*, Vol. 5, No. 1 (1960), стр. 23-31.

допринос“ филозофској теологији. Наравно, постоји и друга страна медаље, па је овакав један став, чак и у овој последњој, најблажој варијанти, могуће доказати само ако се успе доказати да постоје основи да се политеистичким елементима Атињанинове филозофије припише онтолошки, етички, епистемолошки или аксиолошки „нижи“ статус.

ε) Да ли је Платонов политеизам искључиво алегорија и мит?

Свака тврдња да су традиционални политеистички елементи Платонове филозофије „нерелевантни“ за целину његовог учења представљала би веома грубо игнорисање садржаја Платонових дијалога. Иако се неки прикази традиционалних богова код Платона могу окарактерисати као иронични, па чак и сатирични,¹⁸ нема никакве сумње да им Платон ипак у великој већини случајева приступа крајње озбиљно, и са теми примереним поштовањем. Међутим, могло би се тврдити да та „озбиљност“ и „поштовање“ према овој теми произилазе из чињеница да се она код Платона у највећој мери разматра управо у контексту његове *миџологије*, самим тим с јаким ослоном на епски наратив са њему својственим „узвишеним“ стилем. Ако је ова опаска тачна, онда би се практично сваки помен религијских тема и симбола у Платоновој филозофији морао сместити у контекст Платонових митова, што би било својеврсно „стављање у заграде“ политеистичке религије у оквиру Атињаниновог опуса – јер би се традиционални богови *de facto* разматрали у оквирима методолошки потпуно одвојеног дискурса. Ако се том дискурсу и не би могла негирати његова „филозофичност“, опет би се могло инсистирати на томе да је у питању темељно различит начин разматрања појма божанства, који је у суштини некомпатибилан са Платоновим монотеистичким ставовима. А од констатовања „некомпатибилности“ између ова два приступа није тешко доћи до већ познатог става да је монотеистички приступ сложенији, онтолошки утемељенији и „озбиљнији“ од политеистичког.

Ако би оваква интерпретација Платоновог политеизма као искључивог елемента његове митологије била исправна и оправдана, то би одмах отворило два питања: (1) који је статус Платонових митова у оквирима његове филозофије; и (2) да ли ови митови имају религијски карактер (и у којој мери). Уколико је одговор на прво питање да Платонов митови представљају само елабориране и комплексне алегорије и данак Атињаниновом раскошном књижевном таленту, то би имплицирало да божанствима у тим митовима пре треба приступати као јунацима Езопових басни,¹⁹ него као елементима панхеленске религије Хомера и Хесиода. То би подразумевало да су Платонов митови у најбољем случају само „сликовите илустрације“ његових филозофских учења, а у супротном – обични „књижевни украси“ његових филозофских списа, без којих се они могу једнако добро и јасно разумети. Свакако је очигледно да би овако ригидна интерпретација Платонових митова значајно ограничила и оштетила његову филозофију, и онемогућила

¹⁸ Ту пре свега пада на памет мит који Платон у својој *Гозди* приписује комедиографу Аристофану, cf. Pl. *Sym.* 185e-188e.

¹⁹ Не треба заборавити да, док наше савремено друштво повлачи веома јасне дистинкције између „бајки“, „басни“, „приповедака“ и „прича“, сви ови појмови у хеленском језику били су обухваћени појмом *μῦθος*, па је самим тим и појам, рецимо, Езопових „басни“ носио у себи елементе значења свих ових прозних врста.

правилно разумевање низа њених важних елемената. Ова „дела у делу“ атинског филозофа имају несумњиву алегоријску улогу, баш као и своју естетску функцију у оквиру његовог опуса, али то ни на који начин не значи да се она могу свести искључиво на те своје две компоненте, још мање да се без остатка могу свести на Платонов „немитолошки“, односно, условно говорећи, „дијалектички“ наратив.²⁰

Другим речима, Платонов митови, и традиционална божанства у њима, имају своју карактеристичну функцију у оквиру Платонове филозофије, и та функција додатно обогаћује његова дела додатним смислом и садржајем. А ту се поставља наше друго питање – да ли тај смисао и садржај има *религијски* карактер, и у којој мери? Одговор на претходно питање и овде може да нам буде од помоћи – елементи традиционалне религије у овим митовима на одређеним местима свакако играју чисто алегоријску, а на неким можда чак и чисто естетску улогу. То значи да у извесној мери они свакако нису у функцији религије, али то и даље не значи да они то нису никако. Неки од Платонових митова веома су блиски и по садржају и по форми елементима „званичних“ култова и пантеона, а да нема никаквих индиција да их Платон износи на ироничан, или критичан начин. Неки други митови налазе се у очигледној функцији Платонове психолошке, етичке и космолошке есхатологије, која недвосмислено има религијски карактер, и са великом дозом вероватноће може се повезати са религијским праксама оног времена, пре свега у оквирима Платону изузетно блиске орфичке традиције.

Наравно, и сама претпоставка да елементи традиционалног култа и религије *искључиво* спада у домен Платонове митологије стоји на климавим ногама. Једноставно, постоји читав низ елемената политеистичке религије који се *уошше* не могу сместити у контекст Платонових митова, и који сами по себи представљају не митолошки, већ управо *теолошки* наратив.²¹ Њихова функција није ни алегоријска, ни књижевна, нити чак представља неки одраз (или критику) традиционалних религијских митова, већ они представљају део платоновог теоријског и филозофског учења о божанском на исти онај начин на који то представљају горе поменути „озбиљнији“ и „монотеистички елементи“. Један део њих ни на који начин ни по садржају ни по форми не може бити сврстан у Платонове митове (осим у смислу његовог „сликовитог мита“ (εἰκόδ μῦθος) из *Тимаја*, који подразумева да физика и астрономија у основи такође представљају извесне „митологизоване апроксимације стварности“²²), а други део се у њих

²⁰ Cf. Ирина Деретић, „Мит, лаж и душа“, *Платонова филозофска митологија – Студија о Платоновим митовима*, Завод за уџбенике, Београд, 2014., стр. 20-57, и Богољуб Шијаковић, „Онтолошки потенцијал мита“, *Мит и философија*, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2012., стр. 18-46.

²¹ Ово је управо једно од оних места у којим до изражаја долазе наше укоренење цивилизацијске предрасуде о политеистичкој религији, која за западно друштво својом целином и свим својим елементима спада у домен митологије, и којој се научни теолошки елементи једноставно не признају. Ово раздвајање теологије и митологије представља један од темељних резултата хришћанске апологетике, која је сваки облик политеизма и класичне митологије похранила у домен паганског, и допустила му постојање искључиво као књижевне форме. За хришћанску цивилизацију постоји темељна разлика између *Библије* и, рецимо, *Теотионије*, баш као што се дискурс о Троједином Богу ни на који начин не може поредити са „причама“ о Зевсу, Атени или Дионису.

²² Cf. Plat. *Ti.* 29d2.

сврстава *неоïправдано*. У овом другом случају нема ничег спорног, нити противречног у сврставању ових политеистичких елемената у домен Платонових митова, али се на тај начин ограничава и сужава њихов смисао и значај.

Овде треба имати на уму још један, специфичан случај. Одређени садржаји Платонових дијалога се сврставају у домен његове митологије, иако они, заправо, не представљају митолошки садржај. Ово може бити случај, рецимо, са одређеним аспектима Платонове астрономије или психологије, где је линија између митолошког, религијског и дијалектичко-теоријског садржаја замагљена. Ово преклапање домена митологије, религије и филозофије може бити садржинско, рецимо у погледу нејасног онтолошког статуса небеских тела, космичких појава и појединачних душа, или може бити чисто формално, у смислу горе поменуте Платонове оцене физике као истиноликог и сликовитог мита.²³ Другим речима, не само да одређени легитимни предмети филозофског истраживања у Платоново време још увек нису у потпуности напустили домен митолошког, већ је за неке од њих митолошки дискурс представљао теоријски ваљан и неспоран начин истраживања и сазнања. Истовремено, не може се искључити да су одређени предмети и модели античког филозофског истраживања *неоïправдано* угурани у оквиру митологије само зато што их је у тај домен похранила каснија наука. Из перспективе модерне науке, „отргнуте од света митологије“, читав низ античких учења сврстава се *a priori* у „митолошки дискурс“, чак и ако му тамо није место. Теолошки елементи античких филозофија су најочигледнији пример, поготово када је реч о политеистичким божанствима, будући да је савременом теоретичару, како је већ назначено, изузетно тешко да им приступи са оном врстом „озбиљности“ са којом приступа питањима модерних монотеистичких теологија. Али то се такође може односити на друге ентитете који унутар Платонове или Аристотелове терминологије могу понети атрибуте „божанског“, пре свега на душе, небеска тела или метеоролошке појаве, које и Платон и Аристотел у одређеном мери „одуховљују“ (тј. „анимирају“), што се може протумачити као данак религији и митологији, али што, заправо, представља у великој мери уобичајени поглед свет оног времена.

V. Однос политезима и монотеизма код Платона – поставка проблема

α) Однос Бога и богова – амбивалентност, а не апоретичност

У до сада реченом изнели смо основни предмет даљег истраживања, наиме, однос између политеистичких и монотеистичких учења у Платоновој филозофији, као и неколико различитих ширих контекста у које се ово филозофско питање може похранити – од најужег контекста херменеутичког осветљавања везе између Платонове филозофије и религијске метафизике и митологије класичне Хеладе, преко контекста развоја појма божанског кроз историју класичне хеленске филозофије, па све до најширег контекста односа филозофије и религије уопште.

²³ *Ibid.*

При томе циљ који се у овом истраживању природно намеће јесте да се највећој могућој мери осветили управо тај „средишњи положај“ који Платонова филозофија заузима у контексту историје религије и епохалног померања између филозофских погледа на религију, који се формално догађа неколико векова после Платона, али који се у идејном и теоријском смислу зачиње управо на врхунцу хеленске филозофије у V и IV веку п.н.е. Разматрајући напетости између Платонове филозофске и етичке критике античког политеизма и потврђивања традиционалних вредности и обичаја у његовим политичком учењима, или између строгог монотеизма његових великих метафизичких списа и обиља политеистичких елемената у тим истим списима, кристалише се идеја да се из Платонове критике политеизма рађа један доследан, али недовршен нацрт монотеистичког система, не као потпуно одбацивање политеистичког устројства свемира, већ као хијерархизација дојучерашњих равноправних божанских принципа, који опет делимично губе свој религиозни смисао и значај, док се делимично чувају и реafirмишу. У којој мери је ова интуиција поткрепљена у самом Платоновом тексту, тек треба установити.

Ако се, међутим, као најужи предмет истраживања узима Платонова амбиваленција између употребе фраза „богови“ и „Бог“, онда је непосредни циљ рада реконструкција у херменеутичком смислу што је могуће „изворнијег“ Платоновог становишта, у коме ови супротстављени појмови нису у међусобном конфликту на онако радикалан начин, на који је то до нашег времена пренела каснија интерпретаторска традиција. При томе ће се нарочито обратити пажња на чињеницу да Платон, наизглед, некад свесно и циљано, а некад само узгредно, ставља ове две религијско-филозофске парадигме једну наспрам друге и тежи ка досезању извесне логичко-филозофске „равнотеже“ између њих, у оној мери у којој је то могуће у оквирима његове филозофске мисли. Настојаћемо показати и доказати да нарочита напетост између ове две супротстављене парадигме *не ѝредсѝавља никакву айорейѝичносѝ, већ уѝраво амбиваленѝносѝ*, и то амбивалентност која игра важну улогу у Платоновој филозофији и онтологији.

Ово захватање би требало да претендује да буде опсежно и обухватно, те да се дотакне свих домена у оквиру којих Платон ову проблематику премишља, од његове теорије државе, права и етике, преко његове плуралистичке физике, космологије и метафизике, па све до логике и учења о идејама, које служе као основ за његово утемељење једног, условно речено, „монотеистичког“ поимања Бога. При томе коначни циљ истраживања треба да буде, не реконструкција „паганског“ или „хришћанског“ поимања божанства код Платона, већ управо његово захватање појма божанства као филозофског проблема и загонетке. У том настојању максимално треба инсистирати на изворном, односно аутентичном разумевању самог Платоновог текста, пре свега путем осветљавања и „стављања у заграде“ каснијих интерпретативних и херменеутичких парадигми, попут већ поменутих матрица „хришћанске“ и „секуларистичке“ традиције тумачења Платона.

β) На пола пута између политеизма и монотеизма

Претпоставке од којих ће започети даље истраживање, које су засноване на интуицијама о Платоновој филозофији које су већ дотакнуте у овом уводу, а које ће

се дубљим и опсежнијим разматрањем Платонове филозофије настојати извести и доказати, могу се укратко формулисати у облику следећих интерпретативних хипотеза.

1. У Платоновом филозофији постоје елементи традиционалне, политеистичке религије. Ови елементи су присутни у различитим аспектима његовог учења – од политичких, етичких или „обичајносних“, преко теолошких, космолошких и онтолошких, па све до познатих митолошких компоненти Платонове филозофије. У извесном смислу, одређени елементи традиционалне политеистичке религије могу се чак уочити у Платоновим најапстрактнијим метафизичким и онтолошким ставовима, попут његовог учења о идејама. Ови елементи у Платоновим учењима могу бити присутни на различитим нивоима и, у зависности од контекста, могу играти више или мање значајну улогу за разумевање и интерпретацију тих учења.

2. Платонов однос према традиционалној религији је амбивалентан – он је у неку руку и одбацује, и прихвата. Зависно од конкретних места у Платоновим списима, Атињанин подједнако подвргава традиционалне религијске назоре жестокој критици (попут II књиге *Државе*), док на другим местима инсистира на њиховој незаменљивости у оквиру државе и заједнице (II и III књига *Државе*, X књига *Закона* и др.). Иако је Платонову филозофију уобичајено интерпретирати као реформаторску у односу на религијске обичаје и норме полиса, овакво схватање значајно ограничава друштвени и цивилизацијски контекст унутар кога Атињанин мисли и делује. То не значи да је Платонова позната критика традиционалних иморалистичких и аморалистичких интерпретација божанстава, односно његова „ревизија“ епског песништва погрешно схваћена. Напротив, он из одређене перспективе и у извесним контекстима немилосрдно критикује епско песништво и његов политеизам, у другим контекстима се на њега позива као на коначни и неспорни ауторитет. Ове варијације у приступу нису ограничене на разлике међу дијалозима, или међу фазама Платоновог мишљења, већ се подједнако могу затећи у оквиру једног појединачног списка.

3. У Платоновим списима, постоје оним појмима, који се уочију и реконструисају зачеци једне филозофске теологије која стреми ка моноизму. Поред поменуте доследности у политеистичком погледу на свет, Платон се, уз Ксенофана, сматра једним од највећих античких утемељитеља монотеизма. Већ легитимичан поглед на његовог Бога-Градитеља (ὁ θεοποιεῖς) из *Тимаја* омогућава нам да са много основа ову концепцију повежемо са каснијим јудеохришћанским патристичким и средњовековним Богом-Творцем, баш као што се рани хришћански мислиоци нису без разлога позивали управо на овај Платонов појам као на својеврсни филозофски темељ своје теологије. Али монотеистичка матрица у Платоновом филозофији не своди се само на Демјурга – она произилази из филозофове метафизике и његове нарочите обраде темељних онтолошких појмова „једног“ (τὸ ἓν) и „бића“ (τὸ ὄν), која на својим кључним местима задржава и уважава елејску монистичку аргументацију. Имајући у виду сродност Платонових идеја са његовим поимањем божанства, сви аргументи у прилог постојања идеја као појединачних и јединствених преносе се по аутоматизму и на Бога, који у себи мора да садржи (скоро) сва савршенства која се подразумевају и у случају идеја. Из перспективе

његове онтологије, подвајање и умножавање божанства за Платона је неприхватљиво из истог разлога, из кога му је неприхватљиво и дељење и умножавање идеје Добра, Лепог или Једнакости.

4. *Однос „полиѿеисѿичке“ и „моноѿеисѿичке“ композиције Платоновог учења о божанствима иако је амбивалентан – они се међусобно и искључују, и нагињавају.* Баш као што Платон понекад на нивоу једног списка и одбацује и реafirмише старе политеистичке погледе на свет, исто тако он у одређеним случајевима у потпуности одбацује политеизам у корист појма једног и јединственог божанства, док у другим задржава политеистичко устројство стварности без обзира на монотеистичке аргументе. Свакако најбољи пример овога представља дијалог *Тимај*, где се на различитим онтолошким нивоима говори искључиво о једном и јединственом божанству (иако се ово јединствено божанство „умножава“ како се мењају онтолошки домени), док се на другим идеја о мноштву различитих божанстава задржава скоро у потпуности. У Платоновим *Законима* аргументи у прилог постојања „светске душе“ као једног и јединственог божанства које покреће космос практично се наслањају на аргументе који интерпретирају традиционалне хеленске богове (попут Сунца и Месеца) као реална божанства у неалегоријском смислу. Другим речима, било би неопрезно тврдити да Платон са својим монотеизмом ставља политеизам *ad acta*, док би, по свој прилици, било можда превише храбро тврдити да се Атињанин залаже за неку врсту еклектичког става у коме су монотеизам и политеизам напосто норме које се примењују на различите онтолошке домене, отприлике онако, како у различитим онтолошким доменама важи Парменидов „Пут истине“ и „Пут мњења“, односно онако, како се код самог Платона односи монистички утемељена ноуменална стварност са плуралистички утемељеном феноменалном стварношћу.

5. *Платон нуди јасне критеријуме онога што је бог, односно божанством, треба подразумевати у оквиру његове филозофије.* Висок ниво амбиваленције у његовим интерпретацијама божанства не значи, да Платон губи из вида шта божанство треба да представља и коју улогу у онтолошкој структури стварности, односно метафизичком устројству свемира, оно треба да игра. Штавише, у различитим приказима божанства и различитим етапама своје мисли, Платон је увек категоричан по питању основних карактеристика које један бог (а поготово Бог) без изузетка мора поседовати да би био бог (односно Бог). Ово се најлакше уочава на плану етичке и политичке аргументације, која се у контексту појма бога у Платоновог мисли практично не мења током различитих фаза његовог мишљења, али исто тако се могу препознати и на плану његових митова, или различитих метафизичких и теолошких концепција, које се често разликују по форми, али у својој окосници увек задржавају исти концепт бескрајно доброг и бескрајно савршеног бића, које се налази изнад појавне стварности и њом на овај или онај начин управља и руководи.

6. *Платоновог учење о божанском превазилази оквире размишљања идеја – идеје се у контексту Платоновог филозофије не могу сматрати као „суроѿиѿ-божанства“.* Популарно виђење Платоновог филозофије подразумева да је његов „свет идеја“ својеврсна „замрзнута“ или „закржљала“ верзија Хомеровог и Хесиодовог Олимпа,

те да, у складу са тим, идеје као такве у метафизици и онтологији преузимају на себе све улоге, које су у „метафизици“ епског песништва вршили олимписки богови. Такве интерпретације виде божанства у Платоновој филозофији пре као неку врсту Атињанинове сентименталности према традицији, него као метафизичке претпоставке, неопходне за правилно функционисање његовог свемира. Док се ова врста изједначавања унеколико може применити на Платоново поимање идеје Добра из *Државе*, оно је вишеструко недостатно када се погледају остали аспекти његове метафизике, будући да у сваком од Платонових различитих метафизичких, физичких или онтолошких списа, овај или онај облик божанства игра већи број важних и незамењивих улога – од стварања и управљања свемиром, преко посредовања између домена идеја и феноменалног света, па чек и до стварања самих идеја (X књига *Државе*). У том смислу разматрање појма и улоге Бога у Платоновој филозофији неопходно је спровести независно од Атињаниновог учења о идејама, без обзира колико се ова два аспекта његове филозофије међусобно прожимала и надовезивала један на други.

7. *Конфликт између моноистичке и полиистичке „теологије“ Платон разрешава на корисно моноизма, али истовремено одбија да разради и одбаци традиционални полиизам.* Ова хипотеза представља Платонову „коначну амбиваленцију“ по питању односа политеизма и монотеизма. На местима на којима Платон претендује да донесе „коначни суд“ о кључним теолошким питањима у јаким смислу (дакле, мимо контекста законодавства или образовања), он се недвосмислено опредељује за монотеистички поглед на свет, али притом и даље задржава политеистичку религију у најмању руку као митолошки, а у јачем смислу и као онтолошки поддомен религијске стварности. У том контексту Платонова филозофија може се посматрати као филозофски и теоријски искорак ка монотеизму, али искорак који се и даље једном ногом чврсто ослања на стари политеистички систем.

γ) Продор у језик Платонове филозофије

Метод истраживања у овом раду могао би се назначити као *проблемско-херменеутички*, што произилази из постављеног циља и наведених хипотеза. Утолико што је за основни задатак истраживања постављена реконструкција, разумевање, и тумачење Платоновог односа према хеленским боговима и Богу као филозофско-теолошком појму, темељни приступ горе постављеним питањима мора у себе укључити пре свега исцрпну и продубљену интерпретацију хеленских изворника с обзиром на њихов филозофски, историјски, културолошки, религијски и лингвистички контекст. Другим речима, настојаће се допрети до „изворног Платоновог разумевања“ појма Бога и божанског, и то на више различитих нивоа интерпретације – од синхронијског „универзалног значаја“ његове филозофије, преко разматрања грчког религијског и филозофског појмовника, па све до варијација у смислу и значењу унутар Платоновог опуса, односно унутар његових појединачних дела. Ово подразумева пре свега детаљан преглед и систематизацију свих места у Платоновим дијалозима где се дата тематика разматра, затим њихову појмовну и контекстуалну анализу у оквирима Атињанинове мисли, класичне хеленске филозофије, те религијских обичаја и веровања Платоновог доба, а све у

циљу реконструкције једне, ако не кохерентне, а онда у најмању руку непротивречне „Платонове теологије“.

Поред подразумеване детаљне анализе релевантних места у Платоновим дијалозима, овај приступ подразумева њихово даље осветљавање (1) у контексту филозофских учења на којима је Платон формирао своје ставове (Сократ, Парменид, Питагорејство); (2) у контексту учења Платонових савременика, ученика и теоријских противника (пре свега Аристотела, софиста и различитих сократовских школа); те најзад (3) у контексту историје рецепције његових учења у каснијим филозофијама, пре свега хеленистичкој и ранохришћанској, а затим и средњовековној, ренесансној и модерној филозофији. Дакако, циљ овде неће бити да се улази у разматрање историје филозофске идеје бога, већ искључиво да се каснија рецепција Платона, као и његова рецепција ранијих учења, искористи за боље разумевање конкретних аспеката његовог учења.

Наравно, с обзиром на то да Платонова тематизација питања о боговима и природи божанског у оквирима његовог система нема своје коначно уобличење, нити икакво „финално становиште“, неопходно је имати у виду да се заправо не ради о интерпретацији појма, већ о интерпретацији *проблема*. Истраживање треба поставити на ноге на такав начин, да оно не покушава да наметне Платоновој мисли шаблонске матрице у оквиру којих може да се систематизује и тематизује његов однос према божанству, већ напротив, да се допре у што је већој мери могуће до изворних проблема, дилема и недоумица у којима се налазио сам филозоф. Када је у питању Платонова мисао уопште, пречесто се заборавља да он никада, у ствари, није напустио основни задатак свога учитеља Сократа – да стално преиспитује, критикује и проблематизује свако питање које се у његовој заједници чини саморазумљивим и неупитним. Платонов однос према питању божанства по свој прилици био је управо овакав – Атињанина не само да нису могле задовољити представе о богу које је добио од својих суграђана и савременика, него то очигледно нису могле учинити ни његове сопствене теорије, које је целог свог живота преиспитивао и надограђивао. Управо стога нас не треба примарно да занима реконструкција некаквог „Платоновог појма бога“ (или „Бога“), већ управо *проблем*, који су и богови и Бог представљали за њега.

δ) Како читати ὁ θεός

Све речено, дакако, не значи да ће појмовна анализа бити у потпуности остављена по страни. Један од основних методолошких задатака у даљем истраживању биће да се на што јаснији начин повуче дистинкција пре свега између сингуларне употребе појма „Бог“ (ὁ θεός) и плуралне употребе појма „богови“ (οἱ θεοί), затим између „појмова (једног и јединственог) Бога“ (ὁ [εἷς καὶ μόνος] θεός, у словенским језицима „Бог“ са великим почетним словом, енгл. *the God*, фр. *le Dieu*, нем. *der Gott*) и „једног од мноштва појединачних богова“ (ὁ [εἷς ἐκ τῶν πολλῶν θεῶν] θεός, код Словена „бог“ са малим почетним словом, енгл. *a god*, фр. *un dieu*, нем. *ein Gott*), а затим да се уоче разлике у употреби наведених појмова од израза какви су „божанско“ (τὸ θεῖον), „божанственост“ (ἡ θεϊότης), „боголико“ (τὸ θεοειδής) и сл. Без обзира на то, њиховој употреби и значењу на сваком појединачном месту приступаће се контекстуално, без наметања насилних херменеутичких матрица.

Ово значи да ће се у свакој појединачној ситуацији и у случају сваког појединачног помињања ὁ θεός морати донети нормативни суд о томе да ли Платон на том месту говори о (неком) „богу“ („богу-са-малим-δ“) или (јединственом) „Богу“ („Богу-са-великим-Β“). Од овог једноставног суда умногome ће зависити интерпретација тог конкретног места у тексту, при чему избор великог или малог слова имплицира темељно различите онтолошко-метафизичке контексте, односно херменеутичко-методолошка полазишта. На великом броју места у тексту повлачење ове дистинкције неће бити нарочито тешко, будући да ће правилну интерпретацију условљавати непосредни језички контекст, било путем граматичке и синтаксичке структуре реченице, било путем значењских оквира текста који се тумачи. Међутим, у одређеним ситуацијама и на одређеним местима дистинговрање између „бога“ и „Бога“ представљаће изузетно незахвалан интерпретативни задатак, будући да ће од тог преводачког избора скоро у потпуности зависити на који начин ће се то место тумачити, и какви ће се закључци из њега извући. Другим речима, на тим местима ће интерпретатор бити приморан да скаче у закључивању, и претпоставља контекст који ће датом месту најбоље одговарати, било из перспективе разумевања целог дијалога, било из контекста Платонове филозофије као целине.

При томе свакако треба нагласити да се кроз употребу термина „Бог“ никако не имплицира модерни појам Бога, који је, било кроз јеврејску, било хришћанску, било исламску теологију, усталио као доминантан и интуитиван у српском језику и филозофској терминологији. Увођење „Бога“ у Платонов дискурс овде не подразумева изједначавање неког божанства из Платоновог пантеона са представама каснијих монотеистичких религија, већ искључиво Платонов теоријски искорак према свом аутентичном облику „монотеизма“. Ова некомпатибилност Платоновог Бога са савременим појмовима Бога аналогна је некомпатибилности Платоновог (и Аристотеловог) појма „теологије“ са савременим теолошким наукама, о чему је било речи раније. Другим речима, свим „теолошким“ појмовима у Платоновим дијалозима мораће се приступати крајње опрезно, дијахронијски, са јасном херменеутичком дистанцом и задршком.

ε) Како читати старогрчке изворнике

Пре него што се најзад заплочи Платоновом филозофијом, потребно је начинити још једну језичку напомену, а она се тиче филозофског третмана Платоновог појмовника и терминологије. Ово питање није непосредно везано за самог Платона, већ за начелни проблем одсуства јасно кодификоване и недвосмислене српске филозофске терминологије. Наиме, ноторна је чињеница да у оквирима српског језика¹ никада није досегнут ни квантитативни ни квалитативни ниво

¹ Под српским језиком у овом раду се подразумева целина књижевног, семантичког и синтаксичког корпуса штокавског дијалекта, који је од изласка Вуковог *Српској рјечника* 1818. године именован „српским језиком“, након Бечког књижевног договора 1850. год. – „српским или хрватским језиком“, а након Новосадског договора 1954. године – „српскохрватским“. Будући да у оквирима хрватског или „западног“ стандарда овог језика такође није коначно кодификована јединствена филозофска терминологија, целина филозофске продукције на овом српско-хрватском језичком подручју користиће се као јединствен језички контекст, без обзира на учесталост употребе појединачних решења у српској или хрватској филозофској заједници.

филозофске продукцији који би омогућио говор о „јединственој српској филозофској терминологији“. Штавише, по неким од централних питања и најважнијих терминолошких и појмовних чворишта историје филозофије у оквирима српске (или југословенске) филозофске заједнице није досегнут чак ни елементарни консензус. Ово доводи до ситуације, толико карактеристичне за српску духовну заједницу уопште, да се кључни страни, па тако и грчки филозофски термини преводе и интерпретирају „по правиламъ бабы Смиляны“, односно у складу са личним преференцијама и филозофским ауторитетима. Да ствар буде још сложенија, различити појединци и различите филозофске школе на нашем духовном простору позивају се на различите терминолошке парадигме, па док једни некритички усвајају англосаксонску варијанту латинске филозофске терминологије, која је тренутно глобално доминантна, други се (такође често некритички) ослањају на германске, у нешто мањој мери француске или класично латинске терминолошке парадигме. То значи да се, када се филозофски термини не позајмљују директно из енглеског, латинског, немачког, или француског језика, српски појмовник и граматика често англицизирају, германизују, или латинизују на начин који често изврће изворни смисао до кога се настоји допрети, поготово када се тумачи изворна *грчка* филозофија и грчки текст.

У условима ове херменеутичке поливалентности, појединачни аутор у суштини има само два избора – или да покуша да се сам наметне као неприкосновени ауторитет и наметне сопствену терминологију као канон (што је, такође у духу српске духовне заједнице, заправо најчешћи случај), или да питању терминологије приступа флексибилно, ослањајући се по потреби, било на ауторитете, било на устаљену употребу, било на језички контекст, али и не либећи се да уведе нови појам тамо где осећа потребу за њиме. То истовремено значи да се, по потреби, неће бежати ни од позајмљеница из стране (поготово латинске) терминологије, а да се језичке парадигме енглеских, немачких, а поготово руских интерпретатора, који имају ту предност да располажу једном обухватном и широко распрострањеном *словенском* терминологијом, неће избегавати по сваку цену. Ипак, основни херменеутички задатак у овом истраживању биће да се успоставим максимална веза између изворног хеленског језика којим је писао Платон и књижевног српског језика, са свим својим недостацима и могућностима.

Када се овом задатку приступа детаљно и пожртвовано, лако је увидети да, када је у питању тумачење античких хеленских текстова, одсуство српске филозофске терминологије није недостатак, већ предност у односу на друге језике. Јер ни сам Платон није писао, нити мислио у условима постојања јасно кодификоване филозофске терминологије; његова мисао, стога, није била спутана терминолошким одредницама на начин на који је то био случај са настављачима и кодификаторима Аристотеловог дела. Њено једино ограничење биле су граматичке одреднице и семантичко-синтаксички оквири хеленског језика. А будући да је српски језик по својој граматичкој структури веома архаичан језик, који је задржао велики број граматичких елемената и форми карактеристичних за античке и средњевековне језике, попут хеленског, и будући да је током свога формирања био изложен непосредном утицају средњевековног књижевног грчког

језика, он је веома подесан за реконструкцију изворне Платонове мисли. Ове реконструкције могу некада ићи мимо (или против) језичких интуиција савременог језика, поготово када је он под утицајем страних терминологија и језичких парадигми, али истовремено могу представљати вредан ресурс за дубље херменеутичко разумевање хеленског изворника, докле год се, наравно, са употребом овог интерпретативног средства не претерује.

ζ) Даљи кораци у истраживању

Истраживање Платоновог односа прама појмовима божанског, богова и Бога у даљем тексту биће подељено на четири дела, од којих ће се прва три (Други, Трећи, и Четврти део) бавити по једним доменом, унутар кога се Платон бави овим питањима. Други део бавиће се Платоновим односом према култу и религији као социјалним, политичким и религијским појавама, а с обзиром на улоге које играју у хеленском полису и друштву; Трећи део бавиће се прегледом и разматрањем елемената традиционалне политеистичке религије у Платоновим списима, док ће Четврти део бити посвећен, условно говорећи, платоновим „монотеистичким“ учењима. Иако ће се на тај начин насилно раздвајати неки аргументи о божанском који се, можда, међусобно надовезују и чине контекст једни за друге, ова врста проблемског приступа ипак знатно олакшава груписање Платонових аргумената у поређењу са алтернативом – разматрањем теолошке и религијске тематике и проблематике од дијалога до дијалога. При томе ће се ове тематске целине груписати по општости и нивоу повезаности, тј. „укорењености“ у Платонову онтологију, метафизику и терминологију, па ће се самим тим надовезивати једна на другу. Најзад, последњи, Пети део, предвиђен је управо да повеже ова три различита домена и укаже на њихове међусобне везе и однос.

У Другом делу овог рада предмет разматрања биће *аспекти Платонове теорије религије и теолошка учења која не улазе непосредно у састав његове метафизике и онтологије* (схваћених, наравно, у смислу аристотеловске „теологике“, односно „прве филозофије“). Ово подразумева разматрање једног, наизглед лабаво повезаног снопа тема и филозофских проблема, који на различите начине и из различитих контекста представљају својеврсну „теолошку пропедеутику“ у оквирима Платонове филозофије. Будући да је у жижу овог рада постављено Платоново разматрање бога и божанства као (онто)теолошког, метафизичког проблема, Платонова религијска учења везана за његову етику и паидетику, теорију државе и права, те епистемологију, психологију и веома важну митологију овде ће се разматрати пре свега у функцији *теоријског увода и контекста* за поменути централну проблематику „богова и Бога“. Будући да Платон сва ова питања посматра као веома важне интегралне делове његове филозофије, који опет представљају незаменљив увод у Платонову централну онтолошку и метафизичку проблематику, и то како у појмовно-теоријском, тако и у историјско-филозофском смислу, у поглављима Другог дела настојаће се реконструисати Платонов однос према божанском у сваком од наведених теоријских контекста. У оквиру ове, „пропедеутичке“ етапе излагања и разматрања неће бити неопходно да се посебно дистингуира „монотеистичка“ од „политеистичке“ аргументације у Платоновој филозофији, будући да се у свим овим доменима божанско код Платона

појављује, не примарно с обзиром на своју *иприроду*, већ управо с обзиром на *улоју* коју игра у заснивању религијске праксе, и на њој утемељене политичке заједнице и друштва.

У наредна два дела рада (Трећем и Четвртом) требало би детаљно да се размотре аспекти Платонове метафизике и онтологије који се основано могу назвати „теолошким“ у већ поменутом Аристотеловом поимању овог термина. У Трећем делу ће се разматрати учења која се неконтроверзно могу приписати „традиционалним“ хеленским погледима на богове и божанства, а у Четвртом ће се узети у обзир она учења која се, условно говорећи, могу посматрати као „иноваторска“, „реформаторска“ и – „монотеистичка“. Као што смо раније назначили, прва матрица непосредно је повезана са античким плуралистичким и политеистичким поимањем божанства, друга се уз доста аргумената посматра као претходник позноантичких и средњевековних монотеистичких религија.

Што се тиче разматрања политеистичких елемената у Платоновој филозофији, биће потребно пре свега јасно разграничити *иолиџеизам* од *илурализма* Атињанинове филозофије. Ова дистинкција није ни најмање банална, будући да се између ова два појма у Платоновом контексту најчешће повлачио знак једнакости, или у најмању руку аналогije. На тај начин Платонове идеје су често тумачене као својеврсни „несводиви остатак“ Платонове критике хеленске религије, божански епитети којима их је Атињанин одређивао узимани су као доказ да се идеје могу посматрати као својеврсни „нови пантеон“, који треба да замени традиционалне олимпске богове епске поезије. *Без уласка у размајрање самој учења о идејама* биће, дакле, неопходно, да се *идеје разграниче од бојова* и да се покаже на који начин се њихова функција у Платоновој онтологији разликује од функције божанства, без обзира на заједничке особине и „онтолошко сродство“ ових метафизичких ентитета. Након овога следе одељци који разматрају мање значајне политеистичке елементе Платонових раних и средњих дијалога, уз нарочито разматрање Платонове есхатологије, као нарочито снажно ослоњене на традиционалну религију. Након тога би требало нарочиту пажњу посветити учењу о божанском у *Законима*, *Државнику*, и *Тимају*, као зрелим делима у којима се формулише нешто најближе некаквом „коначном Платоновом становишту“ на тему божанског опште, а самим тим и на тему богова традиционалног пантеона.

Четврти део требало би да представља својеврсни контрапункт претходном. Док ће се у Трећем делу бавити елементима Платоновог политеизма изолованим од остатка његове филозофије, у наредним поглављима биће речи искључиво о оним аспектима његовог учења о богу која представљају искорак из традиционалне хеленске религије ка религијском монизму и филозофском монотеизму. У оквиру Четвртог дела разматраће се низ места где се уобичајени политеистички мотиви наменски замењују указивањем на једно и јединствено божанство, да би се ова наизглед арбитрарна дистинкција ставила у контекст већ поменуте опаске из Платоновог XIII писма о учењу о једном Богу као „озбиљнијем“ од традиционалног поимања о „боговима“. Најзад, нарочита пажња ће се посветити односу Платонове монистичке аргументације из *Државе* и *Закона* са Атињаниновим учењем о

божанству, да би се на крају размотрила најзначајнија монотеистичка места из *Државника* и *Тимаја*.

Најзад, закључни, Пети део требало би да систематизује претходна три и обједини религијске, политеистичке, и монотеистичке елементе Платоновог учења о божанском, да их упореди једне са другим и омогући разматрање њиховог међусобног односа. Закључна разматрања имаће за задатак да се ухвате у коштац са провером и евентуалним доказивањем горе наведених главних хипотеза. То значи да ће се на овом месту узети у разматрање природа и извори саме амбиваленције између монотеистичког и политеистичког погледа на свет, као и начини на које ови различити аспекти учења о Богу бацају светло један на други у најважнијим Платоновим дијалозима, а то су пре свега *Држава*, *Закони*, *Државник*, и *Тимај*. У разматрања ће се узети и конкретна питања односа Платонове психологије са његовом теологијом, као и статус религијских учења из *Тимаја* у односу на остала Атињанинова дела. На крају ће се рекапитулирати узгредна опаска из Платоновог XIII писма и покушати уобличити јединствена оцена Платоновог амбивалентног односа према религији и божанству.

ДРУГИ ДЕО. ПЛАТОНОВ ОДНОС ПРЕМА КУЛТУ И РЕЛИГИЈИ

VI. Критика традиционалне религије Хомера и Хесиода

α) Платонова теза о „древном расколу“ између песништва и филозофије

Платонов „негативни однос“ према епском песништву представља опште место у свим традиционалним приказима његове филозофије. Нашироко је познато да је Атињанин оштро критиковао „миметичку природу“ ове врсте уметности, да је сматрао да она има погубан утицај на образовање младих нараштаја, док је нарочито омиљено указивање на његову сугестију да за класично хеленско песништво не би било места у његовој „узорној држави“.¹ Већина ових аргумената против песништва груписана је у III, IV и X књизи *Државе*, иако се они у мање-више истом облику могу наћи у великом броју других Платонових дијалога.²

Оспоравање ауторитета песника представља крајње комплексан аспект Платонове филозофије, који је само јединим својим делом везан за религију, али су његове последице далекосежне, не само зато што су Платонове аргументи против Хомера, Хесиода и атичких трагичара најубедљивији када се он бави њиховим неадекватним приказивањем божанства, већ и стога што је епско песништво (уосталом, као и трагедија) играло изузетно важну улогу у религијским култовима и праксама класичне Хеладе. Као што је раније већ напоменуто, дела Хомера, Хесиода или Есхила у наше доба посматрају се искључиво као дела књижевне фикције, али се у антици њихова естетичка и уметничка компонента није раздвајала од њихове религијске улоге у хеленском друштву. Подривање њиховог ауторитета је утолико по нужности представљало својеврсни удар на традиционалну аксиологију полиса, што у очима, рецимо, конзервативнијих Атињана не би било далеко од разорног утицаја на друштво који се приписивао софистима.

Сам Платон, када рекапитулира све своје аргументе у X књизи *Државе*, наглашава да између филозофије и песништва постоји некакав „древни раскол“ (παλαιὰ διαφορά),³ који се са једне стране манифестује кроз честе песничке нападе и клевету против филозофа и мислилаца,⁴ а са друге кроз неповерење ових других према сазнајном и моралном ауторитету поезије.⁵ Ако је судити према Платоновој

¹ *Resp.* 398a-b.

² Штавише, ова врста односа према песништву као да провејава кроз све фазе Платоновог учења, представљајући један од најконзистентнијих ставова у његовој мисли. Тезе о штетном и „богохулном“ односу песника према божанству скоре непромењене могу се наћи у раним (*Ion* 533d-542b), средњим (*Resp.* 595a-608c) и позним дијалозима (*Leg.* 800b-803b, 817a-e), уз минималне, ако икакве, измене.

³ *Resp.* 607b5-6.

⁴ Сам Платон цитира неколико подругљивих стихова непознатих аутора, за које се претпоставља да су припадали атичком комичном песништву. Истовремено, није се тешко присетити сатиричног (и суштински нетачног) портрета Сократа у Аристофановим *Облакињама*. Cf. *Pl. Ar.* 19a-d, *Ar. Nub.* 221 ff.

⁵ Уп. славне фрагменте Ксенофана и Хераклита, где се тврди да су Хомер и Хесиод боговима приписали „све што је људима одбојно и срамно“ (ὅσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, DK

оцени на овом месту, „сукоб филозофије и песништва“ представља само инстанцу већ поменутог сукоба μῦθος и λόγος, и самим тим није заснован ни на каквој филозофској „нетрпељивости“ према песницима, већ искључиво на аргументима који указују на штетни утицај поезије на друштво. Платон овде на помало циничан начин позива песнике и пријатеље поезије да „понуде одбрану“ (ἀπολογίαμὲνη) и „аргумент“ (λόγος), „било у метру или без њега“ (ἐν μέτρῳ ἢ ἄνευ μέτρου), како би доказали да се поезија „не чини само слатка, већ и корисна“ (μὴ μόνον ἡδεῖα φανῆ ἀλλὰ καὶ ὠφελίμη).⁶ Иако филозоф, додуше, дозвољава супарницима да се „дране у стиховима“, он у основи захтева од њих да прихвате филозофски начин аргументисања, и да се на такав начин одбране од његових аргумената, што они свакако по дефиницији нису способни да учине. На тај начин Платон на неки начин удара темеље за векове подозрења, не само између филозофије на једној, и поезије и књижевности на другој страни, већ, у одређеној мери, и између сфере „науке“ и сфере „духа и уметности“, која ће се у модерно време претворити у истински раскол.

Ипак, на овом месту треба нагласити да ови радикални ставови против песништва не само да нису коначни, већ чак искривљују слику о Платоновом односу према епској поезији, не само на нивоу његовог целокупног опуса, већ чак и на нивоу саме *Државе*. Атињанин на истом месту, додуше, исмева значај који љубитељи Хомера приписују слепом песнику као мислиоцу и мудрацу, али то чини крајње благонаклоно, трудећи се да минимално удара на његову песничку величину.⁷ Он наглашава да је и њега и његове саговорнике „љубитељима поезије“ (ἔρωτα τῆς ποιήσεως) учинио „одгој у њиховим лепим државама“ (ὕπὸ τῆς τῶν καλῶν πολιτείων τροφῆς),⁸ али опет инсистира да у градовима у којим влада „слаткоречива Муза“ (ἡδυμένη Μοῦσα) „задовољство и бол краљују уместо закона и разума“ (ἡδονή σοι καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσεται ἀντὶ νόμου τε καὶ... λόγου).⁹ Ово свакако не звучи као речи непоколебљивог противника и мрзитеља поезије, већ управо као став добро образованог Атињанина, који се важне тековине свога васпитања тешка срца одриче на основу пажљивог промишљања и, како се њему чини, непобитне аргументације.¹⁰ Покушаћемо да поближе погледамо неке од аспеката те аргументације, као и места која доводе у питање ову једнострану слику Платона као искључиво критичара епске поезије. Наравно, у првом плану ће бити управо

21B11), односно да Хомера треба „са такмичења избацити и ишибати“ (ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι, DK 22B42).

⁶ Resp. 607c-e.

⁷ Resp. 606e-607a.

⁸ Resp. 607e-608a.

⁹ Resp. 607a5-7.

¹⁰ Наравно, ова слика Платона као некога ко се тешка срца одриче, како лепоте, тако и паидетичке улоге поезије, још је очигледнија када се посматрају друга места у његовом опусу. О овоме ће више речи бити касније, али треба нагласити да је за слику Платона као „непријатеља поезије“ пре свега заслужна претерана загледаност каснијих коментатора у поменутом месту у *Држави*, док се занемаривало колико се често, заправо, Платон позивао на песнике, а поготово на Хомера, као на прворазредни интелектуални ауторитет. Cf. Никола Танасић, „Филозофски значај неких хомеровских слика. Апологија Платоновим средствима“, у „Учитељ Хеладе – о дометима класичног песништва у образовању класичне антике“, *Естетика и образовање*, Естетичко друштво Србије, Београд, 2011., стр. 121-131.

она Атињанинова аргументација која је непосредно везана за религијска питања и појам божанског.

β) Оспоравање епистемолошког ауторитета песништва у *Ијону*

Пре него што се узму у обзир славни аргументи из *Државе*, вредним се чини поменути и Платонов рани дијалог *Ијон*. Овај кратки спис уобичајено се сврстава у Платонов „сократски корпус“, тј. у дијалоге раног периода,¹¹ и у основи представља један од примера Сократовог трагања за „Хеленом који је мудрији од њега“.¹² Дијалог је познат по Платоновом подсмешљивом и искаркираном приказу улоге Хомера у хеленском образовању – рапсод Ијон у више наврата тврди да га познавање Хомера чини стручњаком и знацем читавог низа вештина, које се помињу или описују у Хомеровим еповима.¹³ При томе треба имати на уму да предмет исмевања у дијалогу нису сами Хомерови спевови, већ искључиво њихова вредност као извора сазнања и педагошког средства. У расправи Сократа и Ијона назире се познији Платонов аргумент, према коме поезија слушаоцу не доноси никакво знање (ἐπιστήμη), нити икакву вештину (τέχνη), па је самим тим упитна њена истиносна и сазнајна вредност.¹⁴ У *Држави* ће се то одсуство паидетичког и епистемичког садржаја преточити у својеврсни „онтолошки презир“ према поезији, за коју ће се рећи да је удаљена „три корака од бића“ (τρίττὰ ἀπέχοντα τοῦ βῦτος).¹⁵ Наспрам тога, у *Ијону* Платон нуди алегоријску слику рапсода као „намагнетисаног металног прстена“, који виси о другом намагнетисаном прстену (песнику), који је опет намагнетисан контактом са самим „магнетом“, тј. Музом.¹⁶

Ова слика је у основи идентична слици из *Државе*, где производ сваке „миметичке уметности“ (чији је пример песништво) представља „сенку сенке“ (σκιά σκιάς) бића и истине, али се, за разлику од *Државе*, ова особина песништва не сматра негативном. Штавише, аналогија са магнетом указује да и песник, и рапсод, и публика која их слуша, успостављају извесну врсту „метафизичке везе“ са божанством које је песника надахнуло. Платон само инсистира на томе да ова веза није епистемичке природе, и да у својој основи не представља сазнање и вештину, јер би се у супротном то знање могло изложити, образложити, и објаснити, и њему би се могло подучавати. Међутим, он допушта да душа песника и рапсода може бити „обузета“ (κατεχομένη), односно „надахнута“ (ἐνθουσιάζουσα) Музом,¹⁷ што јој омогућује да „ништа не знајући много и лепо збори“ (μηδὲν εἰδὼς πολλὰ καὶ καλὰ

¹¹ Cf. John D. Moore, “The Dating of Plato's *Ion*”, *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. XV (1974), стр. 421-439.

¹² Cf. Pl. *Ap.* 20c-22e.

¹³ Уп. *Ion* 536e, 539d4-e5, 540d. Иако је Платонов приказ рапсода у овом дијалогу у великој мери хиперболичан, он у њему заправо указује на појаву која је постојала и опстајала откако постоји уметничка фикција – убеђење творца и конзумента уметности да их њихово искуство рецепције уметничког дела оспособљава за учествовање у стварним догађајима, налик на оне који су у делу описани. Свакако најпознатији облик овакве критике уметности у историји књижевности представља Сервантесов *Дон Кихот*, мада је мотив присутан у безмало свим епохама људске историје.

¹⁴ *Ion* 536e-539d, 539d-540e.

¹⁵ *Resp.* 599a1.

¹⁶ *Ion* 535e-536d.

¹⁷ *Ion* 533e-534a, 535c.

λέγεις),¹⁸ без икакве вештине (μη τεχνικός), већ искључиво на основу „божанског предодређења“ (θεία μοίρα).¹⁹ Штавише, додаје Платон, песник и рапсод који певају су „Музом обожени“ („обоготворени“, ἐνθεοί),²⁰ што њихову делатност, додуше, лишава статуса вештине и знања, али јој без обзира на то признаје велико достојанство и част. На самом крају дијалога Платон закључује да би рапсоди с обзиром на своје незнање били презрени као „неправични“ (ἄδικοι), да им се не може признати да су „божански људи“ (θεῖοι).²¹

Било како било, осим ако се Платонова аргументација из *Ијона* не чита у једном изразито ироничном кључу (у смислу ироније која би превазилазила уобичајене сократовске оквири²²), нема назнака да Платонов приступ песништву у *Ијону* није озбиљно промишљен и утемељен на његовим стварним ставовима. Другим речима, Платон у овом раном дијалогу није имао намеру да „дисквалификује“ поезију као релевантан извор надахнутих увида у природу божанског, већ је само настојао да искључи *ејисџемичку* природу тог извора. У завршници дијалога Платон чак помало усиљено подвлачи сопствено инсистирање на достојанству и узвишености песничких узлета према божанству,²³ да би се касније у *Држави* позвао на снагу аргумента (λόγος) као нешто што треба да превлада „лепо васпитање“ у одлуци да се песници, који, додуше, јесу надахнути боговима, ипак искључе из друштва Платонове узорне државе.²⁴

Вреди нагласити да се Платон у *Ијону* критички осврће на значај и вредност пре свега *Хомерове* поезије, коју он сам на више места признаје не само као најквалитетнију и највреднију, а самог Хомера као првог међу песницима.²⁵ Без

¹⁸ Занимљиво је напоменути да у дијалозима средњег периода знање и способност да се говори о „многа лепих ствари“ (τὰ πολλὰ καλὰ) управо представља израз којим Платон захвата епистемолошки домен „мњења“ (δόξα), који представља сазнајни ниво „лепо образованих Хелена“. У складу са епистемологијом и онтологијом из *Државе*, Платон никада не би убројао песника и рапсоду у ову категорију, што још једном указује да је у *Ијону* Платон наклоњенији песницима него што је то за њега уобичајено.

¹⁹ *Ion* 542a. Израз који на овом месту користи Платон може се превести и као „божјим усудом обузет“ (θεία μοίρα κατεχόμενος), што додатно указује на метафизичку и божанску природу уметничког надахнућа. Уопште узев, фразу θεία μοίρα Платон у *Ијону* користи пет пута (534c1, 535a3, 536c2, 536d3 и 542a4), што је чини најчесталијом фразом којом Атињанин назива појам надахнућа.

²⁰ *Ion* 533e4, e7 и 534b5.

²¹ *Ion* 542a5-7. „Бирај сада хоћеш ли да те ми сматрамо неправедним човеком, или божанским“ (ἐλοῦ οὖν πότερα βούλει νομίζεσθαι ὑπὸ ἡμῶν ἄδικος ἀνὴρ εἶναι ἢ θεῖος).

²² „Сократова иронија“ често се брка са савременим појмом ироније, па се Платоновом Сократу приписује да „иронише“ и исмева саговорника чак и на местима где то, заправо, није случај. У строгом смислу, овај аспект Сократове методе односи се искључиво на Сократово умањивање сопственог знања и памети наспрам саговорника, али не и да он пренаглашава своје похвале на саговорников начин како би га исмејао, или извргао руглу. Оваква врста исмевања подразумева публику која се налази „на Сократовој страни“, у коју, додуше, спадају читаоци Платонових дијалога, али се може претпоставити да историјски Сократ није расправљао у условима овакве „теоријске надмоћи“, па се овакав вид „ироније“ може искључити, бар када су у питању рани Платонов дијалози. Cf. David Wolfsdorf, “The Irony of Socrates”, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 65, No. 2 (пролеће 2007), стр. 175-187.

²³ *Ion* 541e-542b.

²⁴ *Resp.* 607a5-7, такође *Lg.* 817a-e.

²⁵ У самом *Ијону* Платон Хомера назива „најбољим и најбожанственијим од песника“ (τῷ ἀρίστῳ καὶ θεϊοτάτῳ τῶν ποιητῶν, *Ion* 530b8-9), а у *X* књизи *Државе* „најпоетичнијим и првим међу трагичарима“ (ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγῳδοποιῶν, *Resp.* 607a2-3).

сумње би он недостатке поетског односа према сазнању и истини боље могао да прикаже на примерима неких других песника, али он инсистира управо на Хомеру, настојећи да јасно разграничи домен поетске истине од теоријског и филозофског истраживања тако да ауторитету Хомера, заправо, нанесе минималну штету. Овакво уважавање Хомеровог књижевно генија код Платона се може наћи на небројено много места, па чак и у *Држави*, која је позната по његовој критици Хомера.²⁶ Истовремено, у својим познијим делима, попут *Закона* и *Тимаја* Платон као да се враћа на ову аргументацију из *Ијона*, признајући песницима право првенства када је у питању утемељење традиционалних религијских вредности и приповедање уобичајене религијске митологије. На тај начин скоро да се поставља питање да ли је позната критика Хомера из *Државе* некакав изузетак у Платоновом односу према Хомеру, или су ова критичка места једноставно пренаглашена.²⁷

Без обзира на то што песничку везу са божанством Платон означава као сазнајно безвредну (јер се не може репродуковати, и зависи искључиво од „божје ћуди“), у *Ијону* он успоставља један модел метафизичке везе између човека и истине уз божанско посредовање који ће у својим средњим дијалозима, наизглед, покушати да заобиђе филозофском аргументацијом, да би му се у позним дијалозима опет вратио, поново потврђујући његов значај. Овај модел подразумева да је појединачно божанство активно у нашем појавном свету, и да, у складу са својим „усудом“ (μοίρα) може омогућити појединцу (песнику, интерпретатору или слушаоцу) поимање извесних истина, ако и не путем сазнавања или теоријског сагледавања. Након што се ова метафизичка веза између човека и бога успостави преко песника, она остаје као могућност за интерпретацију сваког облика људског сазнања трансцендентног, божанског и вечитог, и Платон се у различитим дијалозима на различите начине поиграва овом идејом.²⁸ Без обзира на то, основни закључак *Ијона* остаје дистанца која се успоставља према песништву као извору сазнања, а коју Атињанин у *Држави* даље доводи до својих крајњих консеквенци, да би их касније у извесној мери релативизовао.

γ) Етички и педагошки аргументи против песничке религије у *Држави*

Платонове аргументи против песника у *Држави* грубо се могу поделити на две врсте – на рекапитулацију етичких и педагошких аргумената који су се већ могли чути код старијих мислилаца, попут Ксенофана и Хераклита,²⁹ као и на Платонову

²⁶ Лако је приметити да Платон на мноштву места цитира Хомера у недвосмислено позитивном контексту, а његов цитат користи као ефектан начин да заврши једно од централних места своје филозофије – Мит о Пеџини. Cf. Pl. Resp. 516d (Hom. Od. 489-491).

²⁷ Cf. Никола Танасић, *ibid.*

²⁸ Платонова позната теза о „учењу као сећању“ на најплаузибилнији начин може се интерпретирати преко митова у *Фегону*, *Фегру*, или у *Држави*, где се имплицира да у људским душама богови подарују могућност сазнања на начин веома налик овом „ентузијастичком моделу“ из *Ијона*.

²⁹ На овом месту је уместо поставити питање у којој мери ми заиста тумачимо ставове Ксенофана и Хераклита као компатибилне са Платоновим. У случају рапсода из Колофона паралелу није тешко повући, будући да овај филозоф веома јасно наглашава етичку и педагошку природу својих аргумената, док Платон те аргументе практично дословно понавља. Што се Хераклита тиче, његови аргументи су, у складу са репутацијом овог мислиоца, знатно „тамнији“ и неодређенији, па је сасвим могуће да је историја филозофије у његову критику Хомера, Хесиода и традиционалне религије накнадно учитала Ксенофанове и Платонове ставове.

надградњу ових старијих филозофских интуиција на основу његових властитих епистемолошких назора и темељних онтолошких ставова. Ако погледамо Ксенофанове и Хераклитове аргументе у њиховим најпознатијим критичким фрагментима, видећемо да се они махом не образлажу и не заснивају на неком конкретном теоријском ставу, али да очигледно имају етичку природу.³⁰ Карактеристика оба аргумента јесте да се ставови морала, који у то време још увек нису почели филозофски да се утемељују, а који су се традиционално примењивали на домен свакодневне људске праксе (онога што ће Аристотел називати τὰ ἀνθρώπινα), екстраполирају на домен божанског (односно, τὰ θεῖα).

У питању је веома озбиљан филозофски преокрет, који ће умногоме утабати пут за каснију софистичку филозофску и етичку реформу, будући да и Хераклит и Ксенофан недвосмислено примењују „аршине смртника“ да би морално вредновали поступке богова. Сама та чињеница, из перспективе традиционалне хомеровске етике, у којој се сваки изазов смртника према божанству тумачио као хибрис, представља својеврсни скандал. Након што је грчко друштво успело да пређе преко тако радикалне промене етичког односа према божанству, где људи узимају на себе да суде онима који су, према предању, одувек судили људима, оштро негативне оцене моралних поступака богова уследиле су мање-више аутоматски и саморазумљиво.

Најрелевантнији пример овакве врсте моралног аргумента код Платона можемо наћи у II и III књизи *Државе*, иако се он у мање више непромењеном облику може пронаћи и на низу других места.³¹ Међутим, Платон у односу на Ксенофана и Хераклита чини корак напред, и не заснива своју критику на суду саморазумљивог грађанског морала. Разлог тога је свакако значајан утицај софистичког покрета, који је моралне ставове које су Хераклит и Ксенофан по свој прилици узимали здраво за готово учинио, ако не баш спорним, а онда свакако филозофски проблематичним. Самим тим, Платонов морални став, баш као и Сократов, више није могао да се позива на саморазумљива општа места, већ је морао своје моралне принципе да аргументује и утемељи. То је разлог због кога срж Платонових примедби на рачун песника, без обзира на његове несумњиво етичке и педагошке интенције, у основи носи *еписџемички* карактер. Када он у II књизи државе одбацује песничке приказе о боговима, он их назива „лажним митовима“ (μῦθος ψευδής) и наглашава да они „једноставно нису истина“ (οὐδὲ γὰρ ἀληθῆ) и „лажу на ружан начин“ (μὴ καλῶς ψεύδεται).³² Када песници описују богове, они, према Платоновим речима, „речима рђаво сликају суштину“ (εἰκάζει τις κακῶς οὐσίαν τῶ

³⁰ DK 21B11-12, односно 22B40, 42, 56-57. Да се ови аргументи заснивају баш на моралним ставовима указује несумњиво етички речник којим се Хомер и Хесиод критикују. Ксенофан је ту најексплицитнији, указујући да славни песници приписују боговима „све што је људима срамотно и скарадно“ (ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν), односно низ „неприличних дела“ (ἀθεμίσιτα ἔργα). Хераклит, са друге стране, не осуђује конкретно неморалност приказа богова, али наглашава да би Хомера требало „избацили са такмичења и ишибати“ (ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι), што је казна којом се уобичајено кажњавају неморална и скарадна дела.

³¹ Resp. 377a-398b.

³² Resp. 377d4-5, 378c1-2 и 377d8.

λόγῳ), попут сликара који слика „потпуно несличне слике“ (μηδὲν ἑοικότα γράφων) у односу на оно што је хтео да наслика.³³

Наравно, ови епистемички аргументи почивају и утемељују се на Платоновим етичким ставовима, које он затим веома јасно излаже и образлаже. Ове ставове Платон назива „теолошким типовима“ (односно „образцима богословља“, οἱ τύποι περὶ θεολογίας), наглашавајући да „ове типове песници морају знати ако хоће да се баве митологијом“ (τοὺς μὲν τύπους προσήκει εἰδέναι ἐν οἷς δεῖ μυθολογεῖν τοὺς ποιητάς).³⁴ До краја II књиге Атињанин образлаже да ови типови подразумевају два, односно три конкретна става о боговима – да „истински бог“ (ὁ θεὸς ὢν³⁵) никада не може бити узрочник зла (какоῦ αἴτιον),³⁶ да он никада не мења свој облик (ἐαυτοῦ ἰδέας ἐκβαίνειν³⁷), и најзад, да он никада не лаже (ψεύδεσθαι³⁸). Платон овде очигледно супротставља митском виђењу богова једну етички пречишћену филозофску слику божанства, налик на ону коју можемо наћи код Ксенофана или Сократа, а која је утемељена на чврстим аргументима и филозофској расправи. На тај начин филозофска критика моралности поступака митолошких богова, преко филозофске расправе о природи божанског, доводи до закључка о епистемичкој невалидности песничког наратива о божанском (наспрам софистичког аморалистичког, односно релативистичког закључка³⁹), која се опет користи као повод за позив на једну „моралну реформу песништва“.

³³ *Resp.* 377e1-3. Ово место је нарочито занимљиво, утолико што се оно наизглед коси са Платоновом критиком миметичке уметности. Називајући истовремено поетско стваралаштво „логосом“ (τῷ λόγῳ), дозвољавајући дар начелно могућност да он „слика суштину“ (εἰκάζη οὐσίαν), и наглашавајући критеријум „сличности“ (ἑοικότα) као епистемички валидан. Када се он поново врати на ову проблематику у X књизи, оваква могућност се код „миметичких уметности“ попут песништва и сликарства неће уопште узимати у обзир. Истовремено, аргумент о „несличним сликама“ наизглед противречи Платоновом поимању миметичке уметности, која се у потпуности своди на опсенарство, „сличност“ и „истиноликост“. Утолико је поређење са сликаром на овом месту лоше одабрано, иако је само по себи веома јасно и „сликовито“ – што је још један од парадокса Платоновог стила излагања.

³⁴ *Resp.* 379a2-5.

³⁵ *Resp.* 379a7.

³⁶ *Resp.* 379b-380c.

³⁷ *Resp.* 380d-381e. Платон у II књизи говори о само „два типа“, од којих се један тиче божјег нечињења зла, а други божанске непромењивости, која као короларну појаву има и забрану лагања. Обе ове појаве Платон назива лажју, односно обманом (ψεῦδος), и сматра да су у потпуно истом смислу неприхватљиве и богохулне, ако се приписују боговима. Ипак, чини се да је правилније раздвојити промену лика, као опште место у хеленској митолошкој иконографији, од отвореног лагања, будући да се прво нема нужно са сврху обману (на пример, у миту о Семели се испоставља да се Зевс приказује смртницима у другим облицима зато што би полудели када би га угледали у „свој његовој слави“, cf. Роберт Гревс, „Рођење Хермеса, Аполона, Артемиде и Диониса“, *Грчки митови*, Нолит, Београд, 1969., стр. 52), док лагање то увек има.

³⁸ *Resp.* 382a-383. Занимљиво је да Платон овде, у духу расправе о правичности из I књиге наглашава да се понекад „лаж на речима“ (ἐν τοῖς λόγοις ψεῦδος) показује као корисна (χρήσιμον) као средство „корисне манипулације“ људима којима недостаје довољно разума, али опет инсистира на томе да такве манипулације нису примерене боговима (382c-e). Платон ће се, међутим, на ову „корист од лажи“ позивати у више наврата када говори о техникама владања државом, пре свега када у *Држави* говори о „феничанској лажи“ (*Resp.* 414c-415e).

³⁹ Вреди напоменути да је слика о софистима као релативистима у највећој мери последица Платонове критике. Ричард Бет аргументује да се, на основу постојеће заоставштине, само Протагори могу приписати релативистички ставови, а чак и за њега није сигурно у којој мери. Cf. Richard Bett, „The Sophists and Relativism“, *Phronesis*, Vol. 34, No. 2 (1989), стр. 139-169.

Паралелно са овим етичким и епистемичким аргументима који доводе у питање моралност и веродостојност песничког наратива, код Платона се могу пронаћи и чисто *педогошки* аргументи против песничке традиције. Иако у друштву хеленског полиса, баш као и у Платоновој филозофији, нема јасне и недвосмислене границе између доменā етичког и паидетичког,⁴⁰ преношење проблематике песничког приказа дожанстава из контекста једне чисто моралне расправе у контекст питања образовања и духовног обликовања грађана представља значајан корак напред у односу на једноставне и интуитивне аргументе Ксенофана или Хераклита. Док етички аргументи инсистирају да богови не могу да се понашају неморално, па самим тим песнички прикази који им приписују такве поступке не одговарају истини, Платонове педагошки аргументи у одређеној мери признају дар могућност ваљаности песничких приказа, али инсистирају да су они као такви штетни по друштвену кохезију и разорни као образовни обрасци. Већ на почетку своје критике песника, Платон каже:

τὰ δὲ δὴ τοῦ Κρόνου ἔργα καὶ πάθη ὑπὸ τοῦ ὑέος, οὐδ' ἂν εἴ ἦν ἀληθῆ ῥῆμιν δεῖν ῥαδίως οὕτως λέγεσθαι πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους, ἀλλὰ μάλιστα μὲν σιγᾶσθαι, εἰ δὲ ἀνάγκη τις ἦν λέγειν, δι' ἀπορρήτων ἀκούειν ὡς ὀλιγίστους, θυσαμένους οὐ χοῖρον ἀλλὰ τι μέγα καὶ ἄπορον θῦμα, ὅπως ὅτι ἐλαχίστοις συνέβη ἀκοῦσαι.

*Чак и када би Кронова дела и све шћо је љрећрћео од сина били исћинићи, рекао бих да о шћоме не би ћребалo олако ћоворићи неразумнима и младима, већ би најбоље било ћушћи, а ако је ћак неoћходно било ћоворићи, слушање би ћребалo дозволићи у ћајносћи само најмањем броју, који би љрећходно морали ћринећи на жрћиву, не ћрасе, већ неку крућну и шешку жрћиву, како би само малoбројни осћали слушаћи.*⁴¹

Ово место наизглед значајно одудара од остатка Платонове критике песништва. Док на другим местима он инсистира да су песнички прикази дожанстава једноставно и очигледно лажни, и да такве песме у узорном полису не би требало дозволити, филозоф овде допушта да они, „чак и да јесу истинити“ (οὐδ' ἂν εἴ ἦν ἀληθῆ), могу бити штетни ако се причају „неразумнима и младима“ (πρὸς ἄφρονάς τε καὶ νέους). Ова последња фраза може указивати и на то да педагошки проблем класичних митских приказа богова може бити, не у неадекватности самог поетског израза дожанске природе (на чему Платон инсистира на другим местима), већ у интелектуалној неспособности одређених група грађана да садржај таквих митова на адекватан начин вреднују.⁴² Наравно, могло би се рећи да је Платонов уступак

⁴⁰ Cf. Вернер Јегер, „Четврти век“, *PAIDEIA – Обликовање ћрчкоћ човека*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1991., стр. 209-212.

⁴¹ *Resp.* 378a.

⁴² Заиста, Платон на више места указује на то да ће један значајан део грађана (потогово млади, у чије способности просућивања Платон често није имао превише поверења) приче о боговима доживети као позив да њихове поступке имитирају, иако је филозофу свакако јасно да намера песника није била да прописују понашање смртницима, већ да објашњавају на поетски начин природу богова, природу толико различиту и страну смртницима, да је свака помисао о њеном „имитирању“ богохулна и скарадна (уосталом љβрис „такмичења са боговима“ и „опонашања богова“ један је од најшире распрострањених мотива у хеленској митологији). На тај начин, стиче се утисак да није (само) проблем у песницима, већ и у (младој) публици, која њиховим делима приступа на погрешан начин.

песницима на овом месту само реторички, и да он на тај начин хоће да појача снагу свог педагошког аргумента, изолујући га од својих епистемичких и етичких ставова о божанству. Међутим, нешто касније, Платон, након што је набројао читав низ недопустивих и педагошки штетних образаца понашања које Хомер приписује боговима,⁴³ наглашава да такав нарратив о боговима:

...οὐ παραδεκτέον εἰς τὴν πόλιν, οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἄνευ ὑπονοιῶν. ὁ γὰρ νέος οὐχ οἷός τε κρίνειν ὅτι τε ὑπόνοια καὶ ὃ μὴ, ἀλλ' ἅ ἂν τηλικούτος ὢν λάβῃ ἐν ταῖς δόξαις δυσέκνιπτά τε καὶ ἀμετάστατα φιλεῖ γίγνεσθαι: ὧν δὴ ἴσως ἕνεκα περὶ παντὸς ποιητέον ἅ πρῶτα ἀκούουσιν ὅτι κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν.

...није прихватљив у држави, било да је сачињен са дубљим смислом, или без дубљеј смисла. Јер млади човек није у стању да просуди шта је дубљи смисао, а шта не, већ шта прихвати у њом добу, шта мњења осћају у њему неиздрисива и нејромењива. Шта се треба сарађи да од свих њесника прво слушају оно што је најлепше исјричано зарад врлине слушалаца.⁴⁴

Дакле, песничка дела нису прихватљива (οὐ παραδεκτέον) без обзира на то што се она могу тумачити и алегоријски, односно што могу имати „дубљи смисао“ (ὑπόνοια), из простог разлога што млада публика до тог дубљег смисла не може да допре. Другим речима, „тријажа“ песничког стваралаштва врши се пре свега, не с обзиром на његову епистемичку, већ управо педагошку вредност, па су у држави не само прихватљиви, већ и препоручљиви песнички обрасци који су „најлепше испричани на корист врлине слушалаца“ (κάλλιστα μεμυθολογημένα πρὸς ἀρετὴν ἀκούειν). Да је Платонов однос према улози песништва у педагошком систему државе нијансиран и комплексан сведочи и избор израза којим он песништво забрањује – поред поменутог οὐ παραδεκτέον, он за Хомерове стихове каже да „нису за причање“ (οὐ λεκτέοι),⁴⁵ при чему скоро свако помињање „забране“ за содом повлачи неко указивање на штету коју ти стихови могу нанети „младима“, који нису довољно „разумни“ да их (правилно) разумеју. При томе треба нагласити да Платон најчешће не говори о „протеривању“ поезије из државе, већ управо о томе да треба „строго водити рачуна“ на који начин је она доступна омладини. Пред сам крај II књиге, он наглашава да „код Хомера много тога хвалимо“ (πολλὰ ἄρα Ομήρου ἐπαινοῦντες), да би наставио да указује на оно што „није за хвалу“ (οὐκ ἐπαινεσόμεθα).⁴⁶ И мада се на овим местима Платон чешће према Хомеру односи са критиком, него са уважавањем, више је него очигледно да су његови аргументи по правилу веома опрезни и аргументовани, као и да Атињанин најчешће избегава

⁴³ Resp. 378c4-d6.

⁴⁴ Resp. 378d6-e3. Иако велики број преводилаца овде ὑπόνοια просто преводи као „алегорија“, истичући да су ови појмови у старијој хеленској прози синонимни, класични британски коментатор Џејмс Адам наглашава да се фраза сасвим дословно значи „дубљи смисао“ (односно „подумље“). Cf. Plato, *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam, Cambridge University Press, Cambridge, 1902., интернет издање преко странице пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год., коментар на 378d.

⁴⁵ Resp. 378b1-3.

⁴⁶ Resp. 383a6-7.

грубе дисквалификације песништва какве му се често приписују, и којима је склон када се овог питања дотиче у пролазу на другим местима.

δ) Онтолошка аргументација против миметичког песништва

Платон се у *Држави* не зауставља само на етичкој и педагошкој критици песништва, у X књизи он развија свој славни аргумент против песништва као облика „подражавања“ (ἡ μίμησις). Подражавање, имитација или мимеза представљају опште место Платонове критике песништва и уметничког стваралаштва уопште, али такође представљају један нов филозофски аргумент, који аксиологију уметности ставља на нове – епистемолошке и онтолошке – темеље. Пре свега треба имати у виду да је питање подражавања крајње комплексан проблем у оквирима Платонове филозофије, и његово схватање овог појма изузетно варира, како у зависности од фазе његовог учења о идејама на којој се налази, тако и од конкретног онтолошког и метафизичког контекста унутар кога се овај појам појављује. На пример, подражавање има сасвим различиту тежину у зависности од тога да ли говоримо о трагичкој поезији, или о природи божанског, односно да ли разматрамо ефемерну феноменалну стварност дна Пећине у *Држави* или Платонову космогонију у *Тимају*. Међутим, док се сам појам μίμησις контекстуално знатно мења унутар Платонове мисли, његов однос према миметичкој уметности (ἡ μιμητική) остаје константно негативан и критички. У закључку свог аргумента у X књизи он наглашава да „подражавање није ништа друго него некаква неозбиљна играрија“ (ἀλλ’ εἶναι παιδίαν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν),⁴⁷ сами подражаваоци „немају никакво вредно знање о предмету подражавања“ (τὸν τε μιμητικὸν μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου περὶ ὧν μιμεῖται),⁴⁸ да би нешто касније знатно оштријим тоном закључио да је „миметичка уметност безвредна, из безвредног произилази, и безвредно даје“ (φαύλη ἄρα φαύλω συγγιγνομένη φαῦλα γεννᾷ ἢ μιμητική).⁴⁹

Иако је X књига место где Платон, не без горчине, уводи свој познати и већ поменути аргумент о „древном расколу“ (παλαιὰ διαφορά) између филозофије и поезије,⁵⁰ његове оштре речи упућене против „подражавалаца и њиховог оца

⁴⁷ *Resp.* 602b8-9. Овде је занимљиво да реч παιδίη (играрија) скоро идентична речи παιδία (детењство), и да се обе, у зависности од контекста, могу превести као „детењарија“, што би имплицирало да је миметичка уметност по природи некаква „забава за децу“. Међутим, Платон у својим бројним аргументима наглашава да би управо младима требало ограничити (или забранити) доступ оваквој врсти уметности, будући да управо њима „највише може да нашкоди“.

⁴⁸ *Resp.* 602b7-8.

⁴⁹ *Resp.* 603b3-4. При томе придев φαῦλος овде истовремено означава оно што ниско, просто, јефтино и вулгарно, као и оно што је лоше, ништавно и неквалитетно. Ове речи представљају једну од најоштријих оцена подражавања у X књизи и *Држави* уопште, и одговарају Платоновом помало пристрасном монологу против Хомера у 599b8-e4, где се он враћа на аргументе из *Ијона* о неупотребљивости епске поезије као извора било каквог вредног и примењивог сазнања. Овај критички крешендо Платон завршава противречећи самоме себи из II књиге *Државе*, питајући реторички „ко ће поменути Хомера“ на начин на који Спартанци хвале Ликурга, Италци и Сицилијанци Харонду, а Атињани Солона. Платон овде заборавља своју тврдњу да „код Хомера много тога хвалимо“ (*Resp.* 383a6-7) да би се, као у *Ијону*, на помало нефер начин обрушио на Хомера као на „лажног мудраца“ који „не може да нам пружи никакво знање ни о чему“.

⁵⁰ *Resp.* 607b5-6. Наравно, Платон од овог аргумента не почиње, већ њиме завршава своју критику песништва као својеврсним *coup de grâce*, користећи га као повод за нешто помирљивији, али ништа мање бескомпромисан закључак о одбацивању поезије. Али без обзира на то, тешко је отети се

Хомера“ не произилазе из нетрпељивости која је владала између филозофских и песничких „еснафа“ класичне Хеладе, ако та нетрпељивост и даје овој полемици извесну боју и жестину. Категоричност Платонових закључака овде произилази из његовог новог епистемолошког утемељења проблематике песништва. Ако се у II књизи та критика заснивала на несагласју између неморалних поступака богова са универзалном етиком која би, према Платону, пре свега требало да важи међу боговима, у X књизи је реч о критици која има још дубље, *онџолошко* и *меџафизичко* утемељење. Неморални поступци богова били су довољни за Платона да у II књизи оптужи песнике да (на ту тему) „говоре лажи“, у X књизи он иде корак даље и оптужује миметичку уметност да је лаж њој до те мере иманентна, да представља њену *џприроду*. У свом славном „аргументу о три кревета“⁵¹, Платон нам даје унеколико упрошћену слику своје Подељене линије, делећи стварност на три онтолошка домена, који се разликују како по својој онтолошкој природи, тако и по своме творцу.

Први домен одговара Платоновом „свету идеја“, и унутар њега се налазе узор и парадигме свих појавних ствари, које поседују све божанске атрибуте и особине идеја (вечност, непропадљивост, непромењивост, јединство итд.), и које „ствара бог“ (θεὸν ἐργάσασθαι).⁵² Овакав „парадигматски кревет“ Платон одређује на више начина, истичући да је у питању кревет „какав јесте“ (ὃ ἔστι κλίνη), „јединствен, какав по природи јесте“ (μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὔσα, дословно „природно бивствујући“), „јединствен, једини онакав какав јесте“ (μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν), „истински постојећи“ (ὄντως οὔσης, дословно „дивствено бивствујући“), односно просто „природни“ (φύσει) кревет.⁵³ Истовремено, божански „креветотворац“⁵⁴ „ствара идеју“ (τὸ εἶδος ποιεῖ), и представља „истинског творца истинског кревета“ (ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὔσης), односно – „природотворца“ (φυτοουργός).⁵⁵ Наспрам овог необичног божанства,⁵⁶ Платон и за обичног мајстора (τέκτων) и рукотворца (χειροτέχνης) тврди да се он с правом може назвати

у тиску да су Платонове аргументе против песништва у X књизи, поготово у тренуцима његових оштријих иступа против песника, умногоме детерминисани тим, условно говорећи, „идеолошким“ сукобом са песницима.

⁵¹ Resp. 596a-598d.

⁵² Resp. 597a-d.

⁵³ Resp. 597a2-d3.

⁵⁴ Говорећи и производњи кревета, Платон и бога и обичног мајстора назива „креветотворцем“ (κλινοποιός), „креветцијом“ (κλινοουργός), као и из *Тимаја* добро познатим „занатлијом“ (δημιουργός). Ови појмови нису никаква имена, већ функције које сваки од ових стваралаца обавља унутар свог домена. Самим тим, употреба израза δημιουργός у *Тимају* такође не представља именовање божанства, већ искључиво одређење његове функције (ἔργον) у космосу. Истовремено, Платон одлучно негира да се подражавалац с правом може назвати „занатлијом“ у овом смислу, и тај појам за њега примењује отворено иронично.

⁵⁵ Resp. 597a2-d6. Занимљиво је да појам „природотворца“ (φυτοουργός), дословно „онај ко се бави растињем“, представља колоквијални израз за „баштована“. Будући да је реч „природа“ (φύσις) проистекла из глагола φύω (расти, израстати), и да је сродна са речју φυτόν (биљка, растиње), Платон се игра овом речју како би указао на то да бог-творца, по свој прилици, не ствара идеје ствари по аналогији са стварањем занатских производа, већ се „стара о њима“, односно „омогућава да се њихова природа испољи“.

⁵⁶ Видећемо касније да слика односа божанства и идеја, коју нам овде даје Платон, одударе од практично свих другим места, на којима се Атињанин бави овом проблематиком. Види поглавље XX, стр. 296-299 овог рада.

„занатлијом и творцем“ (δημιουργὸν καὶ ποιητὴν) кревета, иако не ствара његову „природу и суштину“,⁵⁷ али такво одређење категорички одбацује у случају сликара (ζῶγραφος). Иако он тврди да сликар, столар и бог стварају „три врсте кревета“ (τρισὶν εἶδεσι κλινῶν, подвукао Н. Т.),⁵⁸ он наглашава да је сликар „само имитатор“ (μιμητής), и да у свом стварању имитира дела столара, али „не онаква каква јесу, већ онаква каква се чине“ (ἄρα οἷα ἔστιν ἢ οἷα φαίνεται).⁵⁹

Сликарска уметност, а за њом и све остале подражавалачке уметности, попут трагедије и песништва, по његовим речима, имитирају „привид, онакав каквим се привиђа“ (τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται), приказујући „уобразиљу“ (φαντάσματος) уместо истине (ἀληθείας).⁶⁰ Оваква дела стварају само „опсене и маштарије“ (εἰδῶλα καὶ φαντάσματα) који се у епистемолошком смислу налазе „негде далеко од истине“ (πύρρω ἄρα ποῦ τοῦ ἀληθοῦς),⁶¹ док су у онтолошком смислу „троструко удаљена од дића“ (τριπλά ἀπέχοντα τοῦ ὄντος).⁶² Истовремено, сликар или песник, имитирајући појаве различитих ствари може изгледати као „свемудрац“ (πάσσοφος), али он у ствари, наглашава Платон, све то „лако може створити без знања истине“ (ῥᾶδιὰ ποιεῖν μὴ εἰδότε τὴν ἀλήθειαν).⁶³ Другим речима, делатност уметника, а поготово митолошких и трагичких песника, у епистемичком и онтолошком смислу одговара дну Платонове Пећине, и заснива се на систематском незнању, опсенарству и обмани.

Оно што је заједничко за Платонове аргументе у II, III и X књизи, јесте да критика песништва у свим овим случајевима заснива на указивању на лаж и обману. У првом случају, песници нам дају искривљену слику божанстава и хероја, а у другом се сама природа песништва показује као некакво опсенарство, обмањивање и привид, без обзира на предмет који се приказује. При томе у оба случаја Платон оптужује песнике да не допиру до природе божанског, у првом случају зато што боговима приписују неприхватљиве (и у суштини безбожне) моралне назоре и поступке, а у другом зато што у својој уметности не само да нису у стању да допру до божанске и вечне природе ствари коју осликавају, већ штавише ту природу систематски скривају од своје публике, усмеравајући њихову пажњу с једне стране на перспективистичке илузије и ефемерност свакодневице, са друге стране подривајући њихову врлину кроз пренаглашену патетику и емоционалност трагичке поезије.

Међутим, проблем са „аргументом о три кревета“ лежи у томе што је он изузетно примењив у случају производа људске делатности, али није толико интуитиван

⁵⁷ Resp. 597a1-8, d7.

⁵⁸ Resp. 597b8. Занимљиво је да овде Платон, помало неопрезно, појам εἶδος користи и у смислу „вечног облика и идеје“ кревета, за који тврди да га „ствара једино бог“, и у смислу „врсте“, односно „вида“ кревета, од којих сваки од „творца“ ствара по један. Овај пример само указује на флуидност Платонове терминологије, а Платоново одсуство бриге због овог преклапања по свој прилици сведочи о томе да он овој врсти разграничавања није придавао велики значај, очекујући да ће његови слушаоци и читаоци бити сасвим у стању на начине неопходну дистинкцију.

⁵⁹ Resp. 597e8-598a4.

⁶⁰ Resp. 598b1-4.

⁶¹ Resp. 598b5.

⁶² Resp. 599a1.

⁶³ Resp. 598c5-599a5.

када су питању, рецимо, природни предмети, или неке друге теме којима се баве песници. На пример, ко је творац физичког дрвета, и шта подражава сликар који то дрво слика? Ако се овај тип дилеме и може решити, остаје питање шта ћемо са неким другим, апстрактнијим појавама – попут правде, љубави или слободе? Да ли су правда и слобода у појавном свету (оном који је, према овој Платоновој схеми, „ближе истини“) „стварнији“ и „истинитији“ него у делима песника? Судајући по Платоновим примерима из II или III књиге, одговор би био потврдан, али свакако не у свим случајевима, што би вероватно признао и сам Платон. Још је занимљивије питање шта ћемо са песничким приказима богова. Богови су трансцендентни, и песници свакако не могу да се угледају на занатлије када их сликају. Ако Платон и може с правом да каже да су песници „имитирали људе (или друге природне појаве) када су сликали богове“ (што је срж свих историјских критика антропоморфизма богова), тешко да може да докаже да су песници то радили користећи се онаквом вулгарном „преписивачком“ механиком коју Платон приписује сликарима у X књизи *Државе*. Штавише, пре ће бити да се песници служе сликама (εἰκόνας), опсенама (εἰδωλα) и маштаријама (φαντάσματα) у недостатку других начина да представе трансцендентна божанска бића. Најзад, *исџим џим средџивима* се приликом сликања божанстава користи и сам Платон.

Сасвим другачију слику подражавања Платон нам даје у свом позном дијалогу *Тимај*, где је μίμησις подразумевани однос између онтолошких домена вечних парадигми и појавне стварности, и где улогу „миметичара“ игра сам Бог, још једном именован „Занатлијом“ (δημιουργός).⁶⁴ Иако Платон у *Тимају* избегава употребу појма μίμησις, више је него очигледно да процес стварања космоса подразумева исту структуру коју смо видели у *Држави* – некакав „занатлија“ обликује појединачне ствари из некакве постојеће грађе, угледајући се на вечне и непропадљиве парадигме. При томе више нема говора о било каквом божјем „стварању идеја“, већ се конкретно наглашава да Бог-Творац, односно „Демијург“ ствара појединачне појавне ствари и предмете, укључујући и небеска тела и целокупну небеску механику.⁶⁵ Истовремено, појавни свемир (тј. небеса, οὐρανός), створен Творцем, одређује се управо као *подржавање* вечног бића.

⁶⁴ *Ti.* 28a-29.

⁶⁵ *Ti.* 28a1-b2, 29e-31b. Платон нам саопштава да је Градитељ „израђује облике и могућности“ (τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται), стварајући дело „лепо по нужности“ (καλὸν ἐξ ἀνάγκης). У славном пасажу 29a2-9:

εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίων ἐβλεπεν... ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων. οὕτω δὴ γεγενημένος πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιλήπτον καὶ κατὰ ταῦτ' ἔχον δεδημιούργηται.

Ако је овај свемир леџ, а Градиџељ добар, јасно је да је посмаџра оно вечно... јер је овај најлеџи од свеџа насџалоџ, а онај најдоџи од свих узрока. Свемир је џако насџао обухваћен смислом и разумом, изџраћен џако да се увек исџо одржава.

Израз „вечно“ овде се односи на читав низ епитета којим Платон описује своје идеје-парадигме – оне су „вечно дивствујуће“ (τὸ ὄν αἰεί, 28a1) и „истинско биће“ (ὄντως ὄν, 28a4), „обухваћене смислом и разумом“ (Платон фразу τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περιλήπτον понавља и на 28a2, као и на 29a8-9), такав да се „увек истим одржава“ (τὸ κατὰ ταῦτ' ἔχον, 28a8, 29a9) итд. Космос који такав Творац ствара, додуше, јесте савршен, вечан (он представља вечно и божанствено живо биће, утемељујући на такав начин универзалне и непропадљиве природне законе), али он свакако није никаква „идеја“, већ управо одраз, подражавање вечне и божанске парадигме.

На једном од ретких места у *Тимају* где Платон непосредно употребљава израз $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, он нам саопштава да је појавни свемир створен „као најсличнији савршеном и умном живом бићу, *имиџирајући* (подвукао Н. Т.) његову вечиту природу“ ($\omega\varsigma \delta\omicron\mu\iota\omicron\tau\alpha\tau\omicron\nu \eta\tilde{\iota} \tau\tilde{\omega} \tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\omega \kappa\alpha\iota \nu\eta\tau\tilde{\omega} \zeta\acute{\omega}\omega \pi\rho\delta\varsigma \tau\eta\nu \tau\eta\varsigma \delta\iota\alpha\iota\omega\nu\iota\alpha\varsigma \mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\nu \phi\upsilon\sigma\epsilon\omega\varsigma$).⁶⁶ Ова слика је знатно комплекснија од једноставне, механичке схеме из X књиге *Државе* – не само да се божанска стваралачка делатност одређује као подражавалачка у својој суштини (Платон није могао, а да не буде свестан реперкусија употребе овог појма, који се код њега најчешће користи у скоро дерогативном смислу), већ се и саме идеје-парадигме – не само у онтолошком смислу – надређују Демијургу, истовремено престајући да бивају пасивни „образци за преписивање“, и постајући „живо и умом обдарено вечно биће“. Са становишта Платонове критике миметичког стваралаштва, то би значило да се миметичар у једном смислу помера „на још један корак од бића“, иза двојице „занатлија“ (Бога и човека), али се истовремено сам чин *подражавања* као делатности конституише као примарни начин преко кога се појавна стварност односи према својим вечним узорима, што Платон у *Држави* никако не би био спреман да призна.

Необичне импликације у *Тимају* се ту не заустављају. На још два занимљива места у овом дијалогу Атињанин проглашава сво људима доступно знање о свемиру и сву људску науку тек „сликовитом причом“ ($\tau\omicron\nu\nu \epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\tau\alpha \mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\nu$),⁶⁷ инсистирајући истовремено да природне појаве „подражавају божанску хармонију у смртном настајању“ ($\tau\eta\varsigma \theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma \acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\iota\alpha\varsigma \mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\nu \acute{\epsilon}\nu \theta\nu\eta\tau\alpha\acute{\iota}\varsigma \gamma\epsilon\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$).⁶⁸ Уз већ поменуто место 39e1-2, ово је једино месту у *Тимају* где се помиње израз $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, и то још једном да илуструје један суштински однос између онтолошке и физичке природе универзума. Истовремено, преко фразе о „сликовитој причи“ Платон на известан начин рехабилитује подражавалачко песништво, указујући да епистемичка средства филозофа и научника, на којима је инсистирао у *Држави*, у суштинском смислу и нису толико различита од песничких увида у природу стварности.

Када се на то дода Платонова узгредна опаска из *Тимаја* да, када је у питању природа традиционалних, религијских божанстава, треба „веровати онима који су о томе говорили у прошлости“ ($\pi\epsilon\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\omicron\nu \delta\acute{\epsilon} \tau\omicron\acute{\iota}\varsigma \epsilon\acute{\iota}\rho\eta\kappa\omicron\sigma\iota\nu \acute{\epsilon}\mu\pi\rho\sigma\theta\epsilon\nu$), „чак и када говоре без вероватних и нужних доказа“ ($\acute{\alpha}\nu\epsilon\nu \tau\epsilon \epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\tau\omega\nu \kappa\alpha\iota \acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\acute{\iota}\omega\nu \acute{\alpha}\pi\omicron\delta\epsilon\acute{\iota}\xi\epsilon\omega\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\upsilon\sigma\iota\nu$), будући да су у питању „потомци богова“ ($\acute{\epsilon}\kappa\gamma\omicron\nu\omicron\nu\iota\varsigma \mu\acute{\epsilon}\nu \theta\epsilon\tilde{\omega}\nu$), који у својим

⁶⁶ *Ti.* 39e1-2. Такође, на веома занимљивом месту на прелазу између „физичког“ и „биолошког“ дела дијалога, када рекапитулира своје учење о настанку свемира, саопштава да је Градитељ „настанак смртника препустио својим потомцима да израде“ ($\tau\tilde{\omega}\nu \delta\acute{\epsilon} \theta\nu\eta\tau\tilde{\omega}\nu \tau\eta\nu \gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\nu \tau\omicron\acute{\iota}\varsigma \acute{\epsilon}\alpha\nu\tau\omicron\upsilon \gamma\epsilon\nu\eta\acute{\iota}\mu\alpha\sigma\iota\nu \delta\eta\mu\omicron\upsilon\rho\upsilon\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu \pi\rho\sigma\acute{\epsilon}\tau\alpha\zeta\epsilon\nu$), а они су то чинили *подражавајући* њега ($\mu\iota\mu\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$). Cf. *Ti.* 69c2-4.

⁶⁷ *Ti.* 29d2. Израз $\delta\acute{\epsilon} \epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma \mu\tilde{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ се у *Тимају* помиње на још једном месту – на 68d2-3. На оба места филозоф инсистирајући на томе да је људској природи нису доступни непосредни увида у божанску природу стварности, већ о њима „само Бог моћан и зналац“ ($\theta\epsilon\delta\varsigma \dots \acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha \kappa\alpha\iota \delta\nu\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$). Ирина Деретић уобичајено преводи ову фразу као „вероватни мит“, истичући апроксимативни карактер сваког сазнања из физике, али наглашавајући и да израз $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ овде истовремено значи и „рационалан, одговарајући, подесан“ (Ирина Деретић, „Мит, лаж и душа“, *op. cit.*, стр. 35-36, такође Myles Burnyeat, „Eikos Muthos“, у Cătălin Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009., стр. 167-186.). Овде смо се определили за израз „сликовити“ како би се очувала етимологија и нагласила веза овог облика науке са „сликовитим представљањем“, онтолошки презреним у *Држави* и на низу других места.

⁶⁸ *Ti.* 80b8-9.

теогонијама практично приповедају о „кућним приликама“ (τὰ οἰκεῖα).⁶⁹ Након ове, са становишта расправе у *Држави* скандалозне тврдње, Платон наставља да у пар реченица рекапитулира традиционалне теогоније, гарантујући место традиционалних митова у свом „сликовитом миту“ физике. На тај начин Платонов *Тимај* директно противречи традиционалној критици песништва у Атињаниновом опусу, и питање њихове вредности чини у великој мери амбивалентним.

Још једно алтернативно поимање μίμησις Платон нам даје у свом дијалогу *Софисти*, где наилазимо на нешто што је вероватно најближе „дефиницији“ овог појма што можемо наћи у његовој филозофији. До овог одређења подражавалачке праксе (ἡ μιμητική) и самог чина подражавања долазимо после опсежне расправе о природи софистичких манипулација истином и различитих начина да се она искриви, а „оно што није“ прикаже као „оно што јесте“.⁷⁰ На месту где Платонов Странац описујући вештину софисте, приписује јој управо миметичку природу, он у узгредној опасци додаје:

ἡ γὰρ που μίμησις ποιήσις τίς ἐστίν, εἰδώλων μέντοι, φαιμέν, ἀλλ' οὐκ αὐτῶν ἐκάστων.

*Јер шта је подражавање нешто некакво стварање, додуше, како кажемо, ојсена, а не самих ствари.*⁷¹

Израз εἰδώλων овде можемо превести на више начина – као „утвару“, „одраз“, „опсену“, „обману“ или „уобразиљу“, у зависности од тога у којој мери нисмо наклањени миметичким праксама и њиховим производима. Који год термин да одаберемо, употреба појма εἶδωλον овде без икакве сумње и даље имплицира најнижи онтолошки статус, који Платон резервише за с дно своје Подељене линије. Па опет, у истом дијалогу, а на почетку ове расправе, Платон наглашава да је неопходно „разликовати два вида подражавалаштва (δύο καθορᾶν εἶδη τῆς μιμητικῆς⁷²), које нешто касније назива „сликовитим“ и „маштовитим“ (εἰκαστικὴν καὶ φανταστικὴν⁷³). Док се први облик миметике бави „пресликавањем“, односно мање више механичким и техничким преношењем облика и форме са узора на копију, други се бави „измишљањем“, односно стварањем слика које „ништа не осликавају“, већ „обмањују и заводе“.⁷⁴

Ова узгредна дистинкција из *Софисти* може се врло елегантно применити на већ поменута различита места у другим Платоновим дијалозима различитих периода, где је очигледно да нека подражавања имају узвишени статус божанске стваралачке праксе, док нека друга представљају допадљиве обмане и потенцијално штетне илузије. Свакако, ова εἰκαστικὴ μιμητικὴ у себи садржи јасну онтолошку везу са истином (налик на магнетизам који се преноси са једног прстена

⁶⁹ *Ti.* 40d6-41a6. Поготово је занимљиво да се за традиционалне митове песника тврди да често немају „вероватне и нужне аргументе“ (εἰκότων καὶ ἀναγκαίων ἀποδείξεων), односно да им недостаје управо она „сличност“ (εἰκότης) са стварношћу коју поседују „митови“ физике.

⁷⁰ *Soph.* 259b-265a.

⁷¹ *Soph.* 265a5-b2.

⁷² *Soph.* 235d.

⁷³ *Soph.* 236c.

⁷⁴ *Soph.* 235e-236d.

на други у дијалогу *Ијон*), док се код φανταστικῆ μίμητικῆ та веза прекида, и замењује измишљотинама, привидом и лажју. И док се чини да је за Платонову есенцијалистичку аргументацију постојање ове „каузалне везе са истином“ нерелевантно – јер „слика истине“ никада неће моћи да буде „сама истина“ – остаје чињеница да цела његова метафизика на кључним местима почива на управо оваквим „каскадама истине“, односно „одразима бића“, а да је међусобни однос ових различитих онтолошко-метафизичких инстанци управо однос одражавања, одсликавања, односно подражавања.

ε) Платонов амбивалентни однос према Хомеру

Не мора се улазити у дубине Платонове филозофске терминологије да би се увидело колико је његов однос према епском песништву дубински амбивалентан. Најбољи пример тога је Платонов лични однос према самом Хомеру. Атињанинова критика великог песника варира у широкој амплитуди између похвала према његовој мудрости и дубоким увидима на једној, и агресивног, чак и клеветничког омаловажавања на другој страни. Нажалост, управо је овај последњи образац – бескомпромисна критика и позив на „љубазно и добронамерно избацавање Хомера из његове узорне државе“⁷⁵ – постао парадигма за тумачење Платоновог односа према поезији уопште. Ове традиционалне тумаче не можемо за то претерано кривити – већ размотрена Платонова критика песништва као парадигматске миметичке уметности у његовим дијалозима је свеprisутна, и представља Платонов рефлексни одговор на свако питање о филозофском ауторитету песника. У X књизи *Државе* наилазимо на читаву тираду против Хомера, која је у најмању руку нефер према песнику, ако није потпуно злонамерна и опадачка:

λέγε ἡμῖν τίς τῶν πόλεων διὰ σὲ βέλτιον ᾤκησεν, ὥσπερ διὰ Λυκοῦργον Λακεδαιμῶν καὶ δι' ἄλλους πολλοὺς πολλὰ μεγάλα τε καὶ σμικραί; σὲ δὲ τίς αἰτιάται πόλις νομοθέτην ἀγαθὸν γεγονέναι καὶ σφᾶς ὠφεληκένας; Χαρώνδαν μὲν γὰρ Ἰταλία καὶ Σικελία, καὶ ἡμεῖς Σόλωνα: σὲ δὲ τίς; ἔξει τινὰ εἰπεῖν;

*...реци нам који је њаг захваљујући њеде њосѡао дољи за живоѡ, као Лакедемон захваљујући Ликурѡу, и као друѡи мали и велики ѡрагови захваљујући друѡима? Који ѡраг за ѡеде може реѡи да су му дио добар законодавац, и да је ог ѡеде имао корисѡи? Иѡалија и Сицилија ѡо моѡу реѡи за Харонду, а ми за Солона. А ѡи? Ко ће ѡо реѡи за ѡеде?*⁷⁶

Платон на овом месту напада на Хомера са скоро идеолошким жаром, стављајући га свесно у контекст коме он не само да није припадао – него није ни могао да припада, будући да се институција „песника-законодаваца“ попут Солона и Ликурга појавила више векова после Хомера, док хеленске родовско-племенске монархије архајског периода не би могле ни да помисле да би своје политичко устројство могле да препусте неком странцу који не располаже ни са каквом политичком моћи. Али овај, без сумње, еристички аргумент не представља највећу клевету против великог песника: стављајући Хомера у строго политички контекст Платон себи даје за право да обезвреди његов целокупни друштвени допринос, и

⁷⁵ Resp. 606e-607a.

⁷⁶ Resp. 599c-e.

да значај његове поезије за хеленску политичку културу омаловажи и дисквалификује тим презривим $\sigma\epsilon\ \delta\grave{\epsilon}\ \tau\acute{\iota}\varsigma$.⁷⁷ Јер одговор на Платоново питање је овде врло једноставан – „сви“. Ако Атињани хвале Солона, а Спартанци Ликурга, онда Хомера хвале сви Хелени свуда, свакако не као законодавца, али без икакве сумње као највећег од свих хеленских песника.

А када кажемо да Хомера хвале и на њега се као на ауторитет позивају „сви Хелени“, онда то укључује и самога Платона. Као добро образованом Атињанину, Платону Хомерови стихови не да нису страни, већ их он веома често и са поштовањем цитира у својим делима, третирајући Хомера са оном врстом уважавања који Срби уобичајено имају према поезији Његоша. Када се расправе о природи миметике и политичко-педагошким амбицијама песника ставе по страни, Платон се према Хомеровим стиховима односи онако како би то учинио било који припадник хеленске културе – као неприкосновеном ауторитету чијим се стиховима прибегава као арбитру у поткрепљењу сопствених ставова. Платонов дијалози препуни су цитата најразличитијих песника, од којих Хомера по свој прилици цитира најобимније и најчешће.

У свом зрелом дијалогу *Закони*, који у великој мери представља поновно промишљање и преиспитивање револуционарних политичких решења из *Државе*, од десет експлицитних цитата Хомера Платон чак осам износи у потпуно позитивном кључу, а већина њих је чак отворено похвална. Већина ових цитата представљају управо поетска (па самим тим и убедљива) поткрепљења властитих Платонових ставова, уз ослањање на управо онај песников ауторитет, за који је у *Држави* емфатично тврдио да не постоји. Он тако каже да је Хомер „песник који у нама изазива дражест“ ($\delta\ \rho\omicron\iota\eta\tau\acute{\iota}\varsigma\ \grave{\upsilon}\mu\acute{\iota}\nu\ \omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \gamma\epsilon\gamma\omicron\nu\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota\ \chi\alpha\rho\acute{\iota}\epsilon\iota\varsigma$), који „надмоћан у односу на друге песнике“ ($\kappa\rho\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \tau\omicron\iota\omicron\upsilon\tau\omicron\omega\nu\ \rho\omicron\iota\eta\tau\acute{\omega}\nu$), чији су стихови „одлични“ ($\acute{\alpha}\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$, дословно „грађански“), и „сведоче у прилог“ ($\sigma\upsilon\mu\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\acute{\iota}$) Платоновим сопственим учењима.⁷⁸ На другом месту у истом спису Платон Хомера назива „најмудријим међу нашим песницима“ ($\sigma\omicron\phi\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\varsigma\ \grave{\eta}\mu\acute{\iota}\nu\ \tau\acute{\omega}\nu\ \rho\omicron\iota\eta\tau\acute{\omega}\nu$).⁷⁹ Ове хипероличне похвале не треба никога превише да изненађују – потпуно идентичне ставове Платон износи и у *Ијону*, и у самој *Држави* – без обзира на већ разматрана критичка места.

Међутим, далеко од тога да је Хомер за Платона само „цитатник“ који користи као украс за своје дијалоге у настојању да звучи учено и културно. Учење о миметичкој уметности на страну, Платон се враћа Хомеру на местима која су централна за његово учење, и користи његове стихове да поткрепи озбиљне филозофске аргументе. Један од најубедљивијих примера су Платонова психолошка учења, у којим се филозоф редовно позива на две омиљене слике из *Илијаде* и *Одисеје* –

⁷⁷ Овде није згорег напоменути да би Платон овај свој еристички аргумент лако може бити окренут против филозофије – хваљеним законодавцима није постао ни Хомерови огорчени критичари Хераклит и Ксенофан, ни Платонов вољени учитељ Сократ, то поготово нису постали Сократови пријатељи и ученици Алкијада и Критија, нити – после неколико неуспелих покушаја – сам Платон.

⁷⁸ *Lg.* 680c-d. Овај низ похвала износи Платонов Клинија и Атињанин након што Атињанин рутински цитира Хомерову *Одисеју* (*Od.* IX, 112) да поткрепи свој став да су се стара друштвена уређења називала „династеје“.

⁷⁹ *Leg.* 776e.

нападе гнева које добијају Ахил и Одисеј када им се нанесе увреда части – Ахилу Агамемноновим отимањем Брисеиде, а Одисеју скрнављењем кућног прага од просаца његове жене.⁸⁰ Ове сцене играју витално важну улогу у Платоновој психологији, где их он користи за осликавање унутрашњег психолошког конфликта између онога што он зове „разумски“ и „срџбени“ део душе, наглашавајући да баш ове епске сцене ту специфичну ситуацију илуструју на најбољи начин.⁸¹ При томе вреди напоменути да – у духу сада већ очигледне амиваленције према песништву и Хомеру лично – Платон у две суседне главе *Државе* овој својој омиљеној сцени из *Одисеје* приступа на потпуно различит начин. Док он у IV глави хвали Хомера због дара да „разборито срочи“ (σαφῶς... πεποίηκεν⁸²) слику деликатне и често неухватљиве психолошке борбе, у III глави он потпуно исте стихове наводи као пример сцена какве „не треба гледати и слушати“ у узорној држави.⁸³ Оно што је заједничко за оба ова места јесте Платоново поштовање према Хомеровом дару да препозна и прикаже одређене психолошке феномене, који, додуше, нису пожељни међу омладином његовог узорног града, али сам увид у њих у великој мери демантује Платонову оцену да је „песништво епистемички безвредно“. Ови примери показују не само да Хомерова поезија у себи садржи истинита сазнања о људској природи, већ су та сазнања чак релевантна за једну чисто филозофску расправу.

То није једино место где Платон у пракси оповргава сопствени прокламовани однос према Хомеру и његовим ученицима. У II књизи *Државе* он одбацује „лажна учења“ о боговима као нешто што град који негује врлину неће дозволити међу својом омладином, да би затим потанко описао зашто песнички митови као нешто што је „далеко од истине“ не могу ни на који начин бити пожељни и корисни у образовању. Већина ових Платонових аргумената против поезије су при томе есенцијалистички и садржински аргументи, који немају много везе са формалном структуром поезије, нити чињеницом да се она пише у стиховима. Овај стил излагања Платон критикује као заводљив, али у тој форми не види ничег инхерентно негативног. Утолико је занимљивија улога митова у његовом сопственом филозофском излагању, за рачун којих се може изнети већина епистемолошких и онтолошких примедби које Платон износи за песништво.

Вероватно најпластичнији пример ове митотворачке недоследности Платона у *Држави* је његова теза о „феничанској лажи“ (τὸ φοινικικὸν ψεῦδος),

⁸⁰ Hom. *Il.* I, 188-189, *Od.* XX, 9-24. Платону су особито драги стихови:

στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ:

τέτλαθι δὴ, κραδίη: καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης.

...он се по грудима лупи и навали на њег' овако:

„Стрпи се срце, та већ си бестидност претрпело грђу“...

(*Od.* XX, 17-18, препев Милоша Н. Ђурића).

Значај овог места није произвољан – на њему се јасно види да се у самом Одисеју сукобљавају два психолошка импулса, па је унутрашњи конфликт „разума“ и „гнева“ најочигледнији. Поређења ради, у већ поменутој сцени са Ахилејем срџба побеђује, а хероја спутава, не сопствени разум, в деификовани принцип разума у лику богиње Атине.

⁸¹ *Resp.* 441b-c.

⁸² *Resp.* 441b4-c2.

⁸³ *Resp.* 390d.

конститутивном миту који треба пропагирати међу грађанима узорног полиса у циљу очувања класне/кастинске сегрегације и социјалне хармоније.⁸⁴ Сам мит у основи представља донекле упрошћену верзију Хесиодовог мита о пет људских покољења из *Послова и дана*,⁸⁵ али оно што је истински специфично код њега јесте то што он ову недвосмислену манипулацију назива „лажју из нужности“ (τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων) која може бити „племенита“ (γενναῖόν) „и за владаре, и за цели град“ (μὲν καὶ αὐτοὺς τοὺς ἄρχοντας, εἰ δὲ μὴ, τὴν ἄλλην πόλιν).⁸⁶ Овде је важно имати у виду да је разлог Платоновог одбацивања Хомера и трагичара примарно то, што њихова учења не одговарају истини и дићу, нити омогућују њихово сазнање, наглашавајући да их то чини „штетним по друштво“. Нешто касније, међутим, он ће прихватити извесне поетско-алегоријске форме и митове као изразито корисне по друштво, просто зато што поткрепљују идеолошки систем који њему одговара. Наравно, ова примедба може се изнети на рачун било ког платоновог мита, будући да они ништа мање не одговарају строгом филозофском истраживању него презрена и одбачена миметичка поезија. То можда најбоље илуструје управо X књига *Државе*, која се, након Платоновог округног разрачунавања са песничком традицијом, завршава једним митом препуним поетских форми и традиционалних песничких мотива.⁸⁷

Најзад, ако је реч о Платоновом теоријском ослањању на Хомера, најјачу везу између њих двојице можемо наћи на месту које најмање очекујемо, у самом језгру Платоновог учења у *Држави* – миту о Пећини. Мит о Пећини се нашироко сматра за једну од најаутентичнијих фигура и најоригиналнијих учења у Платоновој филозофији, и место где је његов књижевни геније на најимпресивнији начин стављен у службу његове филозофије.⁸⁸ Рећи да је алегорија пећине код Платона позајмљена, и то управо од Хомера, звучи чак помало скаречно, али није далеко од истине. У прилог овакве тезе иде нешто ранија формулација алегорије о Пећини коју можемо наћи на крају дијалога *Менон*, где Платон, уместо о неодређеној Пећини, овај пут говори о још једној добро познатој Хомеровој слици – приказу Одисејевог силаска у Хад. Описујући државника-филозофа који и био у стању да влада у складу са врлином и друге таквој врлини подучи, Платон износи следећи пасаж:

εἰ δὲ εἴη, σχεδὸν ἂν τι οὗτος λέγοιτο τοιοῦτος ἐν τοῖς ζῶσιν οἷον ἔφη Σμηρος ἐν τοῖς τεθνεῶσιν τὸν Τειρεσίαν εἶναι, λέγων περὶ αὐτοῦ, ὅτι οἷος πέπνυται τῶν ἐν Αἰδου, τοὶ δὲ σκιαὶ αἰίσσουσι. ταῦτόν ἂν καὶ ἐνθάδε ὁ τοιοῦτος ὥσπερ παρὰ σκιάς ἀληθὲς ἂν πρᾶγμα εἴη πρὸς ἀρετήν.

Каг бисмо њакової нашли, моїло би се за њакової рећи да је међу живима оно шїо Хомер каже за Тирезију међу мрївима. Само је он, каже, у Хаду одгарен

⁸⁴ *Resp.* 414c-415e.

⁸⁵ *Hes. Op.* 109-201.

⁸⁶ *Resp.* 414b5-c2.

⁸⁷ *Cf. Resp.* 614-621.

⁸⁸ *Cf.* Ирина Деретић, „Платонова Пећина: филозофски мит или алегорија“, *Платонова филозофска митологија*, *op. cit.*, стр. 232-253.

*разумом, док су сви остали у царству мртвих само неухватљиве сенке. Такав би овде био, што се врлине ииче, стваран човек међу сенкама.*⁸⁹

Сличност ове интерпретације XI певања *Odiseje* са Платоновим митом о Пећини скоро да се сама намеће, поготово када се разматра у контексту Платону блиске орфичке теологије. Телесна стварност и политичке реалије свакодневног живота изједначавају се са бесловесном и неухватљивом игром сенки у Хаду, док се особа која једина спознаје врлину приказује кроз фигуру врача Тирезије, који је од богова добио благослов (или проклетство) да у Хаду сачува сопствену свест и разум, и на тај начин остане заувек одвојен од осталих сенки које га настањују.⁹⁰ Да ова веза две митолошке слике није случајна, и да је Платон очигледно имао у виду сцену силаска у Хад из *Odiseje* сведочи чињеница да Платон у *Држави*, описујући искушења повратка у Пећину за свог филозофа, *нејосредно цишира ово место из Odiseje*. Реч је још једном о Атињаниновим омиљеним стиховима, у којима се Ахилова сенка обраћа Одисеју:

βουλοίμην κ' ἐπάρουρος ἔων θετευέμεν ἄλλω,
ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ, ᾧ μὴ βίωτος πολὺς εἶη,
ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισιν ἀνάσσειν.

*Ја бих радије био себар и служио другом,
који својега нема имања и живи од мраке,
нео ли владаши мртвима свим што не виде сунце!*⁹¹

Попут Хомеровог Ахила у Царству сенки, тако је и Платонов филозоф из Пећине спреман да се одрекне свих ефемерних почести и лагодности живота најбољег „погађача сенки“. Оковани људи на дну Пећине у потпуности одговарају сенкама мртвих, како их описује Хомер – они су бесловесни и потпуно несвесни постојања стварног света изван њихове туробне и незавидне егзистенције, али су истовремено креатори свог сопственог затвора, будући да је њихов разум у потпуности потчињен животињској жудњи према телесном, и пређашњем животу.⁹²

η) „Сентименталност“, „идеологија“, или „религија“?

У причи о Платоновом амбивалентном односу према поезији није тешко одговорити на питање шта оснивач Академије не воли у песничким традицијама свога времена. Његови аргументи на ту тему су врло јасни и бројни, очигледни и

⁸⁹ *Men.* 100a-b. Платон овде мисли на *Hom. Od.* XI, 51 ff.

⁹⁰ Орфички елементи су овде потпуно очигледни – „тамница телесног живота“ се овде изједначава са Хадом и његовим царством мртвих, док се сазнање идеја и истинске врлине изједначава са животом. Cf. Вернер Јегер, „Такозване орфичке теогоније“, *Теологија раних грчких филозофа*, *op. cit.*, стр. 53-65.

⁹¹ *Hom. Od.* 489-491, односно *Resp.* 516d, препев Милоша Н. Ђурића. Занимљив детаљ је да Платон ове исте стихове такође још једном помиње на почетку III књиге *Државе* – опет у изразито негативном кључу. Као што је био случај са Одисејевим колебањем, Платон овде још једну од својих омиљених сцена из Хомерових епова проглашава за неподобну, залажући се за сасвим другачију религијску интерпретацију смрти, и односа према њој. Cf. *Resp.* 386a-387b.

⁹² *Hom. Od.* XI, 23-50.

убедљиви, и о њима се много писало и говорило. Кудикамо већу загонетку представља онај други пол Платоновог односа према поезији – сва она места где је он усваја, хвали, и брижљиво уграђује у темеље свога узорног друштва. Неко ко је упознат са Платоновим бројним радикалним политичким решењима, и са његовом спремношћу да се ухвати у коштац са традицијом на сваком месту где сматра да је она штетна или погубна по социјалну хармонију, с правом би могао поставити питање „зашто се Платон у потпуност не ратосиља поезије“, односно зашто не одбаци митологизовану религију и култ који из ње проистиче. Шта ће Платону уопште Ахил, Хектор и Одисеј, односно Зевс, Атина и Хелије, када је мање-више очигледно да би се његово филозофско учење могло у потпуности утемељити на дијалектици и филозофији. Одакле Платону потреба да рупе у својим метафизичким учењима по правилу попуњава религијским сликама из хомеровске поезије, које на другим местима толико убедљиво критикује?

Најбаналнији одговор на ово питање био би да Платон гаји извесну „сентименталност“ према поезији уз коју је одрастао, на којој је одгојен, и која представља значајан део његовог личног и културног идентитета. Колико год овакав одговор био вулгаран, не треба заборавити да Платон сасвим отворено признаје да он гаји јаке емоције према Хомеру и његовим најталентованијим настављачима, а његово грађанско васпитање га чини у извесном смислу „патолошки“ наклоњеним према овим поетским садржајима. На местима која смо разматрали Платон практично сам себе прекорева због слабости према „заводљивој лепоти“ поезије и склоности према „слаткоречивој музи“. Ако посматрамо минуциозност Платоновог дијалектичког поступка, и ако узмемо у обзир све ограде из којих он ставља своје личне афинитете и предрасуде, чини се да би било претерано и непримерено оптужити филозофа да је у свом односу према поезији био „пристрасан“ и „попустљив“, утолико пре што, не смемо то заборавити, управо он представља најубедљивијег и најсистематичнијег критичара поезије међу хеленским филозофима. Али да ли је то довољно да Платона натера да се потпуно одрекне песничких представа о боговима, будући да он сам инсистира на томе да се за истином о свему, а поготово о трансцендентном, трага другачијим методама, и без божанског надахнућа. Да ли је ова могућност „потпуног одстрањења“ богова песника из његове филозофије Платону уопште била филозофски занимљива? И да ли је његовом размишљању својствено Окамово правило да се из сваког доказивања и аргумента „елиминишу све непотребне премисе“, што је омиљени аргумент просвећених атеиста? Из такве једне савремене перспективе, Платоново задржавање старих богова заиста може да делује као нерационалан чин, па му није тешко приписати ни некакву „сентименталистичку“ позадину.

Нешто озбиљнији одговор на ово питање био би да је Платонов однос према песницима „идеолошки“, односно да им он приступа из перспективе припадника атинских конзервативних, аристократских кругова, ненаклоњених атинској демократији, и склоних да хвале друштвену хијерархију такође конзервативне и аристократске Спарте. Ова опаска је начелно на месту, утолико што је Платон недвосмислено припадао овим политичким круговима у Атине, а своју склоност

према „чврстој руци“ спартанских управљача никада није крио. Питање је, међутим, какве то последице, ако икакве, има по Платонов однос према старим боговима и према песницима? Чак и ако прихватимо доста танак аргумент да Платон не би био спреман да очисти свој пантеон од традиционалних божанстава „због свог конзервативизма“ (не заборавите да говоримо о радикалном мислиоцу који се залагао за увођење жена у политику и на вежбалишта, и укидање праксе поробљавања Хелена, што би конзервативним круговима у Атини било једнако незамисливо), поставља се питање какве би то импликације имало по место религије у Платоновом друштву.

Таква теза би одмах отворила простор за једну аморалистичку, позитивистичку парадигму религије као оруђа политичке манипулације, онако како је описује тиранин Критија у свом *Сизифу*. То би значило да Платон, додуше, увиђа да за његово филозофско учење нису неопходни богови песника, али их он задржава као гарант да ће „сваки друштвени слој задржати своје место“. Поређење Платона са Критијом овде може да изгледа малициозно, али оно има одређену тежину – Критија је био Сократов пријатељ и поштовалац, представљао је експонента спартанске моћи у Атини, припадника старе аристократске куће, као и заклетог непријатеља атинске демократије коју је и Платон презирао.⁹³ Истовремено, да политички макијавелизам није нешто што би Платон одбацио као политички инструмент сведоче бројна места из *Државе*, од којих је само најславнији већ поменути пример „феничанске лажи“. Уосталом, ако алегорију Пећине тумачимо у политичком кључу, овај облик директне манипулације религијом био би један од главних инструмената контроле оног дела становништва које одговара сужњима на дну Пећине. Ако имамо у виду да Платон нигде не разматра могућност еманципације овог слоја у целини, нити скидање ланаца целој овој политичкој класи, већ само одабраним појединцима, склоност према задржавању песничког пантеона могла би да нађе извесно, ако и прилично танко, „идеолошко“ оправдање.⁹⁴

Трећи одговор на ово питање је можда најједноставнији, али се веома ретко узима у обзир. Разлози са Платоново задржавање старих богова могу бити *религијске* природе. Ми не знамо превише о Платоновој религиозности, али у његовим

⁹³ Наравно, овде треба напоменути да Платоново мишљење о Критији, упркос овим очигледним сличностима, није било нарочито позитивно. Истовремено, његове личне и политичке везе са сиракушким тиранима још једном доказују да Платон није био гадљив према тиранима и њиховим методама, ако би сматрао да они могу да помогну да се друштво поведе у добром смеру. Без обзира на то, Платонов однос према тиранији као облику владавине у његовим дијалозима остаје недвосмислено негативан и искључив. Cf. Paul Stern, “Tyranny and Self-Knowledge: Critias and Socrates in Plato’s Charmides”, *The American Political Science Review*, Vol. 93, No. 2 (јун 1999), стр. 399-412 и Nick Romeo, Ian Tewksbury, “Plato in Sicily”, интернет издање на страници Aeon.co, објављено 21. децембра 2020. год.

⁹⁴ Још једном, не може се довољно нагласити колико је оваква интерпретација у ствари натегнута, будући да цели Платонов програм реформе песништва убедљиво говори против овакве употребе религије и култа. Није јасно зашто би Платон прошао кроз мукотрпни процес цензуре и пречишћавања песништва, само да би задржао њихове основне представе о боговима. У најмању руку, разлози за такву врсту недоследности требало би да буду снажнији од пуке идеологије, мада би ова парадигма свакако била блиска једном савременом аморалистичком погледу на политику, у коме дух Критије кудикамо више влада од духа Платона.

дијалозима можемо приметити доследан однос поштовања према религијским ритуалима, празницима и култовима атинског друштва, било када се приказују епизоде из Сократовог живота, било када се расправља о начелним питањима која се дотичу ове теме. При томе не треба заборавити да је хеленска религиозност за савремене посматраче веома често нешто неухватљиво и непостојано. Она у савремено доба не постоји као религијски култ, али је свеprisутна у нашој митологији, уметности и фолклору, и ми имамо природан рефлекс да је третирамо као уметничку форму и алегорију пре него као елемент нечијих озбиљних религијских осећања. Погледајмо то овако – прича о Исусовом ходању по води на Галилејском језеру представља општепрепознатљиву икону савремене западне цивилизације, али она носи сасвим различиту тежину ако је особа која је приповеда муслиман, будиста или атеиста, него ако је приповеда припадник хришћанске вере. При томе је реч о једној истој слици – само што је за једне реч о „причи“, „бајци“ или „миту“, док је за друге реч о повесном догађању које се мора перципирати и интерпретирати с обзиром на постулате хришћанске вере. И без икакве сумње – муслиман или атеиста неће видети никакву нарочиту потребу да задржава ту слику у оквирима свог метафизичког погледа на свет (осим као „алегорију“ или „митолошки мотив“), док ће за хришћанина она бити неизоставан аспект његовог односа према трансцендентном, без обзира на то колико то неке друге изгледало „необично“, „нерационално“ или „непотребно“.

Сасвим је могуће да се ми на аналоган начин односимо према елементима религије којој је Платон недвосмислено припадао – за нас је реч о „упечатљивим сликама“ и „лепим причама“ које „нису неопходне“ за одржање Платонове метафизике и онтологије, али један лепо образован и религиозан Атињанин с почетка IV века п.н.е. могао би имати сасвим другачији однос према њима, однос који би нама лако могао остати потпуно непрозиран, и изгледати нерационално, неутемељено, или неоправдано. А ако поред свега тога погледамо у којој мери се Платон, у ствари, ослања на слике, алегорије и мотиве из епске поезије, чак и на местима где формулише своја централна учења, као што је Мит о Пећини, можемо наслутити у којој мери је задржавање традиционалних религијских образаца заправо важно за Платона, и у том смислу не представља никакву случајност, а још мање провизорност, или арбитрарност.

ζ) Платонов однос према песништву није негативски, већ реформаторски. Платонова критика миметичке поезије заузима централно место у свим разматрањима Атињаниновог односа према уметности и према „традиционалним божанствима“. Ова критика се оправдано, али ипак пренаглашено ставља у центар Платоновог односа према традицији, што са једне стране даје унеколико искривљену слику Платоновог односа према поезији и традиционалној религији, а са друге отежава разумевање других места у његовој филозофији која нису толико категорично „антипесничка“, односно „поетофобна“. Оправдано, јер је критика миметичара опште место које се може пронаћи на већини места на којим филозоф непосредно проблематизује питање и улогу поезије. Пренаглашено, јер Платон одступа од овог ригидног става практично оног тренутка када поезија излази из фокуса његовог критичког разматрања и постаје један општи културолошко-

цивилизацијски контекст коме Платон као образован Хелен из виших слојева атинског друштва недвосмислено припада.

Вулгаризација Платоновог односа према песницима, а пре свега према Хомеру, у највећој мери произилази из опредељења каснијих коментатора и тумача да за Платонов централни став прогласе тезу из X књиге *Државе* да песнике треба „венцима овенчати, а затим уз почаст испратити“ из Платоновог узорног града.⁹⁵ При томе као да су каснији коментатори овај Платонов опрезни став спојили са оним Хераклитовим фрагментом о томе како „Хомера треба избацити са такмичења и ишибати“,⁹⁶ па се овај агресивни и нетрпељиви однос према поезији безмало приписао Платону, игноришући све његове оградe, оправдања и недвосмислене изјаве љубави према великим хеленским песницима и Хомеру лично.

„Изабацивање Хомера из државе“ је тако постало примарни акценат код тумачења Платоновог односа према поезији, иако Платон такву могућност само имплицира у X књизи *Државе*,⁹⁷ док у II и III он потпуно недвосмислено говори само о „надзирању митотвораца“ (ἐπιστατήτεον τοῖς μυθοποιοῖς), односно „прихватању оних митова који су лепо срочени, а одбацивању оних који нису“ (καὶ ὃν μὲν ἄν καλὸν μῦθον ποιήσωσιν, ἐγκρίτεον, ὃν δ' ἄν μὴ, ἀποκρίτεον).⁹⁸ Иако у *Држави* често могу да се нађу крајње радикални политички ставови, Платонов примарни однос према песницима није њихово одстрањивање из јавног живота, већ њихова „цензура“ – тј. утеривање у стандарде грађанске моралности и доброг укуса које прописује држава. А тај став – вреди додати – Платон у потпуности задржава и у *Законима*.⁹⁹

Ствар коју овде вреди нагласити јесте да Платон номинално своју критику песника темељи на својим јаким епистемичким и онтолошким аргументима (који, како смо видели, нису без проблема и отворених питања), али на моменте одустаје од тог тврдог есенцијалистичког приступа за рачун политичког прагматизма и својеврсног педагошког макијавелизма. Један од већих проблема за Платона јесте како помирити огромни дар песника да препознају одређене друштвене појаве и сликају их на реалан начин (сетимо се филозофових омиљених примера из *Илијадe* и *Одисеје*) са тезом да је та врста „истиноподобности“ заправо штетна по друштво као целину. Платоново помало *ad hoc* решење јесте да је реалитет приказивања

⁹⁵ *Resp.* 398a-b, cf. *Resp.* 606e-607a и *Lg.* 817a-e.

⁹⁶ DK 22B42.

⁹⁷ Cf. *Resp.* 606e-607a, поготово она фраза да се „само химне боговима и похвале добрима могу допустити у граду“ (μόνον ὕμνους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν, 607a4-5). Ова фраза је најближа ставу о „забрани Хомера“ коју можемо наћи код Платона, па се опет можемо сложити да је она прилично блага, поготово ако се има у виду да се надовезује на похвалу Хомеру као, дословно, „најпесничкијем и првом међу творцима трагедија“ (ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγῳδοποιῶν, 607a2-3).

⁹⁸ *Resp.* 377a-c, поготово b7-c2.

⁹⁹ *Lg.* 817a-e. Овде није наодмет напоменути да у том ставу нема апсолутно ничег скандалозног – у свим савременим државама постоје надзорна тела која се баве садржајима популарне уметности, која се најчешће баве управо „спречавањем да деца и млади не буду изложени негативним утицајима“, али која, у ретким случајевима, чак и забрањују штампање или приказивање одређених уметничких дела која се препознају као штетна или субверзивна по друштвени поредак. При томе савремене државе то не чине битно суптилније, нити мање очигледно, него што је то прописивао Платон.

ових појава „сенка сенке“, односно „копија копије“, али то у крајњој линији не говори ништа против веродостојности ове врсте приказивања. Платон то сам на више места признаје, а на одређеним местима чак одступа од своје јаке позиције, и наглашава да су Хомер и трагичари штетни, не зато што приказују лажи, него зато што је то што приказују потенцијално штетно за младе људе у развоју. Све ово значи да ће Платон врло радо да употреби таленат песника и лепоту њиховог стваралаштва када је то сврсисходно у његовом политичком пројекту, док ће уклонити од очију грађана (поготово оних најосетљивијих и манипулацијама најподложнијих слојева) оне елементе поезије који се препознају као штетни.¹⁰⁰ Епизода са „феничанском лажи“ из *Државе* је добар пример како је Платон то отприлике замишљао. На овом месту њему не смета ни митолошки ни алегоријски начин приповедања, нити му смета неистинитост мита, докле год он врши кохезивну функцију у његовом хармоничном друштву.

„Феничански мит“ из *Државе* и Хомерово присећање Одисејевог силаска у Хад из *Менона* лепо илуструју како би могла изгледати Платонова „реформисана“, односно „цензурисана“ традиционална поезија. „Феничански мит“ задржава основни наратив о разлици међу нараштајима из Хесиодових *Послова и дана*, али уместо да их стави у функцију уобичајених песничких јадиковки како „људи данас не вреде ни пола колико су вредели у стара времена“, он га претвара у апологију класне сегрегације која је неопходна за функционисање узорног полиса. У свом миту о Пеџини Платон – у најбољој филозофској традицији – дословно „окреће наглавачке“ хомеровске митове о подземном свету (укључујући и славну епизоду из *Одисеје*), и једну туробну слику постхумног постојања претвара у најблиставије место свог сопственог учења о трансцендентном. Али ово су свакако најрадикалније слике – када се на страну ставе бројна спорна места која Платон критикује, и која педантно набраја, нема ничега што и спречило традиционалну епску поезију да опстане чак и у Платоновом узорном друштву.

Овде вреди подвући још један значајан традиционални елемент у Платоновом односу према песницима, њиховим теогонијама и религији. Наиме, то што Платон ставља ауторитет државе и политичког поретка изнад ауторитета општеприхваћених свехеленских религијских спевава заправо не представља ништа нарочито ново – у питању је устаљена и уобичајена пракса у великом броју хеленских полиса, где се религијски култови и ритуали недвосмислено интегришу у политички поредак и законе града. Колико год Платон признавао Хомеру његову „божанственост“ и „надахнутост музом“ (што би му, у контексту кодификованих религија, безмало дало пророчки статус), потчинити тај божански ауторитет законима државе и њеном самоодржању представља нешто саморазумљиво и

¹⁰⁰ Овде вреди поменути детаљ из Платоновог дијалога *Алкидијаг груји*, где Платон цитира изгудљену „епску пародију“ *Марјиш*, наглашавајући да песник у поменутом цитату говори „веома разумно, али магловито“ (καὶ μάλα γε πρὸς λόγον: ἀλλ’ αἰνίττεται), додајући да тако чини „већина песника скоро увек“ (ἄλλοι δὲ ποιηταὶ σχεδὸν τι πάντες). Он затим тврди да је „поезија по природи сва загонетна“ (φύσει ποιητικὴ ἢ σύμπασα αἰνιγματώδης), додајући да „просечан човек то не разуме“ (οὐ τοῦ πρῶτου γινώσκοντος ἀνδρὸς γινώσκειν). Уп. *Alc.* 2. 147b2-c1. Из овога би се са лакоћом могло закључити, поготово када се узме тема целог *Алкидијага груји* (а то је да већина људи најчешће није у стању да процени шта је добро за њих), да „штетност“ није инхерентно својство самог песништва, већ је последица неспособности већине да га на правилан начин интерпретира.

потпуно неконтроверзно. Штавише, ни на једном месту где Платон расправља о овим питањима не поставља се питање права државе да се меша у ова питања, нити се подразумева да је у питању „питање за свештенике и пророке“. Држава код Платона задржава право да обликује култ и религију – укључујући ту уобичајене приказе божанстава – у складу са сопственим потребама и циљевима. Као што смо видели, за Платона то не повлачи нужно потпуно истиноподобност ових приказа, већ пре један есхатолошки појам „доброг“ до кога је рецепијента такве уметности и припадника такве религије потребно довести.

VII. Место божанског у етици – питање асебеје

α) „Одбрана Сократа“ као централни мотив Платоновог бављења филозофијом

Ако говоримо о елементима традиционалне религије и култа који се најчешће разматрају у платоновим дијалозима без уласка у метафизичко-теолошке расправе о природи божанства, једно од најчешћих и највише разматраних питања јесте оно о *безбожости* (ἀσέβεια). Стицајем добро познатих историјских околности, ово питање постаје једно од најранијих религијских појмова које Платон узима у разматрање, да би му се изнова враћао у различитим периодима своје мисли уз изненађујуће мало промена у основним ставовима. Овде треба нагласити да Платон питање асебеје веома ретко тематизује само по себи, али га веома често разматра управо у контексту оптужнице против Сократа, која се у свом важном аспекту тичала управо ове врсте тешког прекршаја законског поретка у хеленским полисима. При томе он, баш као и Ксенофонт, оптужницу о безбожности у Сократовом случају узимају веома озбиљно, и улажу доста времена и енергије да докажу да су ове оптужбе неосноване. Иако је каснија традиција била склона да у Сократу види прогресивног мислиоца који је „једноставно оклеветан“ да хули против богова јер је изазвао завист и мржњу атинских медиокритета и демагога са којима је јавно разговарао,¹ и Платон и Ксенофонт не одбацују тврдње о асебеји као „празну клевету“, и настоје недвосмислено да докажу да је Сократ био побожан и богоугодан грађанин, не само у складу са својим сопственим истраживањем правде и истине, већ управо у складу са општеприхваћеним моралним и законским нормама Атине.

Због чега је управо оптужница за асебеју била важна у процесу против Сократа? Како нам преносе и Платон и Ксенофонт, Сократ је оптужен да је „кваритељ омладине“ (τοὺς νέους διαφθείρων²), као и да „не поштује богове које поштује полис, већ некаква друга демонска бића уводи“ (οὗς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς οὐ νομίζων, ἕτερα δὲ καὶνὰ δαιμόνια εἰσφέρει³). Опаска о „другим демонским бићима“ очигледно је целу расправу одвела до теме о Сократовом личном демону-чувару, и он у својој одбрани, како је преноси Платон, велики део свог излагања посвећује управо

¹ Cf. Richard Kraut, “The public’s hatred of Socrates”, у Richard Kraut, “Socrates”, *Encyclopedia Britannica*, интернет издање на страници [Britannica.com](https://www.britannica.com), објављено 23. децембра 2020. год.

² Xen. Mem. A.I.1.

³ *Ibid.* Ову оптужницу у скоро неизмењеном облику преноси и Платон у *Ap.* 24b-c.

одбрани свог права на ту врсту „религијског откровења“, као и компатибилност таквог једног веровања са традиционалним религијским уверењима и праксама Атине.⁴ Међутим, ако се у обзир узму Ксенофонта сведочанства, очигледно је да је Сократова прича о „личном демону“ била само повод да се потегне кудикамо озбиљнија оптужница за безбожност, која своју инспирацију није црпела из Сократовог помало необичног, али у суштини сасвим традиционалног уверења да различита божанства непосредно утичу на наше поступке,⁵ већ управо из другог дела оптужнице – да је Сократ крив што „квари омладину“.

За разлику од Платона, који у својој *Одбрани Сократовој* настоји да максимално верно реконструише саме Сократове аргументе, Ксенофонт нам мање-више недвосмислено тумачи импликацију која почива на вези два дела оптужнице – Сократов деструктивни педагошки и богохулнички утицај грађани Атине требало би да изведу из примера својих суграђана које је Сократ „искварио“, а од којих су најпознатији (и најозлоглашенији) били тиранин Критија и осрамоћени народни вођа Алкидијад.⁶ И један и други су били познати као Сократови пријатељи (што Сократ нигде и не негира), али и на злом гласу као богохулници. Сам Ксенофонт потврђује да су и Критија и Алкидијад „граду многа зла направили“ (πλεῖστα κακὰ τῆν πόλιν ἐποίησάτην), наглашавајући да је Критија од свих атинских олигарха био „најграмзивији и најнасилнији“ (πλεονεκτίστατός τε καὶ βιαίότατος), док је Алкидијад, опет, био „најразуданији и најобеснији од свих“ (πάντων ἀκρατέστατός τε καὶ ὑβριστότατος).⁷

Разузданост, похлепа, насиље и, дакако, ὕβρις представљају класичне карактерне мане лица која се описују као безбожници, и у атинском јавном мњењу није било ни најмање сумње да ова двојица омражених „народних непријатеља“ – од којих је један написао сатиричну поему која проглашава све богове и религију за политичку манипулацију,⁸ док је други, како се сматрало у јавности, са својим присталицама оскрнавио Хермесов храм у Атини⁹ – најбољи примери „искварене младе генерације политичара и државника, која је напустила старе вредности великих Атињана из прошлости. Да је ова веза по свој прилици била кључна за Сократову осуду сведочи чињеница да и Ксенофан и Платон улажу велики труд да докажу да Критија и Алкидијад нису били под било каквом врстом негативног Сократовог утицаја, истовремено ни не покушавајући да одбране њихова општеприхваћена недела.

⁴ Pl. *Ap.* 25d-28a.

⁵ Најзад, *Илијада* и *Одисеја*, као и атичке трагедије препуне су примера овакве врсте божанских интервенција, а најславније од њих – укључујући ту и већ поменути Платонов омиљени пример са Ахиловим хватањем за мач пред Агаменоновом увредом – подразумевају управо онакву врсту „моралне задршке“ о којој уобичајено говори Сократ.

⁶ Cf. Xen. *Mem.* A.II.12-46.

⁷ *Op. cit.* A.II.12.

⁸ DK 88B25. Cf. William Morison, “Critias (460—403 B.C.E.)”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на IEP.utm.edu, приступљено у августу 2021. год.

⁹ Плутарх у својој биографији Алкидијада сматра да је скрнављење храма било измишљотина Алкидијадових политичких противника, али без обзира на то, у свести већине грађана који су судили Сократу Алкидијад је био синоним за „развратника и оскврнитеља“. Cf. Plut. *Alc.* 16, 20-22.

Наспрам ове слике „искварене омладине“ која се поводи за Сократом, и Платон и Ксенофонт дају мноштво примера из Сократовог живота који указују да се он у потпуности придржавао устаљених религијских пракси и ритуала, и да је његова специфична лична моралност у сваком тренутку била у складу са начином живота који би се недвосмислено означио као „побожан“. Овај мотив је присутан у практично целом Платоновом стваралаштву, и представља један од мотива који се нису мењали са прелазима између различитих филозофових стваралачких фаза. Штавише, толико обиље религиозних гестова у приказима Сократа може чак да делује необично, ако се има у виду Платонова огорченост према институцијама које су Сократа осудиле на смрт. Међутим, ако је савремена позитивистичка идеологија, у духу француских просветитеља, склона да у сваком репресивном *Ancien Régime*, па тако и оном демократском који је осудио Сократа, види спрегу политичке моћи и религијског ауторитета, у Платоновим приказима Сократовог живота веома је упечатљиво његово раздвајање ова два аспекта – док његова критика разобручене и неконтролисане атинске демократије понекад поприма огорчен призив, његов однос према елементима традиционалне религије, поготово тамо где они стоје у темељу грађанског морала и традиционалних вредности, веома је опрезан, суздржан, и примарно благонаклон.

У том контексту цели Платонов филозофски пројекат може се посматрати из кључа једне разрађене и систематске одбране Сократа – његовог трагања за истином, његовог стремљења да Атину учини бољом него што јесте, и његовог придржавања традиционалних хеленских врлина и вредности, међу које, свакако, спада и богоугодност (εὐσέβεια). Иако питање шта се у ствари сматра побожним (δσιον) Платон експлицитно поставља само у свом раном дијалогу *Еуџиџрон*, низ његових централних дијалога – укључујући ту свакако *Одбрану Сократову*, *Федона* и *Државу* – заправо представља разраду Сократове основне (и никада званично формулисане) интуиције да трагање и љубав према истини, праћени моралом личне аутономије и самосвесне врлине представљају истинску службу боговима, и испуњење њихових најважнијих очекивања од смртника. У том смислу оптужница против Сократа за безбожност отвара Пандорину кутију етичког преиспитивања устаљеног грађанског моралитета Атине, са којим се развезује онај сложени чвор у коме се у хеленском полису сусрећу и преплићу обичајносно, политичко и религијско. Једно од најзанимљивијих питања која се ту отварају јесте и питање „државне заштите божанства“ о скаредности, хуљења и скрнављења, која је отворила простор Сократовим непријатељима да се са њиме идеолошки разрачунају, али чији значај Платон, како се чини, не жели да доведе у питање. Разумети тај нарочити однос закона државе према боговима представља сам по себи једно значајно сведочанство о томе како је Атина класичног периода разумевала своју религију, али такође и како се према тој религији односио сам Платон.

β) Појмови хибриса и асебеје у класичној Грчкој

Да бисмо могли правилно да разумемо Сократово суђење и значај који оно има, како по велике културне ломове који се догађају у Атини на преласку V и IV века п.н.е., тако и по етичко-религијску проблематику каснијих Платонових дијалога,

неопходно је да се укратко осврнемо на историјат институције асебеје у класичној хеленској култури, а пре свега на архајски појам хибриса¹⁰ који јој претходи, и на коме се она темељи. Хибрис заузима централно место у митовима који нам описују предисторијско, архајско време Хеладе, о коме нам углавном сведочи хеленска уметност и поезија. Ако се асебеја као питање отвара у већ историографски доступној епохи утемељења полиса, онда је хибрис нарочити облик сагрешења који је изазивао директне интервенције богова у митологизованим јуначким приповестима о родовско-племенским архајским краљевинама које су претходиле класичној хеленској култури, али које су дале већину њених базичних религијских и етичких вредности.¹¹ Помало необично, управо хибрис као негативан и у основни неморалан поступак представља основну покретачку снагу радње Хомерових епова и на њима утемељених каснијих трагедија, па се самим тим ова врста сагрешења намеће за основни и најважнији облик интеракције између људског рода и божанстава – испред молитве, жртве, па чак и пророштва. Хибрис је оно што привлачи пажњу богова према епским херојима, хибрис је узрочник свих њихових недаћа и трагичних судбина, али истовремено, хибрис је, наизглед, природна последица њихове изванредности у којој се они истичу изнад других људи свога времена.

Ако погледамо употребу појма хибриса у античкој поезији, можемо да приметимо јасан отклон од „објективитета“ херојског хибриса као „природне“ последице нарочито велике ἀρετή хомеровских хероја до „субјективизованог“ хибриса као интимног моралног преступа какав видимо у Еурипидовом цару Едипу. У Хомеровим спевовима можемо пронаћи најмање два релевантна смисла овог „објективног“ хибриса – један се тиче понашања које се не супротставља толико боговима лично, колико објективно нарушава древни обичајносни систем чији су богови гарант, док други подразумева специфичну „плахост“ нарави хероја која доводи до хировитих излива гнева и срчаности, током којих су хероји склони према непочинствима због којих ће се касније кајати, и која ће повући изразито трагичне судбинске последице. У оба ова случаја хибрис је у тесној вези са срџбом (ὁ θυμός), односно гневом (ἡ μῆνις) – оним истим емоцијама које Платон ставља у центар своје психологије када гради свој „срџбени“ (тј. „срчани“, τὸ θυμοειδές) део душе, а за чије примере, како смо видели, он најчешће узима управо сцене из Хомерових спева.¹²

¹⁰ „Хибрис“ (ἕβρις) се на српском традиционално не преводи, а под овим појмом се најчешће подразумева управо специфичан облик сагрешења у античкој епској поезији који доводи до неумитне одмазде богова над херојем који је хибрис починио. Један од превода који је унеколико одомаћен за овај израз јесте „обест“ (близак словенској речи „дѣсь“, која подједнако има значење психолошког стања беса и гнева, али и старије митолошко значење демонског бића – бјеса – који је „бесну“ особу „узео под своје“), али док он мање-више правилно захвата употребу овог појма у античкој трагедији и свакодневном хеленском језику, он у великој мери скрива изворни „објективистички“ смисао хибриса као прекршаја који је мање-више независан од моралитета преступника у јаком смислу те речи. Стога ћемо ми овде задржати грчку позајмљеницу, настојећи да у нешто детаљнијем разматрању тог појма „уловимо“ његове унеколико различите смислове. Cf. Милош Н. Ђурић, *Историја хеленске еџике*, op. cit., стр. 78-80, као и Милош Н. Ђурић, *Историја хеленске књижевности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2003., стр. 273.

¹¹ Cf. Н. Alan Shapiro, „Introduction“, у Н. Alan Shapiro (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007., стр. 1-10.

¹² Cf. Pl. *Resp.* 439e ff.

Најбољи пример прве варијанте овог „објективног“ хибриса је прекршај који Пенелопини просци чине, скрнављећи Одисејев кућни праг. Хомер на више места понашање просаца назива хибрисом,¹³ а природу овог прекршаја најбоље осликава Одисеј у свом обраћању просцима након што им се разоткрио на слављу у његовом узурпираном дому:

ὦ κύνες, οὐ μ' ἔτ' ἐφάσκεθ' ὑπότροπον
οἴκαδ' ἰκέσθαι
δήμου ἄπο Τρώων, ὅτι μοι κατεκείρετε
οἶκον,
δμῶησιν δὲ γυναίξιν παρευνάζεσθε
βιάως,
αὐτοῦ τε ζῶοντος ὑπεμνάσθε γυναῖκα,
οὔτε θεοὺς δείσαντες, οἳ οὐρανὸν εὐρὺν
ἔχουσιν,
οὔτε τιν' ἀνθρώπων νέμεσιν κατόπισθεν
ἔσεσθαι:
νῦν ὑμῖν καὶ πᾶσιν ὀλέθρου πείρατ'
ἐφῆπται.

*Пасје скошине ви, шшо нисше мислили
више
да ћу се врашиш' од Троје, шшо кућу
расшурасше моју,
и шшо насилно у њој облеисше женску ми
челад,
моју шпросише љубу, а сунце јошше ме шреје!
Није вас дошова сшрах, шшо шпросшраним
владају небом,
ниши хајеше ви за шшоше шрекоре
људске.
Сад су вам намешшене већ свима мреже
за шрошасш!*¹⁴

Поред чињенице да се овде таксативно наводе прекршаји који се могу подвести под „обест“ просаца (скрнављење кућног прага и брачне заједнице, неуважавање домаћина, и безобзирност према обичајима), овде је свакако најважнији и најзанимљивији детаљ то што чињеница да просци „нису знали“ (οὐ μ' ἔτ' ἐφάσκεθ') да је домаћин куће још увек жив (ζῶοντος). Одговорност просаца је потпуно објективна, и ни на којим начин не зависи од њихових намера, нити се може обрисати њиховим каснијим извињењима и понуђеним накнадама за увреду.¹⁵ Прекршај је толико крупан, да се његови починиоци чак „богова не плаше“ (οὔτε θεοὺς δείσαντες), и занемарују незаобилазну „одмазду људи“ (ἀνθρώπων νέμεσιν), па самим тим прекршиоци заслужују, ми бисмо свакако рекли, „окрутну и неубичајену“ казну коју им Одисеј приређује.¹⁶

Другу врсту „објективног“ хибриса слика нам Хомер у ситуацијама када изванредна херојска врлина (ἀρετή) и снага карактера хомеровских јунака доводи до тога да они увреде било једни друге, било богове, што покреће узрочно-последични низ

¹³ Рецимо, када их Телемах назива „матере моје дрски веома и силени просци“ (μητρὸς ἐμῆς μνηστῆρες ὑπέρβιον ὕβριν ἔχοντες, *Hom. Od. I, 368 и IV, 321.*), или када Еумеј поручује Одисеју да „обест и насиља њихна до гвозденог допиру неба“ (τῶν ὕβρις τε βίη τε σιδήρεον οὐρανὸν ἵκει, *Hom. Od. XV, 329 и XVII, 565,* сви препеви Милош Н. Ђурић).

¹⁴ *Hom. Od. XXII, 35-41.*

¹⁵ *Hom. Od. XXII, 42-67.*

¹⁶ Сличан пример ове врсте хибриса у *Одисеји* је Одисејево ослепљивање Полифема, које изазива гнев Посејдона и доводи до свих перипетија којима Одисеј бива изложен након тога, без обзира на то што је његов „злочин“ против Киклопа био у самоодбрани, након што је цин на дивљачки начин побио његове другове. Истовремено, у овој сцени се „објективни хибрис поступка“ преплиће са „објективним хибрисом срчаности“, будући да песник наглашава да би Одисеја вероватно заобишле његове касније патње, али он није могао „уоставити смеоно срце“ (οὐ πείθων ἐμὸν μεγαλήτορα θυμόν), па је „срдит у души“ (κεκοτηότι θυμῷ) довикнуо Полифему своје право име и тако му открио свој идентитет, омогућивши му да га прокуне и навуче му на врат гнев Посејдонов (*Od. IX, 500-501*).

који су каснији теоретичари трагедије називали „хибрис-немезис“.¹⁷ Иако се сам појам хибриса у *Илијади* не помиње нарочито често, он у великој мери представља лајт-мотив целог епа, чија је тема, како најављују први стихови – управо гнев (ἡ μῆνις) увређеног Ахилеја који затим „Ахејце у хиљаде ували јада“ (ἡ μυρί' Ἀχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε), омогућивши да се кроз заваду (ἡ ἔρις) њега и Агамемнона покрену точкови завршетка Тројанског рата и „тако изврши Дивова воља“ (Διὸς δ' ἐτέλείετο βουλή).¹⁸ Једно од места где се хибрис, међутим, експлицитно помиње, јесте управо иконишна сцена у којој Атина вуче за косу Ахила у тренутку када се овај спрема да потегне мач на Агамемнона, након чега јој се Пелејејев син жали следећим речима:

ἦ ἴνα ὕβριν ἴδῃ Ἀγαμέμνωνος *Да ли га видиш бес Агамемнона, Аїреју*
 Ἀτρεΐδαο; *сина?*

...
 ἦς ὑπεροπλήσι τάχ' ἄν ποτε θυμὸν *брзо ће он са обесїи своје изїудиши їлаву.*¹⁹
 ὀλέσση.

Агамемнонов „бес“ (ὕβρις) и „обест“ (θυμός) овде представљају увреду на рачун Ахилеја налик увреди коју су просци нанели Одисеју, и он је спреман да се за то освети, али га Атина одговара, тврдећи, између осталог да ће му „због ове увреде“ (ὕβριος εἶνεκα τῆσδε) одузети дарови бити вишеструко надокнађени.²⁰ Спуштајући руку са мача, Ахилеј изговара да је „боље“ (ἄμεινον) слушати богове, него допустити себи да буде „савладан гневом“ (пер θυμῷ κεχολωμένον).²¹

Најзад, наспрам овог „објективног“ хибриса који се више тиче поступака и спољашњих околности, класични грчки трагичари дају нам и једну „субјективнију“ врсту хибриса која код Есхила још увек има смисао сагрешења по космички поредак ствари, док код Еурипида (дакле у време када Сократ испитује своје суграђане у потрази за истинским знањем) већ прераста у једну врсту личне одговорности и моралног интегритета. У Есхиловом *Агамемнону* тако пророчица Касандра очекује пропаст Агамемноновог дома због „стариx греха његовог дома“ (παλαιὰς τῶνδ' ἀμαρτίας δόμων),²² док се Егистово саучесништво у убиству краља Микене проглашава за „разметање у злочинству које није за поштовање“ (ὕβριζειν ἐν какоῖσιν οὐ σέβω).²³ У Есхиловим *Еуменидама*, богиње Ериније износе суд Оресту због освете очеве смрти преко убиства мајке, при томе се упорно жалећи на „ново покољење богова“ које изиграва старе законе, а занемарују тешке злочине које

¹⁷ Cf. N. R. E. Fisher, "Hybris and Dishonour: II", *Greece & Rome*, Vol. 26, No. 1 (април 1979.), стр. 32-47.

¹⁸ *Hom. Il.* I, 1-9.

¹⁹ *Hom. Il.* I, 203-205.

²⁰ *Hom. Il.* I, 213-214.

²¹ *Hom. Il.* I, 216-218. Сличну увиђавност Ахилеј показује према Пријаму, који му долази да откупи тело палог Хектора, захтевајући од старог краља да му „у жалостима не буди срце“ (ἐν ἄλγεσι θυμὸν ὀρίνης), како случајно у афекту не би на њега потекао оружје и тако се „огрешио о Дивов налог“ (Διὸς δ' ἀλίτωμαι ἐφετμάς).²¹ Са друге стране, Хомер веома пажљиво осликава управо смелост и дрскост Хекторову, који низом непромишљених и разметљивих поступака запечаћује своју сопствену судбину. Песник тако напомиње да је Зевс допустио Хектору да стави на главу Ахилово шлем само зато „јер близу беше му пропаст“ (σχεδόθεν δέ οἱ ἦεν ὄλεθρος),²¹ баш као што Атина „одузима разум“ (ἐκ γάρ σφεων φρένας εἴλετο) тројанским дорцима, како би подржали Хектора у његовом „детењастом“ (νήπιος) плану да остане изван града и да се бори са Ахилејем (*Hom. Il.* XVIII, 310-313).

²² *Aesch. Ag.* 1186-1197.

²³ *Aesch. Ag.* 1612-1616.

чине њихови смртни штићеници.²⁴ Оптужујући Ореста, оне се користе богатим речником моралних прекршаја који детаљно описује његов хидрис. Тако оне Агамемноновог сина називају „бездожником“ (ἄθεον ἄνδρα),²⁵ „богохулником“ (ἀσεβῶν)²⁶ и „грешником“ (ἀλιτών),²⁷ а његов прекршај називају „оскврнућем“ (μίασμα)²⁸ и „дешчашћем“ (ἀτιμία)²⁹. Пошто је догиња Атина предала суд над Орестом у руке атинског Ареопага, у својој завршној беседи Ериније износе и вероватно најпотпуније поетско одређење хидриса:

μήτ' ἀνάρχετον βίον
μήτε δεσποτούμενον
αἰνέσης.
παντὶ μέσῳ τὸ κράτος
θεὸς ὤπασεν, ἀλλ'
ἄλλα δ' ἐφορεύει.
ξύμμετρον δ' ἔπος λέγω,
δυσσεβίας μὲν ὕβρις
τέκος ὡς ἐτύμωσ:
ἐκ δ' ὑγιεί-
ας φρενῶν ὁ πάμφιλος
καὶ πολύευκτος ὄλβος.

*Ни слободу безіраничну
ни ѿод јармом живої роїски
не ѿохвали!
Власїї средини дої је дао,
влад'о ил' овако
ил' онако.
С шим у складу кажем ово:
обесїї ѿлог је безбожностїи;
из ѿаметїи само
здраве
свим се рађа срећа мила
и најредак мноїо жуђен.³⁰*

Есхил нам овде даје класичну слику темељног моралног прекршаја, како га је посматрало образовано грађанство класичне Атине пре него што су софисти и Сократ започели своје етичке расправе. Хидрис као најстрашнији злочин проистиче из „необузданог живота“ (ἀνάρχετον βίον), „непоштовања према договима“ (δυσσεβία) и недостатка „здраве памети“ (ὕγιεας φρενῶν), без које није могуће спознати „власт средине“ (τὸ κράτος μέσου).³¹ Истовремено, након што је атински суд (уз помоћ Атениног гласа) ослободио Ореста кривице, Атина убеђује Ериније да, уместо гневних и омражених божанстава крвне освете, постану Еумениде (Εὐμενίδες, „добро одмерене“) – заштитнице градског огњишта и покровитељке државних закона. А са променом овог врховног ауторитета отвара се и простор за нову врсту прекршаја против божанства, и нову врсту санкција. Две генерације касније – Еурипидов цар Едип не чека Ериније да дођу и казне га, он не чека чак ни санкцију законског поретка града, већ казну наноси сам себи, сматрајући то својом личном, моралном одговорношћу.³² Слично томе, Еурипидова Медеја не призива древна космичка божанства, нити очекује од државних власти да исправе неправду коју јој је нанео Јасон, већ то чини сама, на начин једнако језив,

²⁴ Aesch. *Eum.* 162-178, 778-792.

²⁵ Aesch. *Eum.* 151-152.

²⁶ Aesch. *Eum.* 267-280.

²⁷ Aesch. *Eum.* 316.

²⁸ Aesch. *Eum.* 169, 280.

²⁹ Aesch. *Eum.* 385.

³⁰ Aesch. *Eum.* 526-537, препев Милоша Н. Ђурића.

³¹ Слично строфу пева и хор у *Агамемнону* (367-384), истичући да ће само „непобожан човек“ (ὁ δ' οὐκ εὐσεβής) дозволити да му имање нарасте „више него што је праведно“ (μεῖζον ἢ δικαίως), настављајући даље да пева о неумољивости тако нарушене Правде (Δίκη). Уп. Aesch. *Eum.* 367-402.

³² Cf. Soph. *OT* 1223 ff.

и једнако застрашујући у својој бруталности и неумољивости, као раније казне Еринија.³³

Најважнији аспект овог постепеног прелаза са објективног хибриса на индивидуална сагрешења и богохулне чинове тиче се санкција за ову врсту неморалног понашања. Основна разлика између хибриса и асебеје лежи у томе што хибрис на овај или онај начин кажњавају богови, док асебеју кажњавају институције полиса, у складу са законом утемељеним правилима поштовања богова и религијских обичаја. Оно што је било поштовање неписаних закона огњишта и породице, постало је кодификовани грађански морал за чије се нарушавање све чешће, и у све већој мери, одговарало пред судом. А у том суптилном прелазу из митолошке у историјску повест, богови су се повукли са сцене и престали директно да интервенишу у људским пословима, предајући свој ауторитет институцијама полиса. Притом је основни дух остао неизмењен – ако су љубоморни олимпски богови скидали главе херојима који су се у својој изванредности и врсноћи приближавали њима самима, онда је у политичким системима Хеладе убрзо завладао поредак који је Херодот илустровао чувеном анегдотом о милетском тиранину Трасибулу, који је своје коринтском колеги Перијандру саветовао да одржава мир и ред у граду тако што ће скидати главе најбољим и најистакнутијим грађанима, који се истичу испред осталих.³⁴

γ) Суђење Сократу као криза моралног ауторитета полиса

Без обзира на постепене промене у појму моралне одговорности за богохуљење и скрнављење светиња и обичаја, Есхилове *Еумениге* осликавају један истински епохалан догађај у историји атинског полиса. У овој, последњој драми Орестове

³³ Cf. Eur. *Med.* 1293 ff. У овом процесу преношења одговорности за кажњавање злочина са богова на законе и обичаје града, па са њих на моралног појединца, средње место заузима Софоклова *Анџијона*. Софокле пише у времену где је пренос „монопола принуде“ већ пренесен са богова на град, и древни религијски обичаји и табуи улазе у конфликт са другим законима полиса. У *Анџијони* ми видимо заказивање институција законске бриге о побожности, и неопходност индивидуалне моралности као унутрашњег коректива овим процесима (*Soph. Ant.* 20-38). Тако Орестов сукоб са космичким поретком постаје Антигонин сукоб са политичким поретком, да би се завршио као унутрашња морална и психолошка борба Еурипидових јунака. Овде, наравно, треба имати на уму да су изворни митови по којима су ове трагедије писане сви старији од саме институције позоришта, што значи да су сви ови различити елементи конфликта око побожности и моралности садржани већ у изворницима, али су, без обзира на то, међу различитим генерацијама Атињана на различит (и веома карактеристичан) начин акцентовани.

³⁴ Види *Hdt.* V, 92e-g. Овде се има у виду Трасибулов савет Перијандру, којим он указује на то да је за стабилно друштво неопходно „скидати главе свима који се истичу изнад осталих“. Прича каже да је Трасибул одвео Перијандровог гласника у житно поље, па је током шетње с њим без речи српом косио сваки клас пшенице који је био нарочито крупан и леп, па је штрчао изнад осталих. Код Херодота је ово пример насилничке и тиранске власти, али је овај социјални механизам у демократској Атини легализован преко институције остракизма (*ὄστρακισμός*), која је граду као „врховном судији“ омогућавала да, колективним тиранским гестом, без образложења и доказане кривице протера једног од „неподобних“ грађана. Наравно, није потребно напомињати да је ово средство убрзо постало инструмент бруталних политичких манипулација и страначког разрачунавања, а да су као највеће жртве ове институције по правилу падали, не они најгори у атинском друштву, већ просто они који су се у њему највише истицали и ка себи привлачили највише пажње светине и највише мржње политичких противника, тј. управо „најкрупније класе“. Аристотел помиње исту анегдоту (тврдећи да је савет у ствари дао Перијандар Трасибулу) стављајући га непосредно у контекст остракизма као институције. Уп. *Arist. Ath.* XXII, 3, *Pol.* 1284a-b.

трилогије, догађа се нешто од фундаменталног значаја по атинско друштво – ауторитет бога као делатног носиоца санкција за најтеже врсте прекршаја (оних који се карактеришу као „безбожнички“) ритуално се инвестира у судове, који прекршајима суде у складу са законима града. Орест бежи пред прогоном Еринија, и налази уточиште у Атини, где посредовањем Аполона и богиње Атине успева да се избори за суђење – не пред боговима чије је „свете законе“ погазио, већ пред грађанима Атине. Атина и Аполон учествују у суђењу – Аполон као бранитељ, а Атина као члан судског већа – и управо Атинин глас односи превагу и ослобађа Агамемноновог сина за убиство мајке.³⁵

Последице ове пресуде, како их приказује Есхил, имају космичке размере. Ериније се дословно (рекли бисмо *de facto* и *de jure*) укидају као покровитељке освете и одмазде за злочин, а њихов ауторитет се у потпуности (Есхил наглашава – „уз блиставо сведочанство Дива“, $\acute{\epsilon}\kappa \Delta\iota\omicron\varsigma \gamma\acute{\alpha}\rho \lambda\alpha\mu\pi\rho\acute{\alpha} \mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\iota\alpha$ ³⁶) преноси на правосудни систем атинске државе. Ериније – под новим именом „Еуменида“ („благонаклоних“, „добро одмерених“) – постају покровитељке државних закона и заштитнице градског огњишта.³⁷ Трагедија се завршава са здравицама „метецима (странцима са сталним пребивалиштем, у овом контексту придошлим богињама) и Паладиним грађанима“ ($\sigma\pi\omicron\nu\delta\alpha\iota \delta' \acute{\epsilon}\varsigma \tau\omicron \pi\acute{\alpha}\nu \acute{\epsilon}\kappa \mu\epsilon\tau\omicron\iota\kappa\omega\nu / \text{Παλλάδος ἄστοις}$), уз слављење „свевидећег Зевса“ (Ζεὺς ὁ πανόπτας) и Суђаје (Μοῖρα) који су омогућили овај срећни расплет околности (иако се у самој представи не појављују).³⁸ Педагошко-политички и религијски значај овог конститутивног мита је трострук – њиме се конституише ауторитет суда и закона наспрам самовоље појединца и институција крвне освете и обичајносног права, утемељује се законски поредак Атине на божанској вољи и провиђењу, али и успоставља један нови религијски поглед на свет у коме богови више нису ти који непосредно интервенишу у пословима смртника, већ је дужност политичких институција и грађанске заједнице да се постара да се њихова воља спроводи, а њихово поверење и благослов не изневере.

Есхил, као и други атички трагичари, узимају добро познату митолошку заоставштину Хеладе, и претварају је у конститутивне митове за демократски

³⁵ Aesch. *Eum.* 570-780, поготово 735ff.

³⁶ Aesch. *Eum.* 797.

³⁷ Aesch. *Eum.* 778-1047, поготово 880-916, и 976-986. Занимљиво је да Есхил нигде не помиње преименовање Еринија у Еумениде – назив Еуменида се помиње само у наслову драме. Милош Н. Ђурић, да би појаснио овај догађај читаоцима, умеће два стиха у Aesch. *Men.* 1030-1031 где помиње „богиње моћне Еумениде“ уз додатак „то име им је сада“, као и атински „с Еуменидам' моћан савез“ на стиху 1044, иако се име богиња ту не помиње. Занимљиво је, да исти мотив, међутим, имамо у Софокловом *Егију на Колону*, где ослепљени тебански краљ са својим ћеркама тражи разрешење грехова од Еринија у Атини, да би му оне управо саопштите:

$\acute{\omega}\varsigma \sigma\phi\alpha\varsigma \kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu \text{Εὐμενίδας, ἔξ εὐμενῶν}$

$\sigma\tau\acute{\epsilon}\rho\nu\omega\nu \delta\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota \tau\omicron\nu \iota\kappa\acute{\epsilon}\tau\eta\nu \sigma\omega\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$

зовемо се сад Еумениде, јер блајонаклоним

срцем њихвајшамо спасаење невољника. (Soph. *OC*, 486-487, превод Н. Т.)

У овој Софокловој драми промена се већ догодила, и Ериније/Еумениде обитавају у Атини као покровитељке самилости и добронамерности, док је њихов свети гај уточиште за просјаци и бескућнике.

³⁸ Aesch. *Eum.* 1044-1047.

поредак у Атини – *Еумениге* ту нису никакав изузетак. Ова уметничка дела узимају себи за задатак да објасне грађанима питање које се у та рана времена политичке заједнице, коју је свега неколико генерација раздвајало од родовско-племенских краљевина, свакако постављало: одакле законодавцима и политичким институцијама право да доносе суд о питањима која су се „од памтивека“ разрешавала у складу са устаљеним обичајима? Питање асебеје и еусебеје овде није изузетак, будући да су, у контексту бескрајне разноликости различитих локалних пантеона, раштрканих по целој Хелади, одлуке скупштине и судова у Атини веома често улазиле у конфликт са увреженим веровањима и старим обичајима. Управо на тим примерима постаје јасна религијска улога трагедије – она није представљала теолошки канон *per se*, али је служила да се грађанима приближи и на пријемчив (и традиционалан) начин приближе нове религијске и моралне норме полиса. А ако имамо у виду да су државне институције сваке године награђивале најбоље песнике, јасно је да – у односу на време Хомера и Хесиода – откровење Муза није имало приоритет приликом приповедања о „боговима које поштује држава“ (οὗς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεοὺς). Политичка заједница се тако поставила за врховног судију у религијским питањима, култ је постао нешто што се регулише и канонизује законом, а побожност и богоугодност грађана постала је јавна брига.

У датом контексту, међутим, суђење Сократу не представља у толикој мери пример конфликта филозофа и истраживача истине са политичким системом који се „петља где му није место“, како се оно често представља у модерно доба, полазећи од модерне субјективистичке перспективе. Оно је, заправо, симптом декаденције овог политичког система полиса, и последица немоћи града да очува ауторитет који је век раније преузео од самих богова. Како нам сведоче бројни аутори оног времена – укључујући ту и Платона и Ксенофонта – Атина се паралелно са губљењем хегемоније међу хеленским градовима и поразом од Спартанаца суочавала са дубоком културном и моралном кризом, која се, између осталог, манифестовала кроз плиму непоштовања омладине према институцијама државе, која се неретко манифестовала као отворена безбожност и богохуљење. Поменути случајеви Критије и Алкидијада, ако и немају везе са Сократовим деловањем у Атини, представљају недвосмислено сведочанство да су се у Атини друге половине V века отворено и јавно оспоравали богови, не само као морални ауторитет, већ и као религијски ентитети уопште (Критијин *Сизиф*³⁹), односно да се – у оквиру политичке борбе – није презало ни од скрнављења религијских споменика, шта год да је била мотивација.⁴⁰ У тој ситуацији деградације ауторитета институција и културног опадања, многи јавни делатници и социјални реформатори – укључујући ту филозофе и софисте – оптуживани су да доприносе разградњи и пропадању заједнице својим учењима, и Сократ ту није изузетак, тим пре што је у

³⁹ DK 88B25.

⁴⁰ Потпуно је безначајно да ли су поменути Хермесов храм оскрнавиле Алкидијадове присталице „из обести“, или су га оскрнавили његови противници „ради клевете“ (или просто тај догађај није имао никакву политичку позадину). Оно што је сигурно, јесте да је таквих догађаја у то време било, и да је то изазивало велику забринутост у атинској јавности, и та забринутост је очигледна и у Платоновим дијалозима. Cf. *Plut. Alc.* 20-22.

свом истраживању ипак био ограничен на релативно малу публику пријатеља и посвећеника, док остатак јавности у њему вероватно није видео ништа више од обичног софисте. Оно што је, међутим, недвосмислено од Сократа начинило жртву тог декадентног система, јесте његова непоколебљива спремност да се, за разлику од других оптуженика који су врдали, или бежали од суда, у потпуности повинује суду.

Пред крај дијалога *Федар*, Платон нам износи своју кратки мит о египатском демону Теуту и његовом измишљању писма као „лека за памћење и мудрост“ (μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον).⁴¹ Ова кратка прича је занимљива и по томе што после ње Платон лапидарно коментарише своју честу употребу митова када хоће да илуструје или изведе до краја неку филозофску поенту. Он то чини позивајући се на још један мит из Зевсовог пророчишта у Додони, према коме је тамо прва пророчанства (λόγους μαντικούς) изговорио „свети храст“ (ἱερῶ δρυὸς), наглашавајући како је тадашњим људима, „који нису били толико мудри као нови нараштаји“, „у њиховој добродушности било довољно да слушају шта им каже дрво или камен, ако само истину говоре“ (ἀπέχρη δρυὸς καὶ πέτρας ἀκούειν ὑπ’ εὐηθείας, εἰ μόνον ἀληθῆ λέγοιεν).⁴² У овом кратком прекору, који Платонов Сократ износи Федру, осећа се огорчење самог Платона према подозривости и надобудности образоване атинске елите, која се са подсмехом односи према „наивности“ старих ставова о моралу, друштву и човековој природи. Он овде јасно наглашава да нису старе истине изгубиле на својој тежини, колико су их нове генерације Хелена одбациле за рачун „нове мудрости“, која је веома често утемељена – не на истини, већ на празном ауторитету „мудрости“ и „учености“ која је своју везу са тим једноставним истинама изгубила.⁴³

Ова слика из *Федра* може нам помоћи да схватимо Платонов комплексни однос према атинском друштву које је осудило Сократа. Његово огорчење није, како би то данас неко могао да очекује, било усмерено на традиционалну религију и култове које спонзорише и регулише држава, већ на институције атинске демократије, које су у задатку очувања тих темељних вредности и религијских образаца тако грубо подбациле. Платон, баш као и Сократ пре њега, ни на једном месту не проглашава да град не би требало да прописује грађанима како да поштују богове, и како да воде моралан, честит и богоугодан живот, нити он одбацује религијске вредности према којима се треба односити на побожан начин, већ искључиво критикује компетентност друштвених институција које су се тим питањима бавиле у Атини, и одбацује њихове закључке, од којих је свакако најскандалознији био онај – да је Сократ богохулник који квари омладину. У свом

⁴¹ Pl. *Phdr.* 274c-275d.

⁴² *Phdr.* 275b6-c2.

⁴³ Сличну опаску Платон чини у *Законима*, када наглашава да су у стара времена законе доносили законодавци који су сами били „од богова“ (ἐκ θεῶν ὄντες) за „божју децу“ (θεῶν παῖσιν), док је савремено законодавство „од људи за људско семе“ (ἄνθρωποι τε καὶ ἀνθρώπων σπέρμασιν), па самим тим савремено доба изискује брижљивији однос према законима. Иако ово испрва личи на Хесиодов мит о људским нараштајима, фигура је овде веома налик на Платонову опаску из *Федра* – некадашњим племенитијим покољењима је било лакше правилно управљати (довољно је било „износити истину“), док савремено доба захтева више убеђивачког и законодавног труда. Cf. *Lg.* 853b-d.

критичком односу према демократском уређењу Атине Платон није ништа мање директан и округан него у свом односу према песницима-подражаваоцима, али у њиховом међусобном поређењу филозоф, изгледа, ипак остаје више наклоњен песницима. Ако ћемо парадигму „храста из Додоне“ да применимо на стање религијске свести у Атини, видећемо да ће Платон – који је у својој *Држави* одбацио и ауторитет демократских институција, и епског песништва – овде ипак остати привржен вредностима које иза себе остају епистемички спорни и непоуздани, али истини ипак блиски песници (бар у контексту „божанског надахнућа“ из *Ијона*), наспрам превртљивих, поводљивих и неразборитих судских већа демократске Атине, који су кудикамо више од трагичара оличавали пропаст и декаденцију моралног ауторитета полиса.

δ) Сократова и Платонова етичка истраживања као трагање за „новом побожношћу“ – етичка и религијска решења

Као што је већ речено, и Платон и Ксенофонт посвећују велику пажњу доказивању да Сократ, не само да својим учењем и истраживањем није остварио никакав негативан утицај на неке од атинских познатих безбожника и богохулника који су се кретали у његовим круговима, него је сам – својим начином живота, навикама и карактером – био узоран грађанин и богобојажљив човек у складу са свим нормама и обичајима атинског друштва. У односу на ове опаске Платон иде и корак даље, па цели Сократов филозофски пројекат трагања за истином и знањем проглашава за врхунски чин побожности и религијског послушања. У *Одбрани Сократовој* он наглашава да је на истраживање сопствене мудрости Сократа навео Питијин одговор његовом пријатељу и следбенику Херефонту да од њега „нема нико мудрији“ (μηδένα σοφώτερον εἶναι) у Хелади.⁴⁴ У *Фегону* он на ту причу надограђује комплексан религиозни однос Сократа према Аполону, коме Сократ у тамници пише химну.⁴⁵ Платон ту књижевнички вешто проглашава кашњење брода са Делоса (иначе религијског ритуала посвећеног Аполону) за бојје „одлагање Сократове смрти“ (ἢ τοῦ θεοῦ ἐορτῆ διεκώλυέ με ἀποθνήσκειν⁴⁶), надовезујући на ту изразито религиозну сцену из тамнице Сократову тврдњу да га је „глас у сну“ целог живота нагонио да се „бави и занима музиком“ (μουσικὴν ποιεῖ καὶ ἐργάζου), што је он тумачио као подстрек да се бави филозофијом, која представља, по његовом мишљењу, „најузвишенију музику“ (μεγίστης μουσικῆς).⁴⁷

На тај начин Платон конституише безмало цели Сократов филозофски пут као својеврсно „религиозно трагање“, „духовно ходочашће“, и у јаком смислу – повиновање богу. Његов пут моралног самоутемељења и преиспитивања система вредности на којима је почивао цели атински полис у том контексту има један изразито религијски контекст, и у том смислу не одступа од традиционалног уверења да је моралност и духовно благостање града нераскидиво повезано са

⁴⁴ Pl. *Ap.* 21a.

⁴⁵ Pl. *Phd.* 60c-61c.

⁴⁶ *Phd.* 61a4.

⁴⁷ *Phd.* 60e5 и 61a3. У овој фрази о „филозофији као највећој музици“ већ можемо препознати карактеристичне метафизичке обрасце Платонове (и питагорејске) теорије идеја средњег периода, коме *Фегон* и припада. Без обзира на то, није искључено да се Сократ свом истраживању заиста приписивао овакву једну религијску позадину.

побожношћу и послушности боговима његових грађана. Овај изразито религиозни аспект Сократове филозофије Платон наглашава само у оним дијалозима који су изразито биографски када се односе према Сократу, али он искрсава на различитим местима чак и у оним дијалозима који очигледно нису више „сократски“. Али без обзира на револуционарност и нетрадиционалност Платонових учења у овим дијалозима, Атињанин се упорно враћа тим мотивима традиционалне религије као сидру које његов филозофски пројекат укотвљује у старим вредностима грађанске етике полиса. На тај начин Платон се надовезује на Сократово примарно етичко истраживање, али на неком нивоу задржава ту изворну сократовско-питагорејску мисао о „највећој музици“, која филозофа води божанству, и која представља својеврсну службу богу.

Овде није само реч о трагању за обоготвореним идејама и посезању ка Идеји Добра као „врховном божанству“ платоновог свемира из *Државе*, Платон је знатно експлицитнији од тога. Цело истраживање из *Државе* у основи представља наставак Сократовог трагања за истином и грађанском врлином. Читаоци који се изгубе у лавиринтима Платонове раскошне метафизике у *Држави* често забораве да је поднаслов овог дијалога ἡ περὶ δικαίου („о правичном“), те да сви ти онтолошко-метафизички узлети примарно служе сврси утемељења врлине и праведности, а самим тим и одговору на питање које је годинама постављао Сократ. Платон у *Држави* и *Горгији* даје јасне представе о томе шта би требало да буде врлина и правичност, а шта исквареност и неправда, да би оба ова дијалога завршио раскошним есхатолошким митовима у којима се наглашава да богови управо праведницима који негују ову сократовско-платоновску, односно филозофску врлину, гарантују блаженство и награде после смрти.⁴⁸ У *Фегону* Платон слика једну орфичко-питагорејску слику животних циклуса и метемпсихозе, наглашавајући да је упорна посвећеност филозофији и филозофској врлини једини гарант појединцу да ће његова душа успети да се вине до божанства, уместо да се врати натраг у циклус живота и смрти смртних бића.⁴⁹ У *Гозди* и *Фегру* тежња према врлини и филозофска љубав омогућују појединцу да се приближи боговима, и да остваре божанску природу сопствених душа.⁵⁰ Најзад, у *Тимају* он нам даје – још једном питагорејску – слику филозофске спознаје као одјека божанског сагледавања вечне природе космоса, и хармоније између појединачне душе и космоса као целине, односно вечног божанства које је послужило као узор за његов настанак.⁵¹ Питагорејска идеја о успостављању резонанције између хармоничне (врле) душе и божанске хармоније космоса⁵² у *Тимају* добија религијски контекст, и постаје органска, метафизичка веза између појединца-истраживача и свемира који он истражује.

⁴⁸ Cf. *Resp.* 614b-621d и *Gorg.* 523a-527e.

⁴⁹ Cf. *Phd.* 63e-70b.

⁵⁰ Cf. *Sym.* 204d-212c и *Phdr.* 244a-256e. Притом је у *Гозди* бог коме води филозофија Ерос који усмерава појединца према идејама и савршенству, док у *Фегру* Платон слика један раскошан есхатолошки мит у коме описује уздизање филозофских душа до Зевса и божанстава која управљају небеском механиком целог универзума.

⁵¹ *Tim.* 88b-d.

⁵² Овде се пре свега треба сетити чувених Филолајевих фрагмената о хармонији у ДК 44В6 и 10-11.

На овај начин, сократовско-платоновска δικαιοσύνη, која се налази у центру Платонових филозофских истраживања, постаје нова верзија старе грађанске εὐσέβεια, а обавеза да се у животу и делању стреми доброту и честитости која би била богоугодна претвара се у сазнајно-теоријско стремљење према Добром коме се клањају и сами богови, а чија спознаја затим поставља сигуран гарант не само моралног, већ и у најјачем смислу побожног живота. Овај одговор – да је правичност надређена побожности и богоугодности – делује као логичан одговор на Платонове дилеме из *Еуџифрона*, иако он у овом дијалогу тај закључак не доводи до краја.⁵³ Сократово, а затим Платоново етичко истраживање стога силом прилика постаје једна револуционарна филозофска реформа побожности. Њена револуционарност се очитује у једном темељно новом начину утемељења религијских пракси које ће понети статус „побожних“ и „богоугодних“, али она не претендује на то да одбаци стару религију и њене моралне садржаје, већ само да их утемељи на један нов и недвосмислен начин. Сама побожност остаје оно исто што је у свом животу неговао Сократ, и што је његово – додуше декадентно – атинско друштво од њега захтевало, али је она истовремено побожност лишена арбитрарности, недоумица и самопротивречности, потпуна преданост истини божанства, и самим тим и најузвишенији вид богослужења.

ε) Неупитност асебеје као политичког питања

Без обзира на радикално нов начин на који Платон утемељује појмове побожности и богоугодности у својој филозофији и етици, он религију у потпуности задржава у политичким оквирима, у којима се она налазила и у Сократово време. Платон ни у једном тренутку не оспорава право града и његових политичких институција да суде о религијским питањима – укључујући ту и питање асебеје – већ искључиво доводи у питање способност представника атинског друштва оног времена да озбиљно промишљају ту тему, односно саме критеријуме побожности и безбожности који би требало да важе у граду. У том смислу његова етичка разматрања, у оној мери у којој се дотичу религијских питања, никада не потискују религију у други план. Његова политичка теорија, колико год била револуционарна у односу на устаљене политичке праксе, ни у једном тренутку не покушава да оспори или маргинализује улогу коју религија игра у друштву, нити да одбаци улогу богова у утемељењу политичког система и грађанских етичких вредности. Институције полиса, како год биле утемељене, задржавају право да брину о религијским праксама грађана, што Платон види као неодвојиви део бриге државе о „јавном моралу“, односно о „духовном здрављу“ својих грађана.

Примере овог односа можемо наћи у оба централна Платонова политичка списа. У *Држави* он у оквиру већ разматране критике епског и трагичког песништва захтева низ мера којим би се ограничио погубни утицај овакве врсте поезије на грађане, а поготово на омладину. При томе његова аргументација није само психолошко-педагошка – он врло недвосмислено наглашава да неки од традиционалних приказа божанстава код песника могу да нанесу озбиљну штету друштву као целини,⁵⁴ додајући да се од грађана не може очекивати да одређено

⁵³ Cf. *Eutyph.* 8c-15e.

⁵⁴ *Resp.* 376e ff.

понашање – рецимо породичну слогу – прихвате као нешто побожно (ὄσιον), ако се богови и хероји приказују у сталном међусобном непријатељству (ἐχθρας πολλὰς).⁵⁵ Закључујући ту расправу, Платон понавља да је потребно забранити „лажи“ (καταψεύδονται) којима се боговима и херојима приписују „страшна и безбожна дела“ (δεινὰ καὶ ἀσεβῆ ἔργασασθαι), наглашавајући да такво приповедање и певање „није ни побожно, ни истинито“ (οὔθ’ ὄσια ταῦτα οὔτε ἀληθῆ).⁵⁶ На свим овим местима је јасно да Платон не само да сматра овакве поетске приказе богова педагошки штетнима по грађане (поготово оне најмлађе), већ потпуно недвосмислено наглашава да је ова брига о грађанима истовремено брига о њиховој побожности, и „истинитом“ односу према боговима.

Идентичан однос према песницима и религији затичемо и у *Законима*,⁵⁷ али у овом дијалогу филозоф иде и корак даље, прописујући својим грађанима правила у складу са којим треба да се организује богослужење и празнују религијске светковине, и експлицитно наводећи различите облике светогрђа као најтеже злочине које закон препознаје. У IX књизи *Закона* он „злочине против богова“, каква је „скрнављење светиња“ (ἱεροσυλία), назива нарочитим злочинима, који нису последица обичне „људске мане или мане од бога“ (οὐκ ἀνθρώπινόν σε κακὸν οὐδὲ θεῖον), већ су „опсесија који проистиче из старих неокајаних људских злочина“ (οἷστρος δὲ σέ τις ἐμφύμενος ἐκ παλαιῶν καὶ ἀκαθάρτων τοῖς ἀνθρώποις ἀδικημάτων).⁵⁸ Он за такве злочине – против богова, родитеља или државе (περὶ θεοῦς ἢ περὶ γονέας ἢ περὶ πόλιν) предвиђа смрт као примерену казну за „највеће зло“ (μεγίστων κακῶν).⁵⁹ Нешто касније у истој књизи *Закона* Платон у више наврата назива убиства родитеља или браће „дозбожништвом“ (ἀσεβεία), наглашавајући да је реч о нарочито тешким злочинима који су у моралном смислу нарочито одбојни.⁶⁰ У X књизи Платон наставља у истим тону, наглашавајући да најгоре прекршаје у друштву представљају „разодрученост и обест младих“ (αἱ τῶν νέων ἀκολασίαι τε καὶ ὕβρεις), а они су опет најгори када се односе према државним

⁵⁵ *Resp.* 378c-e.

⁵⁶ *Resp.* 391c5-e2. Овде се може указати и на дијалог *Федар*, где Сократ оцењује Лисијину беседу о љубави, коју му преноси Федар, као „тупаву и чак безбожну“ (εὐήθη καὶ ὑπὸ τι ἀσεβῆ), будући да „ако је Ерос некакав бог или дожанство, не може у њему бити никаквог зла“ (ὥσπερ οὖν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὁ Ἐρως, οὐδὲν ἄν κακὸν εἴη). Да овде Сократ не иронише, сведочи наставак расправе, где Сократ помиње како су богови казнили песника Стесихора слепилом јер им је приписивао неморалне чинове, па су му вратили вид када је певао своју чувену палинодију у којој ослобађа Хелену кривице за прељуду. Сократ овде такође имплицира да је Хомер на сличан начин кажњен слепилом због приказа богова као неморалних, али, за разлику од Стесихора, то „није увидео“ (οὐκ ᾔσθητο). Сократ сматра да га је реконструкција Лисијине беседе на једнак начин упрљала, и да је „необходно да се очисти“ (καθίρασθαι ἀνάγκη) тако што ће му нова беседа послужити као „очишћење од сагрешења у приповедању“ (τοῖς ἀμαρτάνουσι περὶ μυθολογίαν καθαριμὸς). Cf. *Phdr.* 242d-243b.

⁵⁷ Cf. *Lg.* 817a-e.

⁵⁸ *Lg.* 854b-c.

⁵⁹ *Lg.* 854c-e. Платон на овом месту такође предвиђа низ веома оштрих казни за странце или робове који почине ову врсту злочина, укључујући жигосање (γραφεῖς τὴν συμφοράν) дичевање (μαστιγωθεῖς). Логика иза ових, условно говорећи блажих казни јесте у томе што робови и странци нису били васпитани у граду, и самим тим њихов преступ не произилази нужно из злоће, већ из немогућности да се изгради истински моралан карактер. Грађани, са друге стране, имају приступ државном образовању, и њихов занемаривање светиња сопственог друштва стога може бити само израз крајње покварености.

⁶⁰ *Lg.* 868d-869a.

светињама (τὰ ἱερά).⁶¹ Законско санкционисање оваквих поступака наводи Платона да добар део ове књиге посвети теолошким разматрањима,⁶² да би разрадио посебан закон који се бави асебејом и еусбејом, који још једном за најтеже прекршаје предвиђа смртну казну.⁶³

Платон завршава X књигу забраном подизања „приватних“ светилишта у сопственим домовима, или на местима које не прописују државни свештеници. Он се овде залаже за то да се целокупна религијска пракса у друштву искључиво каналише кроз рад свештеника, а под будном контролом законодаваца, како би се спречиле религијске новотарије и потенцијално штетни култови.⁶⁴ X књигом Платонових *Закона* детаљно ћемо се бавити касније, али је овде важно напоменути да се у о њој потпуно *ексцлусивно* *ћравдају сви они елементи аћинскоћ законодавствћва ћрема којима је осућен Сократћ*, укључујући ту и „забрану увоћења нових демонских бића“. Ова књига се детаљно бави управо оним прекршајима за коју се оптуживала „омладина“ која је наводно била под Сократовим утицајем (Критијино безбожништво, Алкидијадово скрнављење храма), па чак и Сократов „приватни демон“ делује као нешто што би могло бити санкционисано.

Платон на тај начин у потпуности потврђује право полиса да регулише све оне аспекте религије које је регулисао и у атинској демократији, задржавајући за та питања централно место у кривичном законодавству државе. На овом месту се природно поставља питање да ли је Платонов однос према религији на овим местима искључиво утилитаран, или има истински религиозне намере. На први поглед, утилитаристичка интерпретација делује смислено, будући да Платон и у *Држави* и у *Законима* наглашава значај религије и ваљаних приказа богова за образовање грађана и обликовање њихове политичке свести. Али без обзира на то, и упркос свом Платоновом реформаторству, атинска грађанска религија и њени обичаји задржавају у Платоновим списима помало изненађујућу „недодирљивост“ и непромењивост, а Атињанинов филозофски поступак изненађујуће мало аспеката те религије доводи у питање.

Преко тога, у овим списима Платон без икаквог спора задржава стари став да је „добар грађанин – побожан грађанин“, а да су традиционалне религијске праксе и култови – везивно ткиво и морална кичма друштва. Ако се ови Платоновии закључци ставе у контекст његовог филозофског пројекта оправдања Сократа и моралне реформе засноване на његовим учењима, добијамо једну битно различиту слику Сократа од оне која се усталила у нашим ренесансно-просветитељским традицијама. Слика Сократа који улази у конфликт са својим суграђанима зато што је „прозрео празнину њихове религије“ у потпуности пада у воду. Фигура Сократа није никакав „ренесансни мислилац“, а још мање „просветитељ“ у модерном смислу. Његово учење није било никакво одступање од устаљених догми и вредности, већ је било позив да се тим догмама и вредностима буде апсолутно

⁶¹ *Lg.* 884a-885b.

⁶² *Lg.* 885b-907d. Ово Платоново истраживање детаљно ћемо разматрати касније, види XVI поглавље, стр. 227-243 овог рада.

⁶³ *Lg.* 907 ff.

⁶⁴ *Lg.* 909d-910d.

веран на начин који је већини Атињана био неприхватљив. Код Сократа, као и код Платон после њега, религија остаје морални коректив друштва који се политички каналише у уобличава кроз законодавство и образовање, а грађанска врлина остаје чврсто увезана са појмовима божанског, побожног и богоугодног.

VIII. Улога религије и култа у теорији државе и законодавства

α) Платонова религија изван оквира етике и педагогије

Када су у питању Платонов политички и етички списи, два домена у којима се религија најчешће појављује и помиње јесу критика песништва и (с њом повезана) педагогија. И мада су ова места у Платоновим дијалозима – од којих смо многа већ размотрили – свакако најпознатија, то не значи да Атињанин не разматра религију и изван овог примарног контекста. Након што смо се детаљно позабавили Платоновим односом према Хомеру и трагичарима, односно према етичко-педагошком аспекту религијских култова и пракси, није на одмет размотрити и она места где се Платон занима за религију „као такву“. На први поглед, на бројним местима у Платоновим дијалозима наилазимо на што успутне, што са радњом дијалога повезане осврте на праксе везане за религијске светковине, или позивање на неке од митова који улазе у званични хеленски и атински религијски наратив. Већ смо помињали Платонов однос према аполонијским светковинама у Атини у дијалогу *Федон*, а слична узгредна помињања светковина и ритуала код Платона су релативно честа појава. Оно што карактерише ове ситуације, међутим, јесте апсолутно одсуство филозофско-софистичке ироније и подсмеха, који су толико карактеристични за учене Хелене Платоновог времена. Напротив, ови ритуали се помињу без икаквих резерви, и са поштовањем, а о некој врсти атеистичко-филозофског релативизма, какав можемо наћи у Критијоном *Сизифу*, практично нема говора.

Овде се природно поставља питање: које је (мимо већ разматраног педагошког контекста) место религије у Платоновој политичкој заједници и у његовом виђењу државног устројства? Коју улогу, према њему, играју ови ритуали и богослужбене праксе у полису, и зашто их он наглашава када слика позадину својих филозофских расправа? Лак и непосредан, а самим тим и популаран одговор на ово питање био би да сваки помен традиционалних религијских пракси и вредности код Платона носи примарно идиоматски карактер. Другим речима, Платон овим темама приступа „алегоријски“, користећи се религијском митологијом као „општепознатим стилским фигурама“, али они немају никакву нарочиту релеванцију за његова филозофска учења, или, конкретно за његово схватање друштвеног и политичког поретка.¹ Други једноставан закључак био би да чињеница да Платон овим религијским питањима не посвећује много простора у својим списима доказује да он ову тематику није сматрао нарочито релевантном, већ је она у његовим расправама више служила као „приповедачки украс“ него као

¹ Cf. Rick Benitez, “Plato and the secularisation of Greek theology” у Esther Eidinow, Julia Kindt, and Robin Osborne (eds), *Theologies of Ancient Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016., стр. 301-316.

озбиљна филозофска аргументација.² Ови закључци се саморазумљиво намећу савременим тумачима Платона, који са њим не деле исту културу и друштвене вредности, и за које је хеленска религијска митологија првобитно ствар „поетске слободе“ и „књижевних метафора“ него некакве опипљиве и разумљиве религијске праксе.

Међутим, ствар са овим питањима је по свој прилици сасвим обрнута – ако се конкретне замерке против миметичких песника ставе по страни, Платон на више места указује на то да је (пан)хеленска религија и њен етичко-културолошки контекст управо домен који у *најмањој мери* има потребу за реформама. Као што је већ поменуто, на великом броју места Атињанин се позива на традиционалне религијске обрасце и чак на епске и трагичке песнике као на коначни ауторитет у питањима религије, наглашавајући да је преиспитивање ових образаца потпуно непотребно и бесплодно. Ако су ови аргументи на бројним местима преплетени са Платоновим различитим филозофским аргументима, онда се поменуте опасности о „нерелевантности“ религије за Платонову државу најлакше могу одбацити управо на оним местима у његовим делима, где се устројство религијског живота примарно разматра у контексту политичке теорије.

Стога ћемо се у овом поглављу позабавити управо елементима традиционалне религије у Платоновим кључним политичким списима – *Држави* и *Законима*. У оба ова списа појам религије је тесно повезан са већ разматраним питањима педагогије и моралног одгоја грађана у друштву, али се невезано за то могу пронаћи и бројни примери религијских пракси које у друштву не играју чисто педагошку улогу. Оваквих материјала и елемената је нешто мање у *Држави* која је у већој мери била оријентисана на револуционарне политичке реформе него на описивање фактичких политичких процедура једног хеленског (идеализованог) полиса. У *Законима*, што захваљујући Атињаниновим нешто конзервативнијим политичким ставовима, што захваљујући његовом настојању да верно ослика проблеме и бриге стварних законодаваца у једном „реалном“ граду, ова тематика долази до изражаја, а религијским питањима се, поред низа узгредних опаски, практично посвећује цела X књига *Закона*. Издвајање „чисто религијских“ садржаја од етичких и педагошких овде није једноставно, али је недвосмислено религијских тема довољно да се оне могу озбиљно узети у разматрање.

β) Религија у *Држави* – чврсто у рукама Аполона

У VI књизи *Државе*, на месту где Платон разматра природу филозофије и могућност да филозофи преузму кормило државне управе, наилазимо на две узгредне, али крајње индикативне и занимљиве фразе. Када Платон расправља о могућности реализовања својих политичких учења у пракси, он указује да систем у коме су „најбољи у филозофији“ (ἄκροισ ἐῖς φιλοσοφίαν) на челу државе можда постојао раније у историји, или већ постоји у некој непознатој варварској земљи, закључујући да ће „наречена држава“ (ἡ εἰρημένη πολιτεία) „настати када та Муза

² Cf. Chad Trainer, “Treason To Truth: The Myths Of Plato”, *Philosophy Now*, интернет издање на страници PhilosophyNow.org, приступљено у августу 2021. год.

загосподари градом“ (ὅταν αὕτη ἡ Μοῦσα πόλεως ἐγκρατὴς γένηται).³ На први поглед овде о „Музи“ говоримо чисто као о алегорији за високо образовање, које за последицу има велики број морално честитих и надарених филозофа, али не треба заборавити ни Сократово инсистирање у *Фегону* да је управо филозофија „највиша музика“ (μεγίστης μουσικῆς)⁴, па је самим тим под нарочитим покровитељством Аполона и Муза као конкретних божанстава хеленског пантеона.

На ово се надовезује друга фраза, коју на истом месту налазимо два пута. Платон, наиме, говорећи о мотивацији коју би његови филозофи могли имати да се посвете политичком животу и управљању државом, наглашава да постоји могућност да они „усудом неке судбине буду бачени у бригу од граду“ (ἀνάγκη τις ἐκ τύχης περιβάλλη... πόλεως ἐπιμεληθῆναι), „вољно или невољно“ (εἴτε βούλονται εἴτε μή).⁵ Фразу πόλεως τις ἀνάγκη ἐπιμεληθῆναι (дословно „судбином добити град на чување“) Платон понавља свега неколико редова касније,⁶ непосредно пре него што ће поменути ту нарочиту „Музу филозофије“. Израз „судбина“ овде има већу тежину од пуког поетског израза⁷ – Платон у целој *Држави* хоће да каже да је филозофима суђено да владају, и да они, бавећи се филозофијом (и кроз упознавање са природом божанског) сами тога постају свесни, што објашњава и ону, наизглед парадоксалну, одлуку филозофа да се „врате у Пећину“ након што су спознали светлост дана, иако знају да тамо неће бити добродошли.⁸

„Судбина“ и „Муза“ овде нису само због патоса. Платон поручује својим саговорницима да он не само да сматра своје виђење државе и друштва „надахнутим“, већ му приписује једну врсту божанског покровитељства, које се не манифестује само у узвишености и трансценденцији вечне идеје правичности која је садржана у таквом једном политичком поретку, већ и у својеврсној религијској обавези, односно божанској предетерминацији филозофа да се посвети изградњи таквог једног „Музом благословеног друштва“. Ово божанско покровитељство има двоструку функцију – оно природно произилази из чињенице да се филозоф, каквим га Платон слика у VI и VII држави, спознаје истинску природу умског дела стварности (τὸ νοητόν), али истовремено у једном традиционалном религијском смислу гарантује рационалност и врлину филозофа-управљача. Они на тај начин постају посвећени „Музи филозофије“ (или, попут Сократа, Аполону – још једном покровитељу науке), чиме се традиционални образац посвећења градских

³ *Resp.* 499c4-d3.

⁴ *Phd.* 60e5 и 61a3. Овде не треба заборавити да су Музе, иако се примарно везују за уметност, покровитељице сваког сазнања и образовања, као ни чињеницу да Платонов концепт знања као сећања у великој мери подсећа на онај необични „ланац надахнућа“ који он помиње у *Ијону* (*Ion* 533d-536d).

⁵ *Resp.* 499b3-5.

⁶ *Resp.* 499c5.

⁷ Појам ἀνάγκη се, наравно, може преводити и као „нужност“, и као „судбина“, и као „необћа“. Док је ово последње у српском језику постао специјализован израз за „изнудицу“ (и физиолошку потребу), прва два варирају у значењу: „нужност“ подразумева контекст следеће природне појаве и логичке непромењивости, а „судбина“ задржава фаталистички, парапсихолошки ореол „неумољивости“ божанског (*sic!*) усуда. У зависности од тога који од ових контекста односи превагу, бира се један од ова два превода.

⁸ Cf. *Resp.* 516e, 519c-d.

архоната Зевсу, Хестији или неком другом градском божанству још једном реформише, и утемељује на новим филозофским начелима.

Ова интерпретација свакако може звучати натегнуто, и у најмању руку зависно од наших претпоставки о религијском садржају Платонових филозофских размишљања. Наредна места где се Платон дотиче религијских питања су, међутим, знатно недвосмисленија – како садржајем, тако и контекстом. Овде је потребно још једном имати на уму да Платон у *Држави* највећи део религијске тематике посвећује питањима педагогије и етике. У том контексту, критика епског и трагичког песништва заузима три књиге (II, III и X),⁹ док нам Платон у *Миту о Пећини* (VII књига) и *Миту о Еру* (X књига) нуди једну есхатолошку матрицу коју лако можемо применити на разумевање јавне религије.¹⁰ Али Платон узима у обзир и конвенционална религијска питања, а читав низ политичких тема – у складу са праксама оног времена – ставља непосредно у религијски контекст. Када у IV књизи он приведе крају свој план изградње узорне државе, а непосредно пре него што ће прећи на разматрање природе правичности, Платон дотиче и тему религијског живота његове нове политичке заједнице. Овом питању посвећује се само један пасус – неупоредиво мање него другим, наизглед знатно мање значајним питањима, али овај пасус је толико индикативан о Платоновом општем односу према традиционалној религији, да ћемо га овде навести у целини:

καὶ ἐγὼ εἶπον ὅτι ἡμῖν μὲν οὐδέν, τῷ μέντοι Ἀπόλλωνι τῷ ἐν Δελφοῖς τὰ γε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα τῶν νομοθετημάτων.

τὰ ποῖα; ἢ δ' ὅς.

ἱερῶν τε ἰδρύσεις καὶ θυσίαι καὶ ἄλλαι θεῶν τε καὶ δαιμόνων καὶ ἡρώων θεραπαῖαι: τελευτησάντων τε αὖ θῆκαι καὶ ὅσα τοῖς ἐκεῖ δεῖ ὑπηρετοῦντας ἴλεως αὐτοὺς ἔχειν. τὰ γὰρ δὴ τοιαῦτα οὗτ' ἐπιστάμεθα ἡμεῖς οἰκίζοντές τε πόλιν οὐδενὶ ἄλλῳ πεισόμεθα, ἐὰν νοῦν ἔχωμεν, οὐδὲ χρῆσόμεθα ἐξηγητῇ ἀλλ' ἢ τῷ πατρίῳ: οὗτος γὰρ δήπου ὁ θεὸς περὶ τὰ τοιαῦτα πᾶσιν ἀνθρώποις πάτριος ἐξηγητὴς ἐν μέσῳ τῆς γῆς ἐπὶ τοῦ ὀμφαλοῦ καθήμενος ἐξηγεῖται.

И рекох ја како нама више не ђреосѡаје нишѡа, али Аѡолону у Делфима осѡају највећи, најлеѡиши и ѡрви од свих законодавних акаѡа.

Коју? – уѡиѡа он.

О изѡрадњи храмова, ѡриношењу жрѡава и о друѡој служди доѡовима, демонима и херојима; о сахрањивању умрлих, и о ѡошѡи која им се мора одаваѡи на оном свеѡу да бисмо сачували њихову блаѡонаклоносѡ. Ми који ѡрадим о државу о овоме немамо знања, и ако имамо ѡамеѡи, никоме нећемо вероваѡи и никаква ѡумачења нећемо ѡроѡашаваѡи, осим оних која су нам

⁹ Resp 377a-398b и 595a-608c.

¹⁰ Resp. 514a-521b и 614b-621d. Cf. Ирина Деретић, „Платонова Пећина: филозофски мит или алегорија“, *Плаѡонова филозофска миѡолоѡија, op. cit.*, стр. 232-253.

οἰάλα οἰάα. Свакако је свим људима најбољи οἰάα наслеђени ἴμαч ἴαј доἰ коју ἴμαчи седећи на ἴуἱку у средишἴу земље.¹¹

Још једном треба нагласити да је ово дословно све што Платон има да каже о регулисању религијских обичаја и ритуала у својој држави.¹² У пасусу се на веома занимљив начин преплиће Платонова епистемолошка терминологија са изразима који припадају чисто религијском контексту. Он наглашава да филозофи-управљачи, упркос свом образовању, немају знање (дословно „не спознају“, οὐτ’ ἐπιστάμεθα) о овим питањима, али ако „имају разума“ (ἐὰν νοῦν ἔχωμεν), неће веровати (πεισόμεθα) никоме ко им о религији говори било шта што није део укореењених традиција њихових οαца. Подсетимо се да се овај текст налази у једној *Држави*, која у скоро свим својим кључним политичким ставовима представља потпуно револуционаран отклон од устаљених традиција и пракси, али се истовремено законска акта (νομοθετήματα) која Платон назива „највећим, најлепшим и првим“ (τά γε μέγιστα καὶ κάλλιστα καὶ πρῶτα) остављају практично нетакнутим, и заснованим на свим оним традицијама које Атињанин на другим местима тако бескомпромисно критикује. При томе овде очигледно није реч о некаквој филозофској рационализацији божанства – Платон потпуно недвосмислено наглашава да је „тумач“ (εγζεгета, ἐξηγητής) ових питања Аполон лично, онако како се он манифестује кроз званични делфијски култ (преко пророчице која седи „на пупку света“), и тачно онакав, у каквог су веровале генерације Хелена пре Платона.¹³

γ) Различити религијски обичаји у *Држави* – од макијавелизма до панхеленизма

Прича о религијским обичајима у *Држави* се не завршава на овој краткој и традиционалистичкој опасци из IV књиге. У V књизи, где Платон разматра низ додатних проблема везаних за функционисање своје узорне заједнице наилазимо на низ примера религијских пракси и улоге религије у његовом друштву. Улога ових обичаја и образаца знатно варира, и на неким местима се може

¹¹ *Resp.* 427b-c.

¹² На овај ауторитет Питије из Делфа Платон се кратко осврће и када описује почести за бивше законодавце и филозофе владаре, наглашавајући да ће Питија одредити да их треба поштовати као „демонска бића“ (ὡς δαίμοσι), или само као „блажене и божанске људе“ (ὡς εὐδαίμοσί τε καὶ θεῖοις). Cf. *Resp.* 540a-c. Ово место представља надоградњу и коментар Мита о Пећини, и филозофи-владари се недвосмислено тумаче као „они који су видели добро само“ (ιδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό), да би им се приписало да после окончања своје управљачко-просветитељске службе граду „одлазе да живе на острвима блажених“ (εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντας οἰκεῖν). На овај начин Мит о Пећини, поред алегоријског, добија један религијско-εсхатолошки ниво.

¹³ Преводаилац америчког издања *Државе* из 1969. год. Пол Шори наглашава да уздизање Аполона на пиједестал врховног интерпретатора религије има панхеленски карактер (Plato, *Plato in Twelve Volumes*, Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1969., ел. издање преко пројекта „Персеј“ на страници Perseus.Turfts.edu, IV књига, фуснота др. 85, приступљено у августу 2021. год.). Он наглашава да се фраза „од οαца наслеђени тумач“ (πάτριος ἐξηγητής) односи на целу Хелату, за разлику од фразе о Аполону као „праоцу Атињана“ (ὁ πατρῶος Αθηναίος) из дијалога *Еушигем* (302b-d). Ово нарочито место Аполона у атинској традицији имали смо прилике да видимо и у Есхиловим *Еуменигама*, а Платон у *Еушигему* наглашава да Јоњани (у које Атињани убрајају и себе) углавном својим оцем и покровитељем сматрају Аполона, за разлику од других Хелена за које је то Зевс. Шори такође наглашава да је Платоново схватање Аполона „хибридно“, и да у себи садржи елементе и дорског и јонског култа Аполона (*ibid.*).

интерпретирати као макијавелистичка манипулација (у маниру Критијиног *Сизифа*), а на другим као безупитни религијски контекст према коме треба да се управљају не само Платоновим владари-филозофи, већ сви државници и законодавци у Хеллади без остатка.

Надовезујући се на своје познато разматрање тезе о „заједничким женама и деци“,¹⁴ Платон разлаже компликован социјални систем државних бракова, који би гарантовао да деца остану у надлежности државе и буду искључена из свих потенцијално непотистичких релација, а да владари, кроз пажљив еугенички инжењеринг, увек упарују најбоље грађане са оптималним партнерима. Упаривање младића и девојака би се номинално спроводило жребом који би био пажљиво намештен, а намештаљка би се прикривала „законима утврђеним светковинама и приношењем жртава“.¹⁵ На први поглед, злоупотреба религије у сврху једне недвосмислено тоталитарне политичке манипулације делује крајње одбојно и лицемерно, Платон чак наглашава да су за остваривање овог циља „светковине освећења нарочито корисне“ (εἶεν δ' ἂν ἱεροὶ οἱ ὠφελιμώτατοι).¹⁶ Уколико неко ствара потомство изван пажљиво одређених државних оквира (укључујући тачно предодређени узраст полне зрелости), такав чин треба сматрати за „безбожан и неправичан прекршај“ (οὐτε ὁσίον οὐτε δίκαιον τὸ ἀμάρτημα), будући да децу „треба зачињати уз жртве и молитве“ (παῖδα φιλύοντος... ὑπὸ θυσίων οὐδ' ὑπὸ εὐχῶν φύς).¹⁷ Аргументација овде веома подсећа на природњачко просветитељство класичне епохе, и оно што прављење деце изван оптималних старосних оквира (и оптималне генетске/еугеничке компатибилности партнера) чини безбожним и незаконитим јесте филозофско-научни закључак да су такве везе „противприродне“, што је разлог за њихово религијско и законско санкционисање.

Коментатор и тумач Платона је на овим местима увек подстрекнут да интерпретира улогу религије у *Држави* по макијавелистичком кључу Критијиног *Сизифа*, будући да нам то за право даје већ поменута епизода са „феничанском лажи“, која представља свесну манипулацију конститутивним и религијским митовима државе у чисто политичке сврхе. У том смислу, оваква места код Платона снажно одударују од већ наведених традиционалистичких тврдњи да се о питањима побожности и службе боговима, те приношења жртава и религијских светковина мора строго придржавати традиције и смерница Делфијског пророчишта.¹⁸ Оно што је занимљиво јесте што Платон овде, за разлику од случаја „феничанске лажи“, нигде не наглашава да је у питању лаж и манипулација, нити се може закључити да он тако нешто подразумева. Напротив, пре би се могло рећи да би он увезивањем својих тоталитарних пракси контроле репродукције својих

¹⁴ *Resp.* 557c ff.

¹⁵ *Resp.* 459e-460a..

¹⁶ *Resp.* 458e3-5.

¹⁷ *Resp.* 461a-b.

¹⁸ Овде се може приметити да Платон јасно ограничава религијски домен на питања богослужења и поштовања мртвих, те да то не искључује стављање, рецимо, питања брака и рађања деце у строго политички контекст. Али на овде цитираним местима Платон наглашава да је потребно ове праксе увезати са „жртвама и светковинама“, које по њему неспорно спадају у домен религијских пракси и ауторитета пророчишта. Дакле, не може бити сумње да су ова места спорна из перспективе раније разматраног религијског законодавства под покровитељством Аполона.

грађана са низом религијских обичаја настојао са једне стране да докаже свима да таква једна еугеничка пракса *заисџа* ужива подршку богова (тј. да није безбожна), као и да је снагом тих ритуала „освешта“ и тако приближи скептичним грађанима.

Дакле, Платон овде по свој прилици не сматра да је бојжи благослов нешто са чиме држава манипулише, већ је напротив он нешто неопходно да би се овакав један систем популационе политике уопште могао засновати. Упркос својим познатим тирадама против „лажљивих и превртљивих богова“ из песничких дела, Платон овде своје управљаче (и богове којима они служе) приказује у једном апсолутно класичном хеленском духу – као манипуланте који се играју животима својих поданика. При томе свакако треба нагласити да је једина лаж о којој се овде говори – намештање брачног жреба, али је сасвим могуће да „светковине и жртве“ које треба да прикрију ту преварантску праксу немају само функцију „димне завесе“ за грађане, већ истовремено и религијску функцију прибављања благослова за ову еугеничку политику. О овоме сведочи узредна Платонова опаска, који, објашњавајући компликовани систем родбинских веза у друштву у коме се не зна ко је коме биолошки родитељ, додаје да је брак међу вршњацима (и потенцијалним рођацима) могућ „ако тако испадне жреб, и ако то потврди Питија“ (ἐάν ὁ κλήρος ταύτη συμπίπτῃ καὶ ἡ Πυθία προσαναίρῃ).¹⁹

Другим речима, чак и ово наизглед „најмакијавелистичкије“ место у Платоновом односу према традиционалној религији задржава компоненту поштовања према традицији, будући да се један део његовог строго контролисаног педагошко-политичког система препушта вољи бога и пророчишта.²⁰ Наравно, у V књизи могу се пронаћи знатно мање контроверзни примери религијских пракси, у којима се Платон категорички позива на ауторитет традиције, придржавајући се своје претходне одлуке да Делфи имају последњу реч по свим религијским питањима. Наводећи почаст и награде које ће његова држава припремати за своје хероје, Платон се чак позива на примере из поезије Хомера и Хесиода.²¹ Он се још једном позива на ауторитет Пророчишта по питању почаст и начина сахрањивања хероја који се сматрају „изванредним и божанственим“ (τοὺς δαίμονιους τε καὶ θείους).²² Истовремено, из чињенице да он за врховни ауторитет по низу религијских питања – укључујући питања побожног односа према жртвама рата – прогласио једно

¹⁹ *Resp.* 461d-e.

²⁰ Слично овоме, када Платон у дијалогу *Федар* говори у прилог религијског заноса, он наглашава да нам „највећа од добара долазе кроз занос, ако нам је он, наравно, дат од богова“ (τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μέντοι δόσει δεδομένης). Платон наставља да су пророчица у Делфима и свештенице у Додони Хелади, „махнитајући многе лепе ствари испословале... а разборитошћу скромно или ништа“ (μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἤργάσαντο... σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν). *Phdr.* 244a-b.

²¹ *Resp.* 468d-469a. Платон овде изврће Хомерове речи, како би се послужио његовим стиховима да оправда своју намеру да најспособније младиће „пари“ са што више девојака, како би добио што више способног потомства. Хомерови стихови описују како је Ајант за своју храброст добио „најлепши комад меса“, а Платон из тога изводи право да се херојима доводи више девојака највишег рода. Руку на срце, Платон наглашава да ово правило важи „и за добре мушкарце, и жене“ (τοὺς ἀγαθοὺς ἀνδρας τε καὶ γυναῖκας).

²² *Resp.* 469a3-4.

панхеленско божанство као што је Делфијски Аполон, произилазе и извесне „панхеленске последице“.

Платон тако у V књизи изводи свој славни закључак да „Хелени не би требало да узимају за робове друге Хелене, и требало би остале Хелене да саветују да то такође не чине“ (μηδὲ Ἑλληνα ἄρα δοῦλον ἐκτῆσθαι μήτε αὐτούς, τοῖς τε ἄλλοις Ἑλλήσιν οὕτω συμβουλεύειν).²³ Позивајући се на опште хеленске религијске вредности и норме, Платон такође забрањује пљачкање лешева, скрнављење храмова, и чак давање Пророчишту заплењеног оружја као заветне дарове, поготово ако је оружје заплењено у конфликту са другим Хеленима.²⁴ У свом панхеленизму он иде чак корак даље, позивајући на прекид непријатељстава и рата међу хеленским државама, и усмеравању хеленске војне моћи искључиво према варварима.²⁵ Он закључује да овај заједнички културни и религијски контекст нужно доводи до тога да ће његов полис по етничком идентитету бити хеленски (Ἑλληνίς), а његови грађани бити одгојени као хеленофили (φιλέλληνες), целу Хелладу ће сматрати својом домовином (οἰκείαν), а међухеленско пријатељство јачаће грађењем „храмова које деле са другим Хеленима“ (κοινωνήσουσιν ὧν περ οἱ ἄλλοι ἱερῶν).²⁶

На тај начин Платоново инсистирање на непромењивости образаца традиционалне „религије отаца“ нема само функцију унутрашње кохезије у његовом политичком систему, већ истовремено један шири контекст успостављања мира, поштовања и братства међу хеленским полисима. Будући да он нигде не показује никакве назнаке да би био спреман да државу шири изван оквира појединачног полиса, његов однос према овом „свехеленском културно-религијском простору“ остаје ствар конзервативног хеленства старог кова, које се управо и темељи на заједничком пантеону и епској поезији.

б) Религија у *Законима* – конзервативни однос према традицији

Када се под старе дане Платон вратио тематици *Државе* у *Законима*, он је ублажио и смекшао читав низ својих бескомпромисних и револуционарних ставова, али његов категорични и чврсти став о месту традиционалне религије у друштвеном поретку и политичким структурама државе остао је неизмењен. Различити примери религијског живота и обичаја заједнице прожимају цели овај обимни спис, и Платон се према њима увек односи са једнаким уважавањем, без икаквих релативизација, а камоли оспоравања или подсмеха карактеристичних за велики број аутора његовог времена.

Будући да се *Закони* баве низом подробности устројства живота заједнице у које *Држава* не улази, различити елементи култа и религије помињу се чешће, али увек у мање-више истом обрасцу – потврђујући по правилу добро уходане и општепознате традиције које су владале у Атини и другим хеленским градовима Платоновог времена. Основни нормативни став из *Државе* – да се уређење религијског живота града треба препустити Делфијском пророчишту – Платон у

²³ Resp. 469c3-4.

²⁴ Resp. 469e-470a.

²⁵ Resp. 470a-d.

²⁶ Resp. 470e.

Законима понавља на више места, а на још више њих конкретна питања која се дотичу култа преноси са државних институција на пророчиште. Тако нам он у V књизи овог списка, давећи се питањима територијалног устројства града и намене земљишта за различите јавне функције, саопштава следеће:

...περὶ θεῶν γε καὶ ἱερῶν, ἅττα τε ἐν τῇ πόλει ἐκάστοις ἰδρῦσθαι δεῖ καὶ ὧντινων ἐπονομάζεσθαι θεῶν ἢ δαιμόνων, οὐδεὶς ἐπιχειρήσει κινεῖν νοῦν ἔχων ὅσα ἐκ Δελφῶν ἢ Δωδώνης ἢ παρ' Ἀμμωνος ἢ τινες ἔπεισαν παλαιοὶ λόγοι ὀπηδῆ τινὰς πείσαντες, φασμάτων γενομένων ἢ ἐπιπνοίας λεχθείσης θεῶν...

...*ш̄ӣо се ш̄иче до̄иова и све̄ӣиња – које у іраду ш̄реба̄ ӣодӣиу храмове и којим их до̄иовима и демонима ӣосве̄ӣӣи, нико ко има ӣаме̄ӣи неће ӣокушава̄ӣи да мења оно ш̄ӣо долази из Делфа или Догоне, или од Амона, и оно у ш̄ӣа су нас увериле с̄ӣаре речи, било да ӣо̄ӣичу од ӣриказа, или од дожанскої надахнућа...*²⁷

Платон овде директни ауторитет Делфијског Аполона из *Државе* проширује на мање-више сва панхеленска пророчишта, додајући уз то и низ елемената религијске традиције без неког посебног канонског утемељења, али са дубоким коренима у предању и обичајима. Он овде додаје да су ове „старе речи“ (παλαιοὶ λόγοι) пророчишта ауторитет за питања приношења жртава (θυσίας τελεταῖς συμμείκτους), односно подизања „кипова, жртвеника и храма“ (καὶ ἀγάλματα καὶ βωμοὺς καὶ ναοὺς), и наглашава још једном да „законодавац ово не сме мењати ни у најмањој мери“ (νομοθέτη τὸ μικρότατον ἀπάντων οὐδὲν κινητέον).²⁸

Слично овоме, у VI књизи Платон, набрајајући законске процедуре за постављање државних чиновника, још једном наглашава да одабир свештеника „треба препустити догу“ (τῷ θεῷ ἐπιτρέποντα), односно „дожјем усуду“ (ἢ θεία τύχη),²⁹ да би наставио:

ἐκ Δελφῶν δὲ χρῆ νόμους περὶ τὰ θεῖα πάντα κομισαμένους καὶ καταστήσαντας ἐπ' αὐτοῖς ἐξηγητάς, τούτοις χρῆσθαι.

*Сви закони о дожанским с̄ӣварима ш̄реба да буду ӣреузетӣи и ӣос̄ӣављени из Делфа, за које ш̄реба да ӣос̄ӣоје ш̄умачи, који ће се слуша̄ӣи.*³⁰

Платон овде даје читав дијапазон различитих облика утицаја који дожанство може непосредно да има на друштвени и државни поредак – од пророчанстава и дожјих речи (λόγοι), преко дожанских пр̄иказа̄ (φασμάτων) и надахнућа (ἐπιπνοίας), па све до жреба (κληροῦν), који, према конвенцији, зависи од „дожанског усуда“ (ἢ θεία τύχη)³¹. На свим овим местима Платон као да хоће да јасно стави до знања да његово

²⁷ Lg. 738b3-c3.

²⁸ Lg. 738c3-d1.

²⁹ Lg. 759b5-c1.

³⁰ Lg. 759c3-6.

³¹ Иако је жребање уобичајена пракса у демократским институцијама Хеладе, овде је очигледно реч о жребу који има одређене сакралне компоненте, и који, како сам Платон наглашава, треба да буде „пажљиво надзиран“, и по потреби чак потврђен преко пророчишта. Ово имплицира већ поменути цитат, који се директно надовезује на опис жребања свештеника. Ова традиција очувана је у пракси тзв. „апостолског избора“ патријарха у православној црквеној традицији, која подразумева да се

немешање у питања религије и култа није само ствар незаинтересованости, или неког, вулгарно говорећи, „секуларног импулса“, већ управо надовезивање на стару и неспорну традицију утемељења државних структура на божјем благослову и посвећењу.

Платон се најдетаљније и најопширније позива на ауторитет Делфа у VIII књизи, прописујући организовање светковина, и процедуре којима овај богати аспект друштвеног живота треба да буде уређен.³² Овде се најбоље види у којој мери је религија, заправо, важна за Платонову заједницу – он наглашава да богови-покровитељи треба да буду додељени свим деловима територије града (укључујући освећену земљу за храмове, свете гајеве и сл.),³³ становништво града треба да буде подељено на 12 фила од којих свака треба да добије за покровитеља и именодавца једног од 12 панхеленских олимписких божанстава,³⁴ од којих свакоме треба бити посвећен и један од 12 месеци у години,³⁵ у коме ће се опет организовати светковине посвећене том богу. Платон наглашава да сваки дан у години треба да буде посвећен неком божанству, како би се „стално приносиле жртве неком богу или демону за град, грађане, и њихове поседе“ (ὅπως ἂν μίᾱ γέ τις ἀρχὴ θύῃ θεῶν ἢ δαίμονων τινὶ ἀεὶ ὑπὲρ πόλεώς τε καὶ αὐτῶν καὶ κτημάτων).³⁶

Обоготворење грађанског живота тако поприма и политички (називи и покровитељи фила), и територијални (освећена земља), и темпорални карактер (дневне и месечне светковине), задржавајући и негујући сво шаренило раскошне хеленске политеистичке традиције.³⁷ Да није реч о пукој конвенцији и културолошком сентиментализму сведочи и његова опаска да се „светковине небеских божанстава не смеју мешати са светковинама хтоних божанстава“, за које треба да буде одређен месец посвећен Плутону.³⁸ Платон наглашава да се овим божанствима треба одавати нарочита пажња (наспрам уобичајеног зазора који влада према њима), будући је људски род препуштен њима „након разградње заједнице душе и тела“ (κοινωνία γὰρ ψυχῆ καὶ σώματι διαλύσεως).³⁹ Све ове детаљне елементе веома комплексног религијског живота своје заједнице Платон препушта суду самих богова и њихових пророчишта, позивајући на неприкосновено уважавање традиције, предања, и старих обичаја.⁴⁰

нови црквени поглавар бира жребом, али се канонски он не сматра за „коцку“, већ за „одабир Духа Светога“. Cf. Lg. 759c.

³² Lg. 828a-d.

³³ Lg. 738d.

³⁴ Lg. 828c2.

³⁵ Lg. 828c2 ff.

³⁶ Lg. 828b2-3.

³⁷ Још једном овај календар веома подсећа на хришћанско наслеђе, у коме је сваки дан у години посвећен „најмање једном свецу“, за кога се на тај дан организују посебне молитве и служба. То би требало да је довољан доказ да би Платонова заједница у *Законима* била, у најмању руку, *веома религиозна*.

³⁸ Lg. 828c4-6.

³⁹ Lg. 828d3.

⁴⁰ Овде треба напоменути да се Платон у *Законима* позива на ауторитет или непосредну интервенцију пророчишта у Делфима по низу конкретних питања друштвеног живота, од којих нису сва непосредно религијска. Тако се божји суд тражи када се распоређује међу наследницима имовина особе осуђене на смрт због издаје или скрнављења храмова (856b-e), када се одређује казна

Наравно, нити је ауторитет Делфијског пророчишта једини божански ауторитет који се признаје у *Законима*, нити се религијски елементи овог друштва исцрпљују у елементима култа који су до сада набројани. Напротив, религијске компоненте различитих обичаја, социјалних и политичких функција у *Законима* представљају општу појаву, а Платон се према њима увек односи са поштовањем, и уз инсистирање на неприкосновености и непромењивости већ утемељених традиција. О значају религије сведочи и чињеница да судије полагају јавну заклетву Хестији (богињи градског огњишта) као гарант своје непристрасности, као и да је најтежа казна у држави – смртна – подједнако предвиђена за издају државе непријатељу, и за скрнављење храмова.⁴¹ Слично томе, ми смо већ имали прилике да размотримо казне које Платон у *Законима* предвиђа за различите облике безбожништва и богохуљења.⁴² Платон, штавише, целу X књигу *Закона* посвећује религији и боговима, разматрајући њихову природу и значај за људску заједницу – чиме ћемо се ми посебно бавити касније.⁴³ Истовремено, Платон наглашава и да религијски обичаји имају једну чисто социјалну функцију – кроз учешће грађана у ритуалима они добијају прилику да се међусобно боље упознају и спријатеље, учвршћујући тако заједницу као целину.⁴⁴

ε) „Хеленска матрица“ у Платоновој политичкој мисли и Платонов традиционализам

У претходним одељцима могли смо да видимо да Платон у својим политичким списима показује спремност да измени и реформише све што не може да одоли оштрици критике његовог филозофског испитивања, али у случају образаца религије и култа та врста испитивања једноставно изостаје, а Платон се беспоговорно позива на апсолутни и коначни ауторитет утврђених обичаја и укорењених ритуала, наглашавајући у више наврата да је то „једини разуман став“. Шта лежи у корену овог Атињаниновог поверења у институцију државне и панхеленске религије? При томе овде треба нагласити да није реч само о номиналном поштовању конститутивних митова и прича, већ о конституисању званичних пракси култа, и законској заштити за ове праксе и ритуале која се у основи не разликује од заштите коју је подразумевало атинско законодавство Сократовог и Платоновог времена.

Како смо видели, у *Држави* можемо да пронађемо места на којима се ово инсистирање на традиционалном култу може интерпретирати као нека врста политичког опортунизма, или чак макијавелизма, али ниједна од ових интерпретација, као што смо видели, није потпуно неспорна. Овај макијавелизам се стога може показати као природна последица хеленске религије као такве, која је у својој симболичкој шароликости веома подложна прагматичким интерпретацијама. Али већ у *Законима* ови манипулативни, макијавелистички

очишћења за нехотичног убицу (865b), расподела и намена за пронађено скривено благо (914a), или односно приликом избора (945e-946a) и сахрањивања (947a) највиших чиновника у држави – тзв. „еутина“.

⁴¹ *Lg.* 856a-e.

⁴² *Lg.* 907e-910d.

⁴³ Види поглавља XVI (стр. 227-243) и XXI (стр. 300-311) овог рада.

⁴⁴ *Lg.* 738e.

елементи у потпуности ишчежавају, уступајући место једном недвосмислено конзервативном односу према наслеђеној локалној и панхеленској религији.

Посматрајући ова места где се Платон осврће на религијске обичаје свог друштва ван нама добро познатог контекста критике поезије и морално-педагошког реформаторства, код филозофа учавамо једну укорењеност у традицији која, на први поглед изненађујуће, превазилази оквире песништва. Овај закључак може да звучи изненађујуће, али он је у ствари сасвим логичан. Песништво је у Платоново време, једнако као и у наше, ипак било и остајало само песништво, колико му год велики религијски значај ми придавали. То можемо илустровати овако – колико год ми сматрали, рецимо, Дантеа или Његоша за продуховљене ауторе, а њихова дела за релевантна сведочанства о хришћанској религији, она и даље – без обзира на таленат и надахнуће – не представљају никакве сакралне списе.

Платон овде сопствене филозофске назоре о религији недвосмислено и директно потчињава једној „хеленској матрици“ – погледу на свет добро васпитаног Хелена и Атињанина, што је филозоф свакако био. Ова матрица Платона, уз сво његово иноваторство и реформаторство, конституише као филозофа са јаким коренима у грчкој религијској традицији, који је тих корена свестан, и који настоји да их на најбољи могући начин искористи за заснивање своје етике и политичке теорије. При томе он у овом „плаћању данка традицији“ задржава један изразио панхеленски став – који је, додуше, заснован на постојећим свехеленским светковинама и пантеону, али који је у пракси ипак био потчињен локалном законодавству и обичајима, који су умели знатно да се разликују од полиса до полиса. Код Платона, напротив, овај панхеленски религијски контекст недвосмислено надређује локалном, и то у таквој мери, да то има импликације по међухеленске односе које излазе изван оквира уобичајених политичких пракси Платоновог времена. И не само то – ово панхеленско јединство код Платона задржава очигледан примат у односу на неко „општечовечанско“ или „космополитско“ јединство, које су постепено откривали мање традиционални мислиоци Платоновог времена.

Платонова „хеленска матрица“ истовремено указује у којој је мери филозоф држао до устројства хеленског полиса, у коме је култ играо знатно више од протоколарне улоге у утемељењу свакодневног политичког живота града. Све то недвосмислено указује да богове код Платона дефинитивно не треба да схватамо као „алегорије“ и књижевне украсе, већ као елементе култа, и то традиционалног хеленског култа у смислу живих религијских пракси и теолошких назора Платоновог времена. То значи и да Атињанинове дијалоге можемо узети у обзир као сведочанство о хеленском односу према боговима уопште, што додатно учвршћује тезу о томе да традиционални грчки политеизам има своје место у Платоновој филозофији, и то не просто као историјски или културолошки куриозитет.

IX. Апорија из *Еуџифрона* – епистемолошки проблем трансценденције божанског

а) Питање односа човека према божанству и искакање *Еуџифрона* из већ познатог педагошко-етичког обрасца

На овом месту правимо унеколико нелогичан прелаз са зрелих Платонових филозофских дела на једно од раних – дијалог *Еуџифрон*, у коме се води једна од класичних сократовских расправа о појмовима побожног (τὸ θείον) и безбожног (τὸ ἀνόθειον). Ова расправа може изгледати сродна већ размотреном питању Платоновог односа према појму асебеје (који је, како смо видели, непосредно повезан са појмовима побожног и безбожног), утолико пре, што се у уобичајеном корпусу Платонових дијалога *Еуџифрон* посматра као увод у „Одбрану Сократову“. У том смислу разматрање *Еуџифрона* после *Државе* и *Закона* делује као корак уназад, поготово када се има на уму да је у питању дијалог у коме још увек не постоји (иако се можда наслућује) метафизичка структура учења о идејама која лежи у темељу Платонових каснијих разматрања, и на коју се ослањају и његова зрела политичка учења.

Без обзира на то, у *Еуџифрону* се поставља питање које је есенцијално важно за Платоново разумевање религије и култа, које се на тако експлицитан начин у каснијим дијалозима не поставља, а то је питање на чему се заснивају наше религијске праксе. Ово није питање о природи богова, већ о природи и изворима људске побожности, које Платонов Сократ разматра у складу са својом уобичајеном ироничко-мајеутичком методологијом.¹ Међутим, иако разматрање питања о побожности по Сократовој матрици наизглед подсећа на било које друго Сократово истраживање – правичности, врлине, храбрости и сл. – резултат је битно различит, и отвара више филозофских питања него обично. Ствар је у томе, што Сократова критика наших уверења о стварима које нисмо у стању да ваљано дефинишемо и одредимо не поткопава толико разорно наше интуиције и предубеђења о појавама са којима се свакодневно срећемо – попут правичности, истине, лепоте и сл. – али у случају утемељења образаца култа и нашег односа према божанству, она оставља иза себе велику празнину, и низ питања без одговора. Стога чињеница да се *Еуџифрон* завршава апоретски није толико банална колико се на први поглед чини, јер Платон са великом муком касније пружа одговоре на питања која поставља у овом дијалогу.

Оно што је проблем са *Еуџифроном* јесте то што би одговор на питања која се у њему постављају требало да буде потпуно јасан и недвосмислено утврђен пре него што се уопште упустимо у религијска питања која смо већ разматрали, али Платон то очигледно не чини. Иако је сасвим логично да би – у једном озбиљном филозофском истраживању – свакако прво требало одговорити на питање каква је природа нашег односа према божанском пре него што се уђе у било које конкретно

¹ Штавише, *Еуџифрон* се веома често узима за један од најупечатљивијих примера Сократове дијалектике, што га у великој мери чини омиљеним избором за увод у ране Платонове дијалоге. Cf. William Arthur Heidel, "On Plato's Euthyphro", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 31 (1900), стр. 163-181.

филозофско питање о природи самог божанског, код Платона ово није случај. На бројим местима на којим критикује традиционалну поезију и захтева њено пречишћавање, он те ставове износи као да су саморазумљиви, односно као да су у питању последице расправе о побожности која је већ завршена и решена. Његово аргументовање у прилог Сократове богобојажљивости и побожности такође не отвара ово питање, указујући уместо тога на традиционалне обрасце религијског понашања (управо оне које критикује у *Еуџиџфрону*). Када нам он у *Држави* и *Законима* проглашава Аполона и Делфијско пророчиште за врховног судију у религијским питањима, и захтева постављање званичних тумача њихових пророчанстава, Платон не разматра по којим критеријумима ти тумачи треба да суде, и како је уопште могућ њихов увид у божанску вољу. Самим тим и питање како појединац може да зна шта да ради да би био побожан остаје отворено.²

Далеко од тога да Платон нигде не нуди одговор на ова питања, али тај одговор у великој мери не представља оно што се од њега очекивало: уместо дефиниције и јасног одређења, ми имамо целину Платонове метафизике, која нам са једне стране заиста пружа једну врсту „епистемолошке гаранције“ за наша религијска уверења, али истовремено има последице и по сам појам божанства, и начин на који га схватамо. И ако Платон у неком смислу даје одговор на наш епистемолошки проблем са трансценденцијом божанске воље, други проблеми из *Еуџиџфрона* остају отворени. На пример, Платон у овом дијалогу веома убедљиво поткопава ауторитет свештеничког сталежа у Атини (делимично чак потврђујући оптужбе против Сократа), на начин на који на другим местима поткопава ауторитете државника, софиста, песника, трагичара итд.

Али док овај отклон према другим занимањима која критикује остаје присутан и у његовим каснијим делима, отклон од свештеника из *Еуџиџфрона* као да се касније игнорише, а свештеницима се допушта да своју делатност у оквиру државе обављају без икаквог оспоравања, реформе или релативизације – практично на исти начин као и раније. Ова поштеда је веома ретка и необична појава код Платона, и сама по себи привлачи пажњу. Читајући *Еуџиџфрона* након свега што смо до сада размотрили, природно себи постављамо питање да ли Платон сматра да су филозофи, а не свештеници ти који би требало да одреде природу наше побожности и односа према божанском (као што он имплицира у *Еуџиџфрону*), или свештенике треба третирати као још једну касту „занатлија-специјалиста“, у чију делатност филозофи-владари из *Државе* и *Закона* не би требало да се мешају?

β) Кратка реконструкција разматрања побожности у *Еуџиџфрону*

Пре него што размотримо филозофске проблеме утемељења побожности и односа појединца према божанству, потребно је да укратко реконструишемо

² На ову тематику веома наликује расправа из још једног раног дијалога – *Алкидијага грујој*, где Сократ и Алкидијад разматрају како човек може знати за шта да се моли боговима, ако сам није у стању да разликује добро и зло. Оба дијалога тичу се сличног проблема, и имплицирају сличне закључке – да је неопходно развијати врлину и неговати спознају добра како би се могло угодити боговима, било кроз побожне поступке (*Еуџиџфрон*), било кроз богоугодне молитве (*Алкидијага грујој*). Ми ћемо се у овом поглављу ипак бавити *Еуџиџфроном* јер је у њему „теолошка“ перспектива израженија, а импликације у смеру Платоновог сопственог филозофског одговора на ова питања директније. Cf. Pl. Alc. 2, 138a-151c.

аргументативни ток *Еуџифрона*, и да се начелно осврнемо на основне тезе које се ту разматрају. Притом овде нећемо улазити у финесе и заиста богате детаље овог драмски узбудљивог и забавног дијалога, који често могу бити занимљиви сами по себи и без обзира на контекст расправе.³ Оно што одмах треба нагласити јесте да Сократ и Еутифрон од самог почетка улазе у расправу о побожности као у облик расправе о правичности. Етичка тема која се отвара је питање убиства из нехата надничара који је злостављањем убио роба, за које Еутифрон сматра да подлеже санкцији атинског закона. Сократ, са друге стране, као релевантније питање отвара Еутифронову спремност да такву оптужбу дигне против рођеног оца, поштовање према коме би требало да буде део традиционалног односа према божанствима у оквиру хеленске религије, што расправу из чисто етичког измешта у етичко-религијски контекст. Ово питање недвосмислено спада у домен старе религијске обичајности, и оно је Сократу очигледно занимљиво јер се укршта са његовим сопственим судским процесом, у коме је оптужен за безбожништво. Без обзира на то, овде није згорег имати на уму да Сократ у разматрање побожности улази из оквира једне расправе о правичности, да би касније мање-више очигледно наводио воду на своју воденицу, и тежиште расправе пребацавао из богословско-проповедничког контекста натраг у (изворну) етичку расправу.

Структура *Еуџифрона* је до те мере класична за Платонове ране радове, да се овај дијалог често узима као парадигматичан и идеалан уводни текст за прво упознавање студената са Платоном.⁴ У Сократовом приступу разговору јасно се уочавају оба његова методска поступка – наглашена сократовска иронија, оличена пре свега у умањивању сопственог знања и величању умских способности и увида саговорника, и тзв. „мајеутика“, која, истини за вољу, на крају ипак не успева да „породи“ никакво коначно решење за питање о побожности. Без обзира на то, када се на страну ставе комични драмски елементи, у стању смо да веома јасно пратимо Сократа који свог саговорника добронамерно води ка разградњи сопствених илузија о јасном знању на тему о којој се расправља,⁵ и који га подстиче да корак по корак износи све боља, кохерентнија и адекватнија одређења феномена који се истражује.

Условно говорећи, расправу Сократа и Еутифрона у овом дијалогу можемо пратити преко четири различита покушаја одређења побожности, од којих тек последњи

³ Само један пример теоријске инспиративности овог дијалога јесте основна тема око које се расправа покреће – питање одговорности за убиство роба, односно одговорности за смрт убице роба. Ова наизглед банална расправа отвара низ питања о природи хеленског друштва, али такође поставља Сократа у интригантну позицију начелног бранитеља традиције уместо моралних норми које су, неко би рекао, веома блиске његовом личном моралном начелу о обавези нечињења неправде. Cf., Hugh H. Benson, “What Should Euthyphro Do?”, *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 30, No. 2 (април 2013.), стр. 115-146.

⁴ Cf. Arthur Heidel, *op. cit.*, стр. 163.

⁵ Код *Еуџифрона* је поготово вредан моменат то што се Сократов саговорник према њему не поставља агресивно, нити непријатељски, и заиста добровољно учествује у мисаоном експерименту, што олакшава савременој публици да одбаци првобитни импулс да Сократову иронију схвати као сарказам и подсмевање. Када се оба саговорника сагласе да им се у расправљању са аргументима „догодило исто што и Дедалу“, чије су статуе биле толико животне да су биле „склоне да побегну“, они постају спремни да заједничким напорима потраже истинске одговоре на питања која их муче. Cf. *Euthyph.* 11b-d.

представља покушај дефиниције у класичном смислу. Последњи део дијалога представља серију покушаја да се та дефиниција прецизно утемељи, и да се из ње елиминишу нелогичности и противречности, што саговорницима, као што смо већ рекли, не полази за руком. Први одговор на Сократово питање „шта је побожно, а шта безбожно“ (τί φῆς εἶναι τὸ ὅσιον καὶ τί τὸ ἀνόσιον;)⁶ представља остензивно ауторефлексивно објашњење „ово што ја радим“ (τὸ μὲν ὅσιόν ἐστὶν ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ),⁷ што затим експлицира као „подношење тужбе против кривца за убиство, крађе светиња, или других оваквих сагрешења“ (τῷ ἀδικοῦντι ἢ περὶ φόνοῦς ἢ περὶ ἱερῶν κλοπᾶς ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐξαμαρτάνοντι ἐπεξιέναι).⁸ Радње које набраја свештеник су недвосмислено безбожне, али га Сократ дочекује са шаблонским одговором да му наводи „мноштво побожних ствари“ (πολλὰ φῆς εἶναι ὅσια), али му не појашњава „сам онај облик којим је све побожно побожно“ (ἐκεῖνο αὐτὸ τὸ εἶδος ᾧ πάντα τὰ ὅσια ὀσιὰ ἐστὶν), односно једну идеју (μᾶ ἰδέα) која одређује побожно као побожно, а безбожно као безбожно.⁹

Након што се та препрека савлада, саговорници напредују ка следећим покушајима одређења побожности. Друго Еутифроново одређење већ губи остензивну компоненту, и представља једну апстрактну генерализацију – „оно што је боговима драго“ (τὸ μὲν τοῖς θεοῖς προσφιλές).¹⁰ Ово одређење нам даје једну слику побожности на основу које можемо просуђивати о појединачним побожним радњама, али она није ни довољно јасна у погледу садржаја, ни довољно прецизно ограничена у погледу форме. Еутифрон је, уз Сократову помоћ, појачава тако што је универзализује, инсистирајући да је побожност „оно што сви богови воле“ (ὃ ἅν πάντες οἱ θεοὶ φιλοῦσιν).¹¹ И ово и претходно одређење пати од исте бољке, будући да оно не може бити дефиниција у класичном смислу, јер нема *genus proximum*, већ само *differentia specifica*. Побожност се тако одређује с обзиром на једно њено (мање

⁶ *Euthyph.* 5d5. Овде треба скренути пажњу на неколико техничких детаља. Прво, ово питање је класичан пример Сократовског питања „τί ἐστὶ Α;“, при чему саговорник уобичајено остаје збуњен употребом поимениченог уместо обичног придева (τὸ ὅσιον уместо просто ὅσιον, односно „побожност“ уместо појединачног побожног чина). Иако Еутифрон пада у ову класичну Сократову „замку“, Платон у овом дијалогу не траћи много времена на његово појмовно лутање и лов на Сократов смисао, већ Еутифрон релативно брзо „ускаче у колосек“ на коме Сократ хоће да води расправу. Томе доприноси и то што Сократ у самом уводу у расправу појашњава разлику између нечега побожног и побожности саме, наглашавајући да га занима „шта је оно побожно само по себи у сваком таквом поступку“ (ἐν πάσῃ πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ, 5d1-2), „шта је безбожно које је побожном супротно, самом себи слично“ (τὸ ἀνόσιον αὖ τοῦ μὲν ὀσίου παντὸς ἐναντίον, αὐτὸ δὲ αὐτῷ ὁμοίον, 5d2-3), односно „постоји ли јединствен облик (идеја) безбожности на основу кога нужно бива све што је безбожно“ (ἔχον μίαν τινὰ ἰδέαν κατὰ τὴν ἀνοσιότητα πᾶν ὅτιπερ ἂν μέλλῃ ἀνόσιον εἶναι, 5d3-4). Еутифрон овде као интелегентан саговорник очигледно разуме Сократову интенцију, и мада га сопствени језик испрва наводи на грешку коју праве сви Сократови саговорници, он тај проблем брзо превазилази и започиње трагање управо за оним што Сократ и тражи.

⁷ *Euthyph.* 5d6-7. Овде вреди приметити да Еутифрон понавља Сократов поименичени израз „τὸ ὅσιόν“, не чинећи испрва неопходну дистинкцију између побожности саме и појединачног побожног дела, иако очигледно ову дистинкцију разуме.

⁸ *Euthyph.* 5d7-9.

⁹ *Euthyph.* 6d3-e1. Вреди напоменути да је вишеструка употреба израза τὸ εἶδος и ἡ ἰδέα аргумент у прилог да Еутифрона можда не треба убрајати у ране дијалоге. Наравно, не треба заборавити да Платон није измислио употребу ових појмова, већ је само почео да их примењује као техничке термине.

¹⁰ *Euthyph.* 6e6-7a1.

¹¹ *Euthyph.* 9e1-2.

или више релевантно) *сīање* (πάθος), али „оно само“ што она јесте остаје на нивоу граматичке остензије, захваћене просто чланом τὸ, односно релационом заменицом ὃ. Сократ у расправу убацује још један платоновски технички термин – ἡ οὐσία – и настоји да наведе Еутифрона на прецизније одређење домена побожности, који би омогућио да се она затим прецизно одреди.¹²

Након краћег разматрања, саговорници се слажу око тога да је *genus proximum* побожности „правичност“ (τὸ δίκαιον),¹³ што Еутифрону омогућава да формулише први у низу покушаја дефинисања побожности као „дела правичности који се односи на богослужење“ (τὸ μέρος τοῦ δίκαιου εἶναι εὐσεβές τε καὶ ὅσιον, τὸ περὶ τὴν τῶν θεῶν θεράπειαν).¹⁴ Расправа од овог тренутка прелази у истраживање појма „служења“ (θεραπεία), па се овај појам неуспешно замењује појмовима као што су „повиновање“ (ὑπηρητική),¹⁵ односно „богоугодност“ (κεχαρισμένα τοῖς θεοῖς),¹⁶ после чега расправа деградира у циркуларност и бесмисао, и губи свој фокус, завршавајући се Еутифроновим комичним бегом од Сократа. Конкретна разматрања различитих покушаја да се одреди та нарочита практична примена правичности која је карактеристична за побожност овде није кључна (у једном тренутку Сократ и Еутифрон разматрају могућност да је у питању „нека врста трговине са боговима“, ἐμπορικὴ τέχνη θεοῖς καὶ ἀνθρώποις παρ’ ἀλλήλων),¹⁷ колико је кључан закључак који је постигнут током разматрања, а који нигде није оспорен – да се побожност као религијски појам подводи под правичност као етички појам, а да се религијске праксе регулишу на основу (универзалних) моралних закона. И мада се *Еутифрон* номинално завршава апоријом, централно питање које он отвара, и импликације које има у смеру његовог решавања имају вишеструке последице по касније Платоново учење.

γ) Централно питање – да ли је појам побожности аксиолошки субординиран појму правичности (или обрнуто)

Као што је већ речено, веома рано у дијалогу, расправа о побожности се ставља у контекст етике, и тај контекст се никада и не напушта. Оно што читаоца свакако дојми у овом дијалогу, и чему апоретички крај само доприноси, јесте првобитни утисак да Сократ, заправо, и не покушава да дође до одговора на своје питање, колико настоји да свог саговорника максимално збуни и начисто слуди. Овоме нарочито иде у прилог чињеница да се у једном тренутку саговорници наизглед приближавају одговору на Сократово изворно питање, али се онда расправа расплињава, и деградира до потпуног бесмисла. *Еутифрон* се тако, са својим недореченим разматрањем побожности, може посматрати и као пример

¹² *Euthyph.* 10e-11b.

¹³ *Euthyph.* 11e-12a. Када се једном постигне сагласност око овог питања, у даљем току дијалога се ова теза више не оспорава, па се може рећи да је подвођење религијске побожности под моралну правичност, заправо, једини конкретан резултат ове расправе. И мада то није онакав резултат какав Сократ прижељкује у свом истраживању, он је сам по себи веома значајан, а његове последице на религијску праксу су веома озбиљне.

¹⁴ *Euthyph.* 12e4-6.

¹⁵ *Euthyph.* 13d5.

¹⁶ *Euthyph.* 14b2-3.

¹⁷ *Euthyph.* 14e4-5.

Сократовог непопуларног досађивања суграђанима по трговима Атине, и као мање-више верно сведочанство управо оне праксе која га је и довела пред атински суд. Притом се у овом дијалогу чак може, у извесној мери, приметити и деструктивни потенцијал таквих расправа који је очигледно сметао Атињанима – будући да се један сасвим добронамеран свештеник у расправи показао као незналица управо онога што му је основни позив, и на чему почива његов друштвени углед. Истовремено, Еутифрон није никакав празнослов и софиста, већ човек са веома чврстим и утемељеним погледима на свет, који су при томе очигледно промишљени, и у великој мери прогресивни.¹⁸

Међутим, *Еутифрон* је много више од обичног историографског сведочанства о Сократовом систематском збуњивању Атињана. Питања која Платон поставља у овом дијалогу не губе на значају ни у његовој каснијој филозофији, с тим што се, за разлику од низа других појмова за којима Сократ трага у раним дијалозима, на њих не може дати тако једноставан одговор простом применом каснијег учења о идејама. Питање побожности остаје увек везано за сам појам божанства, и утолико има једну дозу трансцендентности која превазилази уобичајене оквире односа Платоновог појавног и умског света. Ниједан од аргумената којима се проблематизује питање побожности у *Еутифрону* Платон касније не одбацује; пре би се могло рећи да закључке из овог дијалога Платон на многим местима намерно игнорише. Штавише, Платонова одлука у *Држави* и *Законима* да сва правила регулисања религијског живота заједнице препусти свештеницима и пророцима као да представља филозофски корак уназад у односу на *Еутифрона*, у коме је Платон чврсто стајао на позицији да однос човека према божанству мора бити утемељен на истинитим и темељним увидима у однос људског и божанског, и у том смислу мора бити колико моралан, толико и рационалан.

Кључни моменат и централно место у *Еутифрону* представља поменути полузакључак о томе да је побожност некакав „део правичности“ (τὸ μέρος τοῦ δίκαιου). Као што смо већ рекли, овај одговор Сократа не задовољава јер је недоречен, али га он нигде не оспорава, и на тај начин похрањује цели домен религијских пракси у оквиру етике и морала, што ће имати далекосежне последице. Платон долази до овог закључка на основу два кључна корака. Први се заснива на „окретању наглавачке“ потпуно конвенционалне тврдње да је „побожно оно што воле (сви) богови“. Сократ указује на саморазумљиву чињеницу да није љубав богова оно што конституише сакралност неке радње или предмета, већ је она управо последица те сакралности. Богови воле побожно понашање зато што је побожно; оно није побожно зато што га богови воле.¹⁹ Ова наизглед потпуно логична и банална опаска у ствари има крупне последице по традиционално хеленско схватање религије, и у великој мери ће допринети изазивању филозофског потреса који ће Хелене одвести у кризу вере, а затим утрти пут хришћанству. Други корак у закључивању јесте да, када је једном установљено да постоји нека οὐσία у побожним радњама која изазива божанску љубав, следи да је

¹⁸ Да не помињемо да су ти погледи утемељени управо на ономе што Платон у *Држави* и *Законима* проглашава за врховни ауторитет по религијским питањима – ставовима пророчишта.

¹⁹ *Euthyph.* 10b-11b.

та нарочита суштина побожности истоветна суштини правичности, а да се разликују само по (не сасвим јасним и прозирним) спољашњим предикацијама.

Овај закључак, међутим, значи, да богови више нису извор правичности, већ су потпуно једнако потчињени њеним принципима колико и људи.²⁰ А потчињеност принципима правичности и етике по аутоматизму повлачи собом потчињеност принципима разума уопште, што је покренуло тектонске поремећаје гигантских размера који су неповратно изменили слику религије у Европи, а чији се знаци називају већ у Платоновим делима. У *Држави* Платон без много дилеме своје богове, баш као и целокупну умску стварност, потчињава идејама, а пре свега идеји Добра, која представља „двоструки извор“ свега што јесте.²¹ У *Тимају* он нуди једно компромисно решење, које унеколико компликује Платонову онтологију, али задржава у одређеној мери и божански статус идеја, и улогу и достојанство традиционалних богова.²² Историја религије се наредних неколико миленијума кретала у смеру сталног и све већег потчињавања божанства принципима разума, што је и довело до савременог убеђења да „бог не може учинити ништа што је логички противречно“.²³ У том смислу ми у *Еутифроу* наилазимо на један од најкрупнијих корака у смеру теоријске рационализације религије. Платон ова питања у самом дијалогу, наравно, не разматра, али она остају као имплицитни проблем на који се он на више места у каснијим дијалозима враћао. Оно што, међутим, можемо наћи у самом *Еутифроу* јесу два закључка које Сократ не доводи до краја, али који се мање-више неконтроверзно могу извести из тока дијалога, а у још већој мери из његовог апоричног завршетка.

δ) Први закључак – о трансцендентности божанских бића

Иако Сократ у разговору нигде не постулира такав став, један закључак који се веома убедљиво намеће из тока и резултата његове расправе са Еутифроном јесте фундаментална трансцендентност божанских бића, и њихова недоступност нашем сазнању и рационалном увиду. За разлику од ноншалантних опаски из *Државе* и *Закона* о томе да се Делфијском и Додонском пророчишту „може и мора веровати“, у разговору са Сократом Еутифрон нити се позива на своје пророчке способности (иако се на почетку хвали својим умећем прорицања, *προλέγειν*²⁴), нити се позива на било који пророчки или свештенички ауторитет као на потврду својих назора о побожности. Он пристаје на Сократове критеријуме разумевања и објашњавања појединачних феномена, укључујући и побожност, и те критеријуме ни у једном тренутку не оспорава. Ово, међутим, има неугодне последице – ако се непосредни контакт са божанством, остварен кроз религијске праксе и искуства (од којих је једно и Сократов мистериозни демон који му се лично обраћа²⁵) избаци из

²⁰ Ово отвара једну нарочиту врсту „аргумента трећег човека“, будући да се правичност која је изнад богова манифестује као ново божанство, које такође треба бити потчињено принципу правичности итд.

²¹ *Resp.* 506b-509c.

²² *Ti.* 27c-44d.

²³ Cf. Gregory Rich, “Can God do what’s logically impossible – Descartes”, интернет издање на страници *Peped.org*, објављено 8. марта 2013. год.

²⁴ *Euthyph.* 3c1-4.

²⁵ Веома необично, Сократовог „демона који стално искрсава“ (τὸ δαιμόνιον φησ σαυτῷ ἐκάστοτε γίνεσθαι) помиње сам Еутифрон на почетку разговора као потпуно легитимну, и религијски

расправе, божанство као такво постаје потпуно непрозирно за људски разум, и недоступно сазнању, или бар недоступно на начин на који су му доступна емпиријска питања, па чак и питања психологије и етике.

Ово значи да је основни циљ религије – усклађивање наших моралних пракси са вољом богова и устројством свемира – утемељено на начелима и праксама које није могуће рационално испитати, извести, нити засновати. При томе ово није некакав небитан узгредни куриозитет, већ један значајан и опсежан домен етичке делатности појединца, који је самим тим недвосмислено релевантан за Сократово истраживање. Прва последица овог закључка је социјално разорна – она подразумева да ни свештеници, ни религијски песници, као ауторитети у питањима морала и религије, заправо не знају о чему говоре, нити представљају ваљане сведоке и зналце за питања божанског. На ово се надовезује Сократова опаска о песницима и свештеницима који „немају мудрости о ономе о чему говоре и певају”,²⁶ и његова целокупна критика миметичке уметности. И наравно, управо је социјално деструктивни резултат ове критике у великој мери навео грађане Атине да осуде Сократа, видевши у њему особу која подрива основне институције државе и друштва без нуђења алтернативе.

Истовремено, ово „ишчашење“ питања побожног из оквира теологије и откровења у домен етике и морала отвара за Сократа и Платона значајан и релевантан простор за темељно и детаљно изучавање (универзалних) закона етике, који ће се повратно применити и на религијска питања и праксе. А Платон ово истраживање већ у *Еуџифрону* ставља на траг (будућег) учења о идејама, што отвара нова питања и проблеме, од којих је најважнији удар овог новог и филозофског схватања божанства на традиционално поимање религије. Тај удар се на основном нивоу манифестује као поткопавање ауторитета свештеника као зналаца и моралних судија, што представља озбиљан потрес у друштву у коме је свештенички сталеж био и веома уважен, и политички утицајан. Ова разградња ауторитета је природна и веома солидно аргументативно утемељена, па се не може приписати некој „зависти“ или „предрасудама“, о којима би евентуално могло бити речи у случају Платоновог одбацивања песништва.

Ова „развлашћење“ свештеника као моралних ауторитета истовремено отвара простор за једно сасвим ново, филозофско утемељење етике, које не само да је способно да дâ јасније и недвосмисленије смернице за практично поступање појединаца и изградњу моралитета друштва као целине, него омогућује да се повратном спрегом накнадно утемељи и етички структурирају и саме религијске праксе. То је управо оно што Платон у својим списима и чини, с тим што строго води рачуна да то номинално ради под божјим покровитељством, уз минимално оспоравање традиционалних митова и вредности. Видели смо да преиспитивању

утемељену појаву, али се саговорници на ту тему ниједном не враћају, нити се овај непосредни контакт Сократа са трансцендентним разматра као потенцијални извор увида у природу побожности. Номинално, ово је последица тога што није Сократ тај који даје одговоре, већ Еуџифрон, али без обзира на то, крајње је необично да се свештеник и пророк у разговору нигде не позива на божански ауторитет. *Euthyph.* 3b4-5.

²⁶ *Ap.* 22a-d.

традиционалне религијске баштине Платон приступа крајње конзервативно, старајући се да очува што је више теолошких, па и моралних канона и норми, колико му властита теоријска структура то омогућава. А то подразумева, као што нам је већ познато, пре свега одбацавање ауторитета трагичких песника, а затим и низа религијских обичаја града, које не могу наћи етичко утемељење у Платоновим филозофским разматрањима. Али без обзира на то – богови полиса, и богови олимпског пантеона, као да се повлаче пред овим разматрањем, и скривају иза копрене трансцендентности. Платон са лакоћом својим аргументима долази до трансцендентности *са*ме као метафизичке апстракције, али се конкретни ликови божанстава у тој апстракцији разводњавају, и наизглед потпуно губе.

ε) Други закључак – Платонова теолошка проблематика у контексту учења о идејама

Други закључак који имплицира ова недовршена расправа из *Еуџифрона* је унеколико позитивнији, а тиче се Платоновог увођења у игру појмова τὸ εἶδος, μᾶ ἰδέα, односно ἡ οὐσία.²⁷ Са употребом ових препознатљивих техничких термина, расправа практично стаје тачно на оном месту где би природно очекивати да се она преточи у разматрање учења о идејама. Начин на који Платон поставља питање потпуно експлицитно одговара структури излагања о идејама у зрелим дијалозима („сам онај облик којим је побожно побожно“, „једна идеја која одређује побожно као побожно, а безбожно као безбожно“), уз једнако јасно технички формулисано образложење да је оно за чиме се трага код побожности „расветљавање његове суштине“ (τὴν μὲν οὐσίαν... δηλῶσαι), а не „изношење неког његовог стања“ (πάθος δέ τι περὶ αὐτοῦ λέγειν).²⁸ Да ли ова јасно постављена питања подразумевају да је Платон већ у *Еуџифрону* располагао са епистемолошко-метафизичком матрицом учења о идејама, није извесно – али то, на крају крајева, није ни битно. Оно што је очигледно јесте да ја нас најпродуктивнији део ове расправе у контексту целине Платонове филозофије недвосмислено упућује управо на учење о идејама, баш као што нема сумње да би управо тај приступ могао бар донекле да затвори јаз који отвара апорија из овог дијалога.

Из закључка о аксиолошкој подређености религијских вредности и правила етичким нормама следи да је, да би самом појму правичности били субординирани и богови и људи, неопходно установити његову божанску природу. У најмању руку, да би се богови за нечим поводили, и да би се нечему потчињавали, то нешто би требало и само да има божанска својства. Управо ово закључци које је Платон очигледно извео у својим каснијим дијалозима, и њихове логичке последице видимо и у *Држави*, где идеја Доброг стоји на врху онтолошке пирамиде свега постојећег, али и у *Тимају*, где се парадигмама потпуно недвосмислено даје божански статус.

Последице ове линије размишљања већ су поменуте – идеје постају „паралелни пантеон“ који од самог почетка прави пометњу у религијском поретку стварности, а на крају у великој мери чак и истискује традиционалне богове са сцене. Тако се

²⁷ *Euthyph.* 6d3-e1, односно *Euthyph.* 10e-11b.

²⁸ *Euthyph.* 11a7-9.

логичка и аксиолошка подређеност побожног правичном претвара у *онџолошку* подређеност божанства идеји. У *Држави* је боговима на тај начин недвосмислено надређена само идеја Доброг, док у *Тимају* парадигме у онтолошкој хијерархији већ остају далеко изнад богова песника, које Платон одржава као фактор у својој космологији на практично догматски начин, иако би их, употребом Окамове оштрице, лако могао из ње елиминисати. На тај начин *Еуџифрон* из једног апоричног дијалога израста у одскочну даску за озбиљна „теолошка“ разматрања у Платоновој филозофији, о којима ће речи бити касније.

Х. Платон и орфизам

а) Орфичка религија као поштапалица и полазиште за Платонову метафизику

Говорити о елементима орфичке религије код Платона је сложен задатак из најмање два разлога. Први је фрагментарност и непоузданост сведочанстава о самим орфичким религијским веровањима и праксама, која су у великој мери била везана за езотеријске мистерије. Други, и још већи проблем лежи у чињеници да је наше поимање „орфизма“ у великој мери контаминирано *џлаџонизмом*, будући да управо Платонов дијалози представљају важан извор за разумевање, како орфичке религије, тако и младопитагорејске филозофије која је са њима била испреплетена.¹ Као и у претходним случајевима када се у Платоновој филозофији појављују религијски елементи, постоји импулс коментатора да се садржај ових елемената максимално рационализује и сведе на своју логичко-филозофску компоненту, а да се остало занемари као „митолошки украс“. Међутим, у овом случају је то знатно теже учинити, будући да је Атињанинов однос према овој религијској традицији специфичнији, и у великој мери – интимнији.

Орфичка учења код Платона, баш као и у хеленској религији уопште, представљају снажан отклон од традиционалне хомеровске и хесиодовске религије, која је однос човека према божанству схватала далеко фаталније (у сваком смислу те речи). Традиционална уверења да је човеково место на свету предодређено, и да он представља „играчку у рукама богова“, у великој мери је модификовано дионизијским традицијама које стоје у темељу орфичке религије. Ова напетост се лепо види већ између старијих делова *Илијаде* и *Одисеје*, у којима се јасно види како се „Дивова извршава воља“,² и новијих додатака *Одисеји* где лукави Лаертов син у више наврата „изврдава“ божјој вољи и мења своју судбину, а од којих је свакако најважнија епизода са Одисејевим силаском у Хад, која управо одише орфичком тематиком и симболима.³ Ова напетост између различитих метафизика ових двају религијских погледа на свет осети се у великој мери и унутар саме Платонове

¹ Cf. Dannu Hütwohl, *Plato's Orpheus: The Philosophical Appropriation of Orphic Formulae*, мастер дисертација објављена на страници Универзитета Нови Мексико UNM.edu, Албукерки, 2016., стр. 4-16, 76-77.

² *Hom. Il. I, 1-7, Od. I, 11-95.*

³ *Od. XI, 1-640*, cf. Ервин Роде, „Одвођење из царства смртних. Острва блажених“, *Psyche – Кулџ гуше и вера у бесмртносџ код Грка*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1991., стр. 51-64.

филозофије, и можда чак стоји у корену његовог специфичног онтолошког дуализма.

Орфички елементи у Платоновим дијалозима задржавају и једну унутрашњу амбивалентност која је својствена овој религијској традицији. Баш као што су њена учења разапета између ентузијастичких, бахантских заноса дионизијских мистерија на једној, и космолошког рационализма и симболизма јонске и питагорејске филозофије на другој страни, тако је и њихова улога у Платоновим списима амбивалентна, и час представљају аутентично религијско, мистичко искуство које се не може дефинисати и логички структурирати, час представљају математичко-логичку рационализацију свемира у најбољем духу пресократских природословаца. Ова дволичност (или чак дијалектичност) орфизма код Платона није никаква системска грешка, она одражава унутрашњу напетост саме религије која је започела са бахантским махнитањем и пијаном раскалашношћу дионизијских свечаности Тракије, да би се преточила у једну високо рационалну и симболичку религију која је проповедала управо ослобађања од окова страсти и телесне пожуде.⁴ Ова напетост није била само ствар историјске трансформације – у Платоново време дионизијским светковинама су сматране и мистерије познате по разобрученом оргијању и бахантском заносу, али и високо ритуализоване и симболичке религијске традиције, попут атичке трагедије.⁵ Са друге стране, остаје отворено питање у којој мери су управо Платонова филозофија и његове реинтерпретације млађег питагорејства заслужне за овај „рационалистички преокрет“ у схватању орфизма.⁶

Орфичка религија као да преставља својеврсан „паралелни свет“ у Платоновом светоназору. Орфичка учења, симболи, и алегорије изненада искрсавају у његовим излагањима, најчешће у форми аксиома које филозоф потеже као почетне тачке својих аргумената. Ови елементи по правилу „боду очи“ својом колоритношћу и симболичком снагом, али и наизгледном неупитношћу са којом се филозоф односи према њима, колико год иначе био спреман да преиспита и одбаци практично свако традиционално учење. Кретањем између света строге филозофске аргументације и ових, често живописних и крајње митологизованих елемената, оставља се снажан утисак својеврсне расцепљености Платоновог погледа на свет, расцепљености коју, додуше, ови елементи у великој мери религијски правдају, али која се даље, како се чини, преноси на целину његове онтологије и метафизике. Притом никада није јасно у којој мери те слике служе само као илустрације за једно рационално усвојено, питагорејско виђење света, а у којој мери представљају аутентично религијско искуство самог Платона.

Једно је сигурно – Платонов однос према орфичким учењима знатно се разликује од његовог односа према религији епског песништва. Овде нема критике, нема преиспитивања, а о некаквом подсмеху или омаловажавању тек нема ни речи. Док је његов однос према хомеровским традицијама, како смо видели, привржен и

⁴ Cf. Ервин Роде, „Дионизијска религија у Грчкој. Њено сједињење с аполинијском религијом. Екстатичка мантика. Катарктика и сабласна принуда. Аскеза“, *op. cit.*, стр. 219-254.

⁵ *Ibid.*

⁶ Cf. Ервин Роде, „Орфици“, *op. cit.*, стр. 255-273.

срдчан, али прагматичан до границе иконокластичности, Платон се према орфичким сликама односи са строгим уважавањем резервисаним за религијске догме. И мада је у питању веома ограничен број слика које се односе на ограничен број тема и домена метафизике, њихова неспорност и аксиоматичност има снажне импликације на целину Платонове мисли. На тај начин орфичка схватања врше улогу својеврсне „метатеологије“ код Платона – не кодификованог система религијских убеђења, већ управо везивног ткива и категоријалне структуре којој се прилагођавају други религијски, психолошки, и метафизички елементи, а који сами могу имати сасвим различито порекло.

β) Класична орфичка учења у *Горџији*, *Фегону*, и *Фегру*

Орфичке елементе у Платоновим делима можемо поделити по нивоу теоријске умрежаности са Платоновом сопственом филозофијом и терминологијом. Ту треба почети од простог навођења орфичких учења, преузетих од других ауторитета – пророка, песника, или филозофа – која се најчешће користе као почетна полазишта за аргументе, или као аксиоматска или короларна подршка главном току аргументације која може, али и не мора имати везе са религијским садржајима. Нешто комплексније примере представљају платонова психолошка учења, која преко епистемолошких и метафизичких импликација даље имају озбиљне филозофске реперкусије на централним местима Платонове мисли – у његовој онтологији и есхатологији. Осврнимо се пре свега на ову прву групу примера, који нам истовремено дају „најчистије“ примере орфичких веровања са којима је баратао Платон, без значајне контаминације Атињаниновом филозофијом.

Тако у дијалогу *Горџија*, при почетку расправе са софистом Каликлем, а непосредно пре него што, позивајући се на „неког виспреног приповедача са Сицилије или Италије“ (τις μυθολογῶν κομψὸς ἀνὴρ⁷) изнесе своју чувену параболу о души неразумног и разобрученог човека (τῶν δ' ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς ... τὸ ἀκόλαστον αὐτοῦ) као „избушеном бурету“ (ὡς τετρημένος εἴη πίθος),⁸ Платон наводи два занимљива орфичка цитата. Први је фрагмент из несачуване Еурипидове драме који гласи „ко то зна, да л' живети значи мрети, а мрети – живети“ (τίς δ' οἶδεν, εἰ τὸ ζῆν μὲν ἐστὶ κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ ζῆν⁹), а други Платон приписује „једном од

⁷ *Gorg.* 493a4.

⁸ *Gorg.* 493b1-2. У овој параболу πίθος значи велики керамички врч за чување вина или других течности, али се параболу уобичајено преузима као „избушено буре“, што нарочито лепо одговара језичким интуицијама српског језика, где израз „разобручен“ (ἀκόλαστος) управо води порекло од бурета чији су обручи попустили, и које зато пропушта течност. У оригиналу се и Платон позива на „игру речи“ (παράγωιν τῷ ὀνόματι), указујући на сличност израза πίθανόν и πειστικόν (*убеђена* и *убеђљива* душа) са изразом πίθος (врч, буре). Парабола се даље наставља у *Gorg.* 493b-494c и отвара расправу о умерености као врлини.

⁹ *Gorg.* 492e5-6, односно *Eur. fr.* 638, који се наводно налазио у двама несачуваним Еурипидовим драмама *Фрикс* и *Полиг*. У Еурипидовим драмама се иначе често провлаче орфички мотиви, и чак лик Орфеја – најчешће у контексту дионизијских мистерија и подземног света (види речнички чланак о Орфеју у William Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology* 3, Little, Brown, and Co., Boston, 1870, стр. 60). Притом поименичени инфинитивни облици τὸ ζῆν и τὸ κατθανεῖν имплицирају управо орфичку парадигму о животу као процесу умирања, које је опет ослобађање од стега смрти и подизање у истински живот. У том смислу говоримо о изједначавању процеса „живљења“ и „умирања“, а не појмова „живота“ и „смрти“. Треба напоменути да се Платон на сличан начин позива не ауторитет неименованих свештеника и угледног песника у *Менону*, где своје

мудраца“ (ὁ ἐκ τῶν σοφῶν), од кога је лично чуо „да смо ми сад мртви и да је нам је тело гробница“ (ὡς νῦν ἡμεῖς τέθναμεν καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστὶν ἡμῖν σῆμα).¹⁰ Ово Платон повезује са „оним делом душе у коме су страсти“ (τῆς δὲ ψυχῆς τοῦτο ἐν ᾧ ἐπιθυμῖαι εἰσὶ¹¹), а затим наставља да слика параболу о „сталном пуњењу душног дурета водом помоћу душног сита“ (φοροῖεν εἰς τὸν τετρημένον πίθον ὕδωρ ἐτέρῳ τοιοῦτῳ τετρημένῳ κοσκίνῳ¹²).

Овде не треба пропустити важну игру речи – када нам препричава овај „виспрени мит“, он ову слику несрећника који пуни душно буре ситом смешта у *Хаг*, дакле управо традиционални Подземни свет сенки познат по оваквим окрутним и необичним казнама за различита сагрешења, да би узгред додао да његов приповедач Хада (*Αἰδης*) назива „невидљиви“ (ἀιδῆς, дословно „не-вид“).¹³ Тако он душу која не контролише своје страсти (што је предмет спора са Каликлем), која припада онима који су „разодручени“ (ἀκόλαστος), „безумни“ (ἀνοήτους), и – што је нарочито занимљиво – „нејосвећени“ (ἀμύητος), душу приковану страстима (ἐπιθυμῖαι) за телесну стварност смешта у „свет мртвих“, истовремено наглашавајући да је спознаја тог мртвила нешто што није очигледно, већ се односи на нешто *невидљиво*. Притом ова максима о „животу као умирању“ може бити схваћена на различите начине – и као егзистенцијално неминовно приближавање тренутку смрти налик на слику с почетка *Фегона*, и као рационалистичко уздизање изнад варљивог видљивог света у невидљиви свет вечних истина, али и као дионизијски мистицизам, по коме је човек мртав све док не досегне истински живот предајући се бахантском заносу и мистеријама.

Сличну слику Платон нам даје при почетку дијалога *Фегон*, који је иначе обилат орфичким и питагорејским мотивима, и где су чак Сократови главни саговорници „Филолајеви ученици“ Симија и Кебет.¹⁴ Пре него што ће отворити расправу о бесмртности душе, Сократ укратко износи низ позитивних религијских уверења која недвосмислено припадају орфичкој традицији – да се треба „храдро односити према неумитној смрти“ (θαρρεῖν μέλλων ἀποθανεῖσθαι) и „гајити добру наду да свршетак највећа добра доноси“ (εὐελπίς εἶναι ἐκεῖ μέγιστα οἴσεσθαι ἀγαθὰ ἐπειδὴν τελευτήσῃ), да они који се „држе праве филозофије“ (ὀρθῶς ἀπτόμενοι φιλοσοφίας) „ничему другом не теже него умирању и смрти“ (οὐδὲν ἄλλο αὐτοῖ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνάναι).¹⁵ Појашњавајући ове ставове, он користи неке од стандардних појмова из орфичке религије – души је потребно „чишћење од тела“

поглед на сеобу душе излаже позивајући се на „свештенике и свештенице“ (εἰσὶ τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων), а цитирајући затим Пиндарове стихове о „поновном давању душа“ (ἀνδιδοῖ ψυχὰς πάλιν). Cf. *Men.* 81a-c, односно *Pind. Fr.* 133.

¹⁰ *Gorg.* 493a1-2. Коментатори се углавном слажу да је „један од мудраца“ на које се Сократ овде позива млађи питагорејац Филолај, који иначе за Платона представља популарну референцу када су у питању „питагореизирана орфичка учења“. Игра речи σῶμα/σῆμα, односно тело/гроб (тј. „гробни знак“, „хум“) искрсава код Платона на више места и обично се сматра типично орфичком формулом. Cf. *DK* 44B14-16, такође *Crat.* 400b5-c6..

¹¹ *Gorg.* 493a3.

¹² *Gorg.* 493b4-5.

¹³ *Gorg.* 493b3. Cf. *Crat.* 403a.

¹⁴ *Phd.* 61d-e. Cf. *D.L.* II 124-125.

¹⁵ *Phd.* 63e-64a.

(κάθαρσις τὴν ψυχὴν ἀπὸ τοῦ σώματος) и њено „ослобађање од тела као од окова“ (ἐκλυομένην ὥσπερ ἐκ δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος),¹⁶ а „смрћу зовемо“ (θάνατος ὀνομάζεται) само „ослобађање и одвајање душе од тела“ (λύσις καὶ χωρισμὸς ψυχῆς ἀπὸ σώματος).¹⁷

Треба напоменути да ово нису никакви „религијски испади“ код Сократа, који цели уводни део дијалога преноси пријатељима и ученицима шта је све учинио да искаже поштовање према боговима, придржавајући се традиционалних ритуала и обичаја.¹⁸ Разговор ипак веома брзо отклизава од Сократових, помало ексцентричних, али несумњиво традиционалних погледа на однос људи према боговима, до ових орфичких веровања која помало затичу и његове ученике. Образлажући овај необични став да филозофија подразумева „тежњу према смрти“, Сократ прво улази у кратку расправу о различитој природи душе и тела и потреби филозофа да у што мањој мери спутава своју душу телесним страстима и потребама, надовезујући се на аргументе о разборитости и разобручености налик на оне које смо чули у расправи са Каликлем, да би завршио са још једним позивањем на установљене и неупитне религијске ауторитете који очигледно спадају у орфичку традицију:

καὶ κινδυνεύουσι καὶ οἱ τὰς τελετὰς ἡμῖν οὗτοι καταστήσαντες οὐ φαῦλοί τινες εἶναι, ἀλλὰ τῷ ὄντι πάλαι αἰνίττεσθαι ὅτι ὃς ἂν ἀμύητος καὶ ἀτέλεστος εἰς Αἴδου ἀφίκηται ἐν βορβόρω κείσεται, ὃ δὲ κεκαθαρμένος τε καὶ τετελεσμένος ἐκεῖσε ἀφικόμενος μετὰ θεῶν οἰκήσει. εἰσὶν γὰρ δὴ, ὡς φασιν οἱ περὶ τὰς τελετὰς, ἄναρθηκοφόροι μὲν πολλοί, βᾶκχοι δὲ τε παῦροι:

*И дозволимо да уштемелјивачи свећих обреда нису били њријросџи, нејо одавно зајонешно здоре да ће нејосвећен и неујућен у Хаду осџаџи да се ваља у длаџу, а када очишћен и ујућен сџиџне џамо, живеће са дојовима. Јер као шџо кажу у свећим обредима: „мнојо је џирсоноша, а мало баханаџа“.*¹⁹

Овај цитат је препун орфичких термина, симбола, и мотива. Као и пре тога у *Горџији*, имамо израз „непосвећен“ (ἀμύητος) који означава човека који „неупућен“ (ἀτέλεστος, дословно „недовршен“, „десциљан“, „несврховит“) одлази у Свет мртвих (εἰς Αἴδου) да би се тамо „ваљао у длату“ (ἀφίκηται ἐν βορβόρω κείσεται), док онај који је прошао кроз одговарајуће религијске обреде очишћења (κεκαθαρμένος), који је на тај начин „упућен“, „довршен“, односно „усврховљен“ (τετελεσμένος) може да рачуна на „божанско насеље“ (μετὰ θεῶν οἰκήσει). И да не би било никакве сумње о којој традицији је реч, Платон завршава са познатом изреком која се везује за дионизијски култ: „мноштво је оних који носе штап од витине“ (νάρθηξ, односно θύρσος – тирс, украшени штап од витине, карактеристичан за дионизијске светковине), а мало је оних који су заиста у бахантском заносу (βᾶκχοι).²⁰

¹⁶ *Phd.* 67c3-b1. Сократ овде још једном наглашава да се ови изрази „одавно у говору помињу“ (πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται), реферирајући још једном на устаљена религијска веровања.

¹⁷ *Phd.* 67d3. Упореди такође слично место у дијалогу *Краџил* — *Crat.* 403e-404a.

¹⁸ *Phd.* 60b ff.

¹⁹ *Phd.* 69c2-d1.

²⁰ Милош Н. Ђурић напомиње да је тирс – штап од витине обавијен виновом лозом, са боровом шишарком на врху – био уобичајен приказ у Атени везано за Елеусинске мистерије, које су

Платон у наставку именује ове „истинске баханте“ као „оне који су исправно филозофирали“ (οἱ πεφιλοσοφηκότες ὀρθῶς²¹), да би на све то надовезао своја прва два доказа бесмртности душе и сопствену теорију сеобе душа, о којој ће бити речи нешто касније.²² Овде треба само приметити да том приликом Платон још једном прави исту игру речи коју смо видели у *Горгији*: након што је установио да је душа онај део човека који је невидљив (τὸ αἰδές), он наглашава да она одлази „у истински Хад“ (εἰς Αἶδου ὡς ἀληθῶς), тј. Хад који је и сам благородан (γενναῖον), чист (καθαρόν), и – *невидљив* (αἰδῆ).²³ Он тако још једном потврђује ону етимологију која повезује Αἶδης и αἰδές, што ће имати далекосежне последице по његову метафизику. Друга ствар коју треба уочити јесте то очување амбиваленције између, условно говорећи „аполонијске“ и „дионизијске“²⁴ интерпретације ових орфичких ритуала и веровања. Не само да их ми можемо интерпретирати и чисто рационалистички, као алегорије за филозофско уздизање душа кроз теорију и дијалектику, и мистички, као указивање на процес ентузијастичког и екстатичког досезања божанског путем превазилажења „окова чулности“, већ *што чини и сам Платон*. Он час ове праксе назива истинском филозофијом, благоразумношћу, и истраживањем праве природе стварности, час се позива на недвосмислено мистичке религијске праксе везане за дионизијске мистерије.

Да ово буквално схватање „бахантског заноса“ не треба искључити из разматрања сведочи нам трећи пример Платоновог позивања на општа места орфичке традиције, овај пут у дијалогу *Федар*, где Платон, припремајући терен за познату психолошку алегорију са двоколицом и возарем и раскошни космолошки мит, износи једну кратку одбрану „заноса“, односно „махнитања“ (ἡ μανία) као релевантног извора сазнања, у одређеним околностима чак надмоћног у односу на разборитост (τὸ σωφρονεῖν).²⁵ Он тако саопштава да нам „највећа од добара долазе кроз занос, ако нам је он, наравно, дат од богова“ (τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεία μὲντοι δόσει δεδομένης), док су пророчица у Делфима и свештенице у Додони Хелади, „махнитајући многе лепе ствари испословале... а разборитошћу скромно или ништа“ (μανεῖσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἤρῳάσαντο...

комбиновале дионисијске свечаности са локалним култом Деметре. Ова слика може се лако схватити преко српске традиције уношења бадњака у дом – много људи уноси бадњак да би тако симболички себе повезало са православном традицијом, али мали број њих истовремено одлази на божићну литургију како би учествовао у истинском богослужењу. Ђурић такође има хришћанске асоцијације на ову изреку, указујући на цитат из Јеванђеља по Матеју: „...јер је много званих, а мало изабраних“ (πολλοὶ γὰρ εἰσὶν κλητοί, ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί, Мт. XX, 16). Уп. напомену бр. 4 на XIII главу *Федона* у Ђурићевом преводу (Сф. Платон, *Дела (Ијон, Гозда, Федар, Одбрана Сократијева, Кришон, Федон)*, превод, напомене и објашњења Милош Н. Ђурић, Дерета, Београд, 2002., стр. 319).

²¹ *Phd.* 69d2.

²² *Phd.* 80c-84b.

²³ *Phd.* 80d3-5. Cf. *Gorg.* 493b3 и *Crat.* 403a

²⁴ Под „аполонијском интерпретацијом“ подразумевамо ону која је у духу филозофског реализма, а под „дионизијском“ ону која подразумева различите варијанте екстатичког заноса као пут до сазнања. Употреба ових појмова је унеколико алегоријска, али лепо захвата ову унутрашњу напетост коју Платон као настављач дуге традиције филозофије као рационалне, теоријске активности умеће у ова несумњиво мистичка и ентузијастичка учења. О разликама аполонијског и дионизијског погледа на свет код Хелена сф. Фридрих Ниче, *Рођење трагедије*, Дерета, Београд, 2001., стр. 51-67.

²⁵ *Phdr.* 244a2-3.

σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν).²⁶ Нешто касније Платон, позивајући се на „сведочанства старих“ (μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ), износи чак и тврдњу да је „занос лепши од разборитости, ако овај од бога, а она од људи потиче“ (κάλλιον... μανία σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ’ ἀνθρώπων γιγνομένης).²⁷

Оно што прво запада у очи овде јесте привидна противречност ове слике „богоугодног махнитања“ као надмоћног у односу на разборитост и умереност (и једно и друго се захвата појмом σωφροσύνη) са претходна два примера из *Горџије* и *Федона*, где је σωφροσύνη убројана у кључне врлине које су потребне за „чишћење душе од телесног“, утолико пре када се има на уму да се бахантски занос најчешће повезује са опијањем, предавањем страстима, и „бешњењем“ (τὰ ὀργία). Као и у случају песничког надахнућа у дијалогу *Ијон*, као у случају признавања ауторитета панхеленских пророчишта чак и у питањима државе којом управљају филозофи, и овде Платон повлачи своју комплексну теорију сазнања и критичког утемељења мудрости пред заносом и надахнућем, признајући постојећу религијску институцију као уходан, неоспоран, и несумњив ауторитет по питањима истине. Притом је очигледно да се ови различити начини тежње ка спознаји највиших истина међусобно искључују (песници и пророци не могу да надокнаде одсуство божанског надахнућа рационалним аргументима²⁸), али не поништавају.²⁹ И у *Федру* Платон строго води рачуна да нагласи да религијски и мистички занос јесте легитиман извор сазнања *ако долази од бојова* (θεία μέντοι δόσει δεδομένης). Ово, наравно, оставља отвореним питање како можемо разликовати истинско божанско надахнуће од привидног, тј. како разликовати „баханте од тирсоноша“, али на овом месту Платон у та питања не улази.³⁰

Оно што сви ови цитати „древних мудраца“ и позиви на божански ауторитет доносе у Платонову филозофију јесте аксиоматска подвојеност чак и пре него што уђемо у онтолошку структуру његове теорије идеја. Подвојеност стварности на „живот и смрт“, односно „светлост и таму“ имплицира подвојеност душе и тела, а ова затим отвара питања бесмртности душе, цикличности стварности, и палингенесије, о чему ће још бити речи. Истовремено, на свим овим местима осећамо одређену напетост између рационалне („аполонијске“) и ирационалне („дионзијске“) концепције превазилажења телесне природе у човеку. Да ли је Платон ову

²⁶ *Phdr.* 244a4-b2.

²⁷ *Phdr.* 244d3-4.

²⁸ Платон у *Федру* ово каже експлицитно, напомињући да једна врста „обузетости и махнитости“ (κατοκωχή τε καὶ μανία) долази од Муза (ἀπὸ Μουσῶν), и наглашавајући да онај „ко куца на врата песništва без заноса Муза“ (ὃς δ’ ἂν ἄνευ μανίας Μουσῶν ἐπὶ ποιητικὰς θύρας ἀφίκηται) остаје недоречен (ἀτελής) колику год вештину (τέχνη) да поседује, будући да „стваралаштво махнитога засењује стваралаштво разумнога“ (ἡ ποιήσις ὑπὸ τῆς τῶν μαινομένων ἢ τοῦ σωφρονοῦντος ἠφανίσθη). *Phdr.* 245a.

²⁹ Надахнуће и занос не чине филозофију и дијалектику непотребним, напротив – Платон инсистира на томе да је бављење филозофијом неопходно да би се омогућило религијско посвећење и очишћење које претходи мистичкој трансценденцији коју треба да оствари појединачна душа.

³⁰ Једноставан, ако и наизглед парадоксалан одговор на ову дилему био би условно говорећи „екстерналистички“: истинитост божанског заноса гарантује *само божанство* које ово надахнуће дарује, и коме овај занос води. Лажни занос, или његова имитација, једноставно *неће довести до посвећења*, и есхатолошки циљ неће бити испуњен, што Платон даље брижљиво слика у више есхатолошких митова сличног садржаја.

амбиваленцију између строге научне рационалности и необуздане религијске мистике у потпуности преузео од млађих питагорејаца на које се често позива, или су каснији коментатори читали ову амбиваленцију из Платонове филозофије у питагорејску, није извесно, али на крају крајева није ни битно. Ове „аксиоматске“ поставке стоје у темељу кључних Платонових учења, и имају значајне последице у даљем развоју његове аргументације и мисли уопште.

γ) Платонова психологија и орфички елементи у његовој филозофској аргументацији

Орфичке претпоставке које смо до сада разматрали заузимају централно место у класичној Платоновој психологији, каквом је знамо из *Федра* и *Државе*, али и низа других дијалога. Међутим, ове претпоставке које се, као што смо видели, најчешће уводе у расправу као религијски постулати, а доказују евентуално касније, најчешће кроз одбацивање супротних ставова, имају далекосежне филозофске последице, пре свега на само поимање људске душе, а затим и на ширу метафизику и космологију. Начин на који ће Платон утемељити своје поимање душе директно се одражава на целину његове филозофије, не само зато што је душа важан део целокупне онтолошке структуре стварности, него и зато што је душа инструмент путем кога човек самом себи интерпретира природу и свемир. Овај однос је у великој мери условљен орфичким веровањем које Платон усваја као неупитно, а које подразумева да постоји суштинска разлика између душе и тела, да су они на одређени начин међусобно супротстављени, и, на крају, да тело у неком смислу спутава и ограничава способности и могућности душе.

Ако узмемо у обзир најпознатију и најразвијенију Платонову психолошку расправу – ону из *Државе*, ова веза није очигледна на први поглед. Платон улази у расправу о природи душе на необичан, и за савремену публику прилично контраинтуитиван начин – преко аналогije са државном управом.³¹ Након што је изградио своје узорно друштво састављено из три међусобно сегрегираних касте, и установио специфичне функције и специфичне врлине сваке касте, Платон констатује три аналогна аспекта у људској души и приступа њиховом детаљном разматрању. Кључ његове аргументације лежи у ставу да „једна иста ствар неће штети да истовремено чини или трпи супротности у истом смислу и на исти начин“ (ταὐτὸν τὰναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτὸν γὰρ καὶ πρὸς ταὐτὸν οὐκ ἐθέλησει ἄμα³²). Држећи се те претпоставке, Платон уочава конфликтне ситуације између различитих аспеката психе, и констатује да се људска душа састоји од најмање три међусобно различита „дела душе“,³³ који се одликују својим специфичним психолошким

³¹ Не треба заборавити да је основна тема целе *Државе* – праведност (τὸ δίκαιον), и да се у разматрања о врлинама и манама политичких система, која код савремене публике привлаче највећу пажњу, улази само да би се могла јасно одредити врлина појединца. Ова аналогija данас не звучи толико саморазумљиво као у Платоново време, али је далеко од неосноване и неутемељене. Cf. Jerome Neu, "Plato's Analogy of State and Individual: *The Republic* and the Organic Theory of the State", *Philosophy*, Vol. 46, No. 177 (јул 1971.), стр. 238-254

³² *Resp.* 436b4-5.

³³ Оно што смо ми навикли да називамо „деловима душе“ Платон не именује јединственим појмом, најчешће користећи чланове или односне заменице да укаже на „овај“ или „онај“ аспект душе. Изрази које он користи да их назове су разноврсни – он их назива и „бића“ (ὄντα, 442c4, 444b1), „облици“ (εἶδη, 439e2), „делови“ (μέρη, 442c2, 444b2), „родови“ (γέννη, 441c3, d4, 444b4), односно

функцијама – „прорачунатом“ (λογιστικόν), „срчаном“ (θυμοειδές) и „пожудном“ (ἐπιθυμητικόν).³⁴ Притом Платон наглашава да је овај „срчани“ део душе „природни савезник прорачунатог дела“ (ἐπίκουρον ὄν τῷ λογιστικῷ φύσει), под условом да душа није „лошим одгојем искварена“ (ὕπὸ κακῆς τροφῆς διαφθαρῆ).³⁵

Управо ово је место где препознајемо орфичке максиме које смо раније видели у *Горџији* и *Фегону* – оне се очитују у Платоновим оценама ових релација између различитих функција душе, где се складом (συμφωνία) и разборитошћу (σώφρονα) назива потчињеност других двају аспеката прорачунатом делу као владару (ὅταν τό τε ἄρχον καὶ τὸ ἀρχομένω τὸ λογιστικόν).³⁶ Описи овог односа у IV књизи *Државе* веома подсећају на алегорију са „дуретом које пропушта“ – разумски и срчани део, ако су „истински поучени и одгојени“ (ὡς ἀληθῶς μαθόντε καὶ παιδευθέντε) у стању су да прохтеве пожудног дела „ставе на своје место“ (προστήσεσθον), у супротном ће овај „најпохлепнији“ (ἀπληστότατον) део душе њу „препуњавати такозваним телесним задовољствима“ (πίμπλασθαι τῶν περὶ τὸ σῶμα καλουμένων ἡδονῶν), и тако „расти и јачати“ (πολὺ καὶ ἰσχυρὸν γενόμενον) све док не „породи и завлада“ (καταδουλώσασθαι καὶ ἄρχειν) оним што му „не припада по роду“ (οὐ προσῆκον αὐτῷ γένει) и тако „цели живот не окрене наглавачке“ (σύμπαντα τὸν βίον πάντων ἀνατρέψει).³⁷ Овде видимо мноштво израза који одговарају алегорији из *Горџије* – говоримо о „препуњавању“ (πίμπλασθαι) душе „телесним задовољствима“ (τῶν περὶ τὸ σῶμα ἡδονῶν), помоћу чега тело „породљава“ (καταδουλώσασθαι) душу све док потпуно не „преокрене живот“ (τὸν βίον πάντων ἀνατρέψει), тј. док га не претвори у смрт. Исто тако, као што смо могли да видимо у *Фегону*, душа се супротставља овим породљујућим и телесним тежњама преко „истинског подучавања и одгоја“ (ἀληθῶς μαθόντε καὶ παιδευθέντε). Платон на крају назива мудрим (σοφόν) особу која „помоћу овог малог дела влада и командује“ (τῷ σμικρῷ μέρει... ἤρχεν καὶ παρήγγελλεν) остатком своје душе.³⁸

„стања“ (στάσεις 444b1), а у кратком пасусу 444b користи све њих одједном. Ово одсуство спремности да се овај психолошки феномен терминологски утемељи по свој прилици није последица некакве Платонове недоумице, већ пре настојања да се сплет различитих аспеката личности адекватно захвати у свом узајамном динамичком односу.

³⁴ *Resp.* 440e5-441a3. Ове три функције се код нас често упрошћено називају „разум“, „воља“, и „пожуда“, као што их преводе Албин Вилхар и Бранко Павловић у српском издању *Државе* (cf. Платон, *Држава*, превели др Албин Вилхар и др Бранко Павловић, БИГЗ, Београд, 2002., стр. 123-135). Међутим, Платонове изрази су знатно флуиднији и неодређенији. Баш као што није могао да се определи за израз којим ће означити ове „делове“ душе (види претходну напомену), исто тако је овде одабрао изразе чија сврха није да *дефинише*, већ да укаже на унутрашњу динамику психолошких функција које разматра. Тако израз λογιστικόν пре имплицира прорачунаност, односно калкулативност, него разумност и умственост, израз ἐπιθυμητικόν имплицира управо „пожудност“ и „жељност“ уместо неутралније „апетитивности“, док израз θυμοειδές дословно значи „гневоподобна“, „срцболика“ – што истовремено захвата и „срчаност“ и „жестину“ са једне стране, и „страственост“ са друге стране, чиме ово „помоћно“ својство душе остварује везу и са рационалним, и са ирационалним делом сопства. Израз „воља“, и иначе проблематичан када је реч о античким грчким текстовима, овде је крајње неприкладан, јер подразумева неку врсту метафизичког субјективитета, који Платон очигледно не придаје ниједном од ова три „дела“.

³⁵ *Resp.* 441a2-3.

³⁶ *Resp.* 442c5-a1.

³⁷ *Resp.* 442a3-b2.

³⁸ *Resp.* 442c2-3.

Исту ову слику, само још живописније осликану, имамо у дијалогу *Фегар*, где нам Платон описује бесмртну људску душу као „крилату двоколицу са возарем“ (ὑποπτέρου ζεύγους τε καὶ ἡνιόχου),³⁹ чији је један коњ „леп, добар, и томе слично“ (καλός τε καὶ ἀγαθός καὶ ἐκ τοιούτων), док је други „супротан, и супротне су све његове особине“ (ὁ δ' ἐξ ἐναντίων τε καὶ ἐναντίος), па је тако „тешко и по нужности незајежљиво кочијашење нашим животом“ (χαλεπή δὴ καὶ δύσκολος ἐξ ἀνάγκης ἡ περὶ ἡμᾶς ἡνιόχησις).⁴⁰ Треба нагласити да је овако схваћена душа и даље у целини „крилата“ (πτέρωμα⁴¹), односно „по нужности ненастала и бесмртна“ (ἐξ ἀνάγκης ἀγένητόν τε καὶ ἀθάνατον⁴²), али да је онај „зао коњ“⁴³ непрекидно вуче у окованост телом и телесним, онемогућујући га тако да се придружи космичкој паради богова, да би га на крају – уз већи или мањи удео грешке возара – натерао да напусти свет богова и да се реинкарнира.⁴⁴ Притом Платон нарочито наглашава да је управљање овим комплексним сплетом тежњи и прохтева сложен задатак, и да рационални део човека, оличен у „возару“ мора стално да обуздава злог коња користећи се колико год може подршком „доброг коња“, али и да му понекад треба допустити „мало задовољства“ (σικρὰ ἀπολαῦσαι⁴⁵).

Дакле, можемо закључити да Платон задржава орфичку представу о души као „бесмртној“, али „окованој телом“, и на то надовезује своју комплексну трипартитну психологију, уводећи у динамику односа различитих делова душе есхатологију из Орфичких митова. Јер заиста – и *Фегон*, и *Фегар*, и *Држава* подразумевају неку варијанту орфичке есхатологије, која подразумева загробни живот и цикличне „сеобе душе“. Притом је важно разумети да „окови тела“ о којим говори нису спољашњи – већ је тежња ка телесном својство бесмртне, божанске људске душе, на основу чега се она разликује од „чистијих“ и „племенитијих“ душа самих богова.⁴⁶ Претпоставка овакве разапетости душе има далекосежне последице по структуру целог универзума, и човековог места у њему. Подвојеност душе имплицира подвојеност стварности, а бесмртност душе имплицира бесмртност и непропадљивост једног дела стварности, истовремено представљајући етички и религијски задатак човеку да тежи максималној реализацији тог бесмртног аспекта сопственог постојања.

И мада ова места на први поглед нису деловала као оспоравања традиционалних религијских уверења панхеленске религије Хомера и Хесиода, овде већ можемо да

³⁹ *Phdr.* 246a4.

⁴⁰ *Phdr.* 246b1-4.

⁴¹ *Phdr.* 246e2.

⁴² *Phdr.* 246a1.

⁴³ Овог „злог коња“ (ὁ τῆς κάκης ἵππος, 247b2) Платон такође зове „обесним“ (ὀβριστοῦ, 254e2), „разобрученим“ (ἀκόλαστος, 255e4), што јасно указује на оне исте карактерне мане које је већ повезивао са „окованоћу телесним жељама“.

⁴⁴ *Phdr.* 246d-247c.

⁴⁵ *Phdr.* 256a1.

⁴⁶ Cf. *Phdr.* 246a-b. Веома сличну слику Платон нам даје у својој *Гозди* када објашњава „демонску природу Ероса“, који на сличан начин, иако је божанског рода, поседује у себи вечиту тежњу и недовршеност, наслеђену од богиње Пеније (*Sym.* 201d-204c). Ова „негативна својства“ божанстава у великој мери одуарају од кудикамо строже метафизике коју Платон приписује својим идејама, па чак и боговима, када критикује традиционално песништво, што још једном илуструје његову нарочиту приврженост орфичким религијским учењима.

уочимо неколико револуционарних отклона. Поред тога што је људска душа конституисана као нешто далеко конкретније и веће од „сенки и дима“ које у *Илијади* напуштају тела палих јунака и „лете Хаду“, а загробни живот далеко богатији садржајима и опцијама од онога што Одисеј види када сиђе у Подземни свет, ми на делу имамо кудикамо суштинскије померање религијских парадигми. Идеја да су људи оковани и условљени властитом телесном природом и карактерним манама, али да увек задржавају могућност да кроз неговање врлине и филозофије (или неке друге ритуале „очишћења“ и „посвећења“) превазиђу те окове и уздигну се до судбине која је чак божанска, потпуно је страна Хомеру. Хомерови људи представљају играчке богова, који опредмеђују не само њихове врлине, већ и њихове мане, а могућност да се избори за било какав облик „слободе“ од тог условљавања скоро да не постоји, или је у најбољем случају доступна само великим херојима (и то уз, како се испоставља, тешке последице). Код Платона, баш као и код орфичара, сва хетерономија се помера ка „спољашњој условљености“ телом, а то значи чулним, видљивим, и пропадљивим светом, док се аутономно деловање задржава за онај део психе у коме су похрањене разумске функције и карактерне врлине, које опет припадају свету богова као скоро па равноправна бесмртна бића.

δ) Мит о Орфеју и Одисејев силазак у Хад као исходиште Мита о Пећини

Једна друга орфичка слика, међутим, има још дубље последице по Платонову филозофију. Религијски аксиом да је „тело тамница душе“ (τὸ μὲν σῶμα ἐστὶν ἡμῖν σῆμα⁴⁷) представља својеврсан лајт-мотив његове филозофије који далеко превазилази разматрања душе, којима смо се бавили до сада. У орфичким традицијама, ова слике директно је везана за мит о Орфеју, који је „сишао у Хад и вратио се“, на тај начин „победивши смрт“, раскинувши неумитне узрочно-последичне окове судбине, и „окренувши живот наопако“ (τὸν βίον πάντων ἀνατρέψη).⁴⁸ Ова слика на први поглед нема везе са питањем телесног и нетелесног света, али онда добија другачији ореол када се пажљивије загледа њена *иконографија*. Наиме, Орфеј се вратио из *Подземног* света, у који је прво „сишао“, а затим се из њега „успео“ натраг на сунце.⁴⁹ Притом је у Подземље сишао да *ослободи* Еуридику која је тамо била *заробљена*, у условима који по свој прилици одговарају онима који су осликани у већ поменутом XI певању *Odisseje*.⁵⁰

Није тешко уочити да ова слика веома подсећа на Платонов мит о Пећини, који, као што знамо, представља својеврсну жижну тачку целе његове филозофије. И тамо је

⁴⁷ *Gorg.* 493a1-2.

⁴⁸ *Resp.* 442b2. Cf. Роберт Гревс, „Орфеј“, *Грчки митови*, *op. cit.*, стр. 96-99. Важан у комплексу орфичких митова био је и мит о Загреју, сину Зевса и Персефоне (по неким варијантама Хада и Персефоне), који је касније уплетен са митом од Дионису, а који је подразумевао слику у којој Загреја/Диониса растргну и поједу Титани, да би га Атина вратила у живот. Cf. Роберт Гревс, „Загреј“, *op. cit.*, стр. 102-103, упореди такође чланак о Загреју у интернет енциклопедији грчке митологије на страници Theoi.com, приступљено у августу 2021. год.

⁴⁹ Cf. Роберт Гревс, *ibid.* стр.

⁵⁰ Није јасно колико је тачно стара верзија мита по коме Орфеј силази у Хад да би вратио Еуридику у живот, будући да је најстарије дело које обрађује ову верзију мита дата у Вергилијевим *Георикама* из I века п.н.е., мада већ Платон помиње варијанту по којој Орфеј силази у Хад да би „видео“ Еуридику.

подземље „место смрти“ у коме владају мрак и сенке, а надземље „место живота“, обојено јарким бојама и окупано сунцем. И тамо нас за подземље везују телесне страсти и обмањива чула, док се из њега избављамо мукотрпном тежњом ка спознаји и врлини. И тамо смо на дну Пећине оковани и поробљени, растрзани поплавом чулних података и разулареним страстима, док на врху проналазимо мир и спокој. Најзад, у то подземље се враћамо својом вољом да бисмо могли одатле да извучемо још некога, ко је само још једна бесловесна сена међу осталим сенама.

Ако прелазак са мита о Орфеју на мит о Пећини делује као превелик скок, довољно је да се сетимо међукока који смо већ поменули када смо говорили о Платоновом односу према Хомеру. Реч је о XI певању *Oguseje*, која се иначе сматра за познији, орфички уметак у оригинални Хомеров спев,⁵¹ и Платоново позивање на њега на крају дијалога *Менон*. Подсетимо се: Платон у *Менону* свог „државника-филозофа“ пореди са врачом и пророком Тирезијом, особом којој је боговима дата способност (или проклетство) да је, у Хаду обдарен разумом, док су сви остали у царству мртвих само неухватљиве сенке“ (οἷος πέπνυται τῶν ἐν Αἴδου, τοῖ δὲ σκιαὶ αἰσσοῦσι⁵²), што је судбина идентична оном филозофу који се враћа у Платонову Пећину након што је спознао истинити свет на површини, и успео тамо чак да краткотрајно баца поглед и на само Сунце. Тада смо скренули пажњу да Платон и у оквиру самог мита о Пећини положај заробљеника у Пећини из перспективе овог филозофа-повратника слика позивајући се на исто певање *Oguseje*, када Ахилејева сенка у Хаду говори Одисеју да би „радије био себар и служио другом... него ли владати мртвима свим што не виде сунце“.⁵³

Већ смо установили да су ове две сцене код Платона дефинитивно повезане, и да цитирање Хомера у *Менону* и *Држави* потврђује да је Платон инспирацију за свој најчувенији мит добио од Хомера. Међутим, у контексту разматрања Атињанинових афинитета према орфичкој религији, ова веза више не делује случајно, нити арбитарно. Напротив, изворни и једноставни Орфејевски мит о „силаску у Хад“ претаче се у раскошну сцену у *Oguseji*, која успоставља однос између стварног света и света мртвих као однос предмета и његове сенке, односно истине и опсене. Платон ову слику „окреће наглавачке“ у духу орфичке максиме да „живети значи мрети, а мрети – живети“ (τὸ ζῆν μὲν ἔστι κατθανεῖν, τὸ κατθανεῖν δὲ

⁵¹ О статусу XI певања *Oguseje* cf. Ервин Роде, „Одвођење из царства смртних. Острва блажених“, *op.cit.*, стр. 51-64., Наравно, питање о томе да ли су *Илијада* и *Oguseja* имале једног или више аутора никада није затворено, и у прилог обе тезе постоје убедљиви аргументи. Ипак, вероватно је коначан суд по том питању донео британски класичар Хамфри Д. Ф. Кито, који је на „Хомеровско питање“ одговорио цитатом деветнаестовековног преводиоца Хомера Емила В. Рјуа: „Његови читаоци могу бити исто толико сигурни да се налазе у рукама једног човека колико и када после читања *Краља Цона* пређу на *Како вам грајо*.“ Cf. Х. Д. Ф. Кито, *op. cit.*, стр. 73.

⁵² *Men.* 100a-b, надовезујући се на *Hom. Od.* XI, 51 ff.

⁵³ *Hom. Od.* XI, 489-491, односно *Resp.* 516d (превод Милош Н. Ђурић). Сећамо се да Платон ове исте стихове такође још једном помиње на почетку III књиге *Државе* – опет у изразито негативном кључу. Као што је био случај са Одисејевим колебањем, Платон овде још једну од својих омиљених сцена из Хомерових епова проглашава за неподобну, залажући се за сасвим другачију религијску интерпретацију смрти, и односа према њој. Cf. *Resp.* 386a-387b. Разлика између ова два цитата је у контексту. Када се Ахилејеве речи примењују на *сīварне* прилике у Хаду, оне представљају нешто скаредно и срамотно; када се оне примењују на *наш свеш*, реинтерпретиран као „гробница душе“ и „дно Пећине“, оне поново постају примерене.

ζῆν⁵⁴), и претвара је у алегорију за стање у коме се налази људска душа – бачена у своју телесну тамницу, и окована својим чулима и страстима, да би послужила као кичма целе његове метафизике у којој је живот само привремено утамничење бесмртне душе, а смрт – ослобађање од окова и стремљење ка трансцендентној, ноуменалној Истини и Идеји Добра која душу обасјава као Сунце, дајући јој истовремено живот и способност сагледавања стварности.⁵⁵

ε) Орфички елементи у Платоновој есхатологији

Како смо далеко догурали од оних неколико, наизглед насумичних орфичких цитата у неколико Платонових средњих дијалога! Ови „орфички постулати“ о животу, смрти, и бесмртности душе претворили су се у религијско уземљење целе Платонове метафизике, што се читује у „Пећини“ као жижној тачки *Државе* и, вероватно, целе његове филозофије. А ове тесне везе имају своје даље импликације, које досежу до Платонове телеологије/есхатологије, и славних митова који крунишу његове најзначајније дијалоге. У извесном смислу сви ови митови представљају нужну аргументативну последицу почетних претпоставки о „заточеништву душе у телу“, и „збацивању телесних ланаца“. Те импликације су непосредне, и могу се видети практично одмах након увођења орфичких претпоставки у расправу.

Тако у *Фегону*, непосредно након увођења претпоставке о подвојености човекове душе Платон формулише један једноставан орфички мит о реинкарнацији⁵⁶ по коме душама „које се нису бавиле филозофијом и нису потпуно очишћене“ (μη φιλοσοφήσαντι καὶ παντελῶς καθαρῶ) није дозвољен приступ „у род догова“ (εἰς θεῶν γένος),⁵⁷ него се враћају у тело, било људско, било животиње „којој су најсличнији својим навикама“ (κατὰ τὰς αὐτῶν ὁμοιότητάς τῆς μελέτης⁵⁸). Пред крај *Фегона*, након што је већ ова религијска уверења с почетка дијалога потпуно умрежао и повезао са својом онтологијом и теоријом идеја, Платон износи кудикамо раскошнији есхатолошки мит, где се ова једноставна слика о сеоби душе преплиће са традиционалном хеленском митологијом (укључујући митске топониме, што надземног, што подземног света), делећи душе по степену чистоте на оне које ће догови „довести у чисто насеље да живе изнад земље“ (εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν ἀφικνούμενοι καὶ ἐπὶ γῆς οἰκίζόμενοι⁵⁹), на оне које ће поред језера Ахеронт „очистити“ (καθαίρόμενοι) тако што ће „неправеднима одредити казну која ће да их разреши кривице, ако су неку неправду починили“ (τῶν τε ἀδικημάτων δίδόντες δίκας ἀπολύονται, εἴ τίς τι ἠδίκηκεν), а „доброделатнима доделити част,

⁵⁴ *Gorg.* 492e5-6.

⁵⁵ *Resp.* 507b-509b.

⁵⁶ Оба техничка термина за сеобу душа – μετεμψύχωσις и παλιγγενεσία – настају након Платоновог времена, углавном као термини којима се интерпретирају питагорејска учења. Види речничке ставке у речнику Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford, 1940., дигитализовано интернет издање преко пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетску на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год. (сви наводи из овог речника биће надаље означени са ЛСЦ („Лидел-Скот-Џонс“)).

⁵⁷ *Phd.* 82b5-c1.

⁵⁸ *Phd.* 82a5.

⁵⁹ *Phd.* 114c1-2.

свакоме према својој вредности“ (τῶν τε ἀδικημάτων δίδόντες δίκας ἀπολύονται, εἴ τις τι ἠδίκηκεν),⁶⁰ и на оне „неизлечиве због величине својих сагрешења“ (ἀνιάτως... διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἀμαρτημάτων), којима „судбина налаже да буду дачени у Тартар да одатле никада не изађу (ἢ προσήκουσα μοῖρα ρίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὔποτε ἐκβαίνουσιν).⁶¹

Сличне есхатолошке митове са мање или више шароликих детаља Платон помиње и на другим местима – у *Менону*, *Фегру*, *Тимају*, *Законима*, и наравно – *Држави*. У *Менону* имамо вероватно најкраћу рекапитулацију целог овог аргументативног тока, од позивања на учења неименованих „свештеника и свештеница“ (εἰσι τῶν ἱερέων τε καὶ τῶν ἱερείων) и цитирања Пиндарових стихова о томе како „Персефона прихвата откуп за стара огрешења“ (Περσεφόνα ποινὰν παλαιοῦ πένθεος δέξεται) да би након намиривања дуга „доделила душе поново“ (ἀντιδοῖ ψυχὰς πάλιν),⁶² након чега се кратко закључује да „душа јесте и бесмртна и више пута рођена“ (ἢ ψυχὴ ἀθάνατός τε οὔσα καὶ πολλάκις γεγонуῖα), те да је „већ видела и овде и у Хаду све ствари“ (ἔωρακυῖα καὶ τὰ ἐνθάδε καὶ τὰ ἐν Αἰδου καὶ πάντα χρήματα).⁶³ У *Фегру* се есхатолошки мит директно надовезује на расправу о „двоколици са возарем“, где Платон објашњава да свака душа у складу са својим афинитетима, а према „закону Адрастије“ (θεσμός τε Ἀδραστείας⁶⁴) учествује у компликованим космолошким циклусима, током којих дира дога чији ће пратилац (ὀπηδός), односно службеник (θεραπευτής) постати, то јест „у чијем ће хору играти“ (οὔ ἕκαστος ἦν χορευτής).⁶⁵ Од избора овог „дожжег хора“ (θεῖου χοροῦ⁶⁶) даље зависи за какво ће се тело – људско или животињско – определити душа након што се поново врати на земљу. У *Тимају* Платон судбину људских душа убацује у своју општу целестијалну архитектонику, још једном наглашавајући да од моралних избора душе зависи њена судбина у наредним „животима“, која се спрема за одлазак у Хад „хранећи се исправним одгојем“ (ὀρθὴ τροφὴ παιδεύσεως), који треба да јој омогући да у нови циклус живота и рађања уђе „у добром здрављу и савршена“ (ὀλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς),

⁶⁰ *Phd.* 113d5-e1.

⁶¹ *Phd.* 113e1-5. Занимљиво је да у ова „непоправљива сагрешења“ Платон, поред „многбројних, неправедних, и незаконитих удистава“ (φόνους ἀδίκους καὶ παρὰ νόμους πολλούς) на првом месту убраја „многбројна и велика скрнављења светиња“ (ἱεροσυλίας πολλὰς καὶ μεγάλας), дакле управо врсту злочина за коју је Сократ осуђен у Атини, што још једном потврђује филозофов крајње конзервативан став према месту религије у политичком животу заједнице, о чему је било речи раније. Слично овоме, у *Миту о Еру* Платон „каже како је за бездожност и побожност према договима и родитељима, и за самоубиство, још већа казна прописана“ (εἰς δὲ θεοῦς ἀσεβείας τε καὶ εὐσεβείας καὶ γονέας καὶ αὐτόχειρος φόνου μείζους ἔτι τοὺς μισθοὺς διηγείτο, *Resp.* 615c2-3).

⁶² *Men.* 81a-c, односно *Pind. Fr.* 133. Овај Пиндарев фрагмент иначе представља један од најранијих помена „поновног враћања“ душе у грчкој књижевној традицији. Персефона је, иначе, хтоно божанство и Хадова жена, везана за култ плодности и годишњих доба који вероватно и сам има орфичке корене. Cf. Роберт Гревс, *op. cit.*, стр. 50, и 105-106, упореди такође чланак о Персефони у интернет енциклопедији грчке митологије на страници Theoi.com, приступљено у августу 2021. год.

⁶³ *Men.* 81c4-5.

⁶⁴ *Phdr.* 248c2. Адрастија се везује за низ различитих култова, али њено име је једно од епитета преолимпске богиње Немезе, па је очигледно да је овде Платон још једном користи у контексту судбинског кажњавања и награђивања смртника за оно што су у животу чинили. Види такође чланке „Ananke“ и „Nemesis“ у интернет енциклопедији грчке митологије на страници Theoi.com, приступљено у августу 2021. год.

⁶⁵ *Phdr.* 252c3-5.

⁶⁶ *Phdr.* 247a5.

уместо да буде „хрома, несавршена, и безумна“ (χωλὴν... ἀτελής καὶ ἀνόητος).⁶⁷ У *Законима* ова тематика искрсава на више места, где се Платон још једном залаже да честите душе у Хаду очекују „највећа од свих добара“ (μέγιστα πάντων ἀγαθῶν).⁶⁸

Најзад, на самом крају *Државе* Платон износи свој вероватно најпознатији есхатолошки мит – мит о Еру, који је незнатно мање детаљан по питањима космологије од мита у *Фегру*, нешто детаљнији у приказу појединачних избора приликом реинкарнације од мита у *Фегону*, а свакако најбогатији чисто митолошким и религијским мотивима. Основна структура мита је идентична као у претходнима – бесмртна душа одлази у Хад и тамо даље бира судбину у складу са својим афинитетима, било да неко време учествује у целестијалним кружењима са боговима, било да се одмах врати натраг у неко ново тело. Систем избора је нешто комплекснији, али у основи исти – „већина одабира на основу навика из претходног живота“ (κατὰ συνήθειαν γὰρ τοῦ προτέρου βίου τὰ πολλὰ αἰρεῖσθαι⁶⁹): честољубиви и поносити (попут Агамемнона) бирају животе достојанствених животиња и људи, мудри и лукави (попут Одисеја) – животе људи који ће проживети живот у миру и без великих перипетија, а најмудрији бирају живот који ће им омогућити да несметано граде своју врлину и знање, спремајући се тако за следећи циклус бирања.⁷⁰

Оно што је додато у игру јесте неколико судбинских фактора – окретањем целог космичког система управља „вретено Нужности“ (ἀνάγκης ἄτρακτον), чије ћерке Суђаје (Μοῖραι) – Лахеса, Клота, и Атропа – душама просуђују прошлост, садашњост, и будућност. Лахеса је та која омогућује душама да, без мешања икаквих божанстава⁷¹, сама „изабере свој усуд“ (δαίμονα αἰρήσεσθε), будући да је „врлина без господара“ (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον), и да је свако може одабрати у зависности од тога да ли је „мање или више поштује или не поштује“ (τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον).⁷² Овај избор се унеколико компликује жребом (λάχη) који одређује ко ће од скупљених душа бити у прилици први да бира (мада даљи ток мита показује да тај жреб има веома мало утицаја на коначни резултат, јер душе непогрешиво бирају оно што њиховим навикама и природи одговара), као и чињеницом да пре повратка у надземни свет све душе „пију воду из реке Лете“, која их наводи да (опет у зависности од властите умерености и разборитости) забораве више или мање онога што су виделе на оном свету.⁷³ Додатни ниво комплексности додаје и

⁶⁷ *Ti.* 44b-c. Платон се враћа на ову тематику на крају дијалога, износећи ставове налик на оне из *Фегра*. Cf. *Ti.* 90a-92c.

⁶⁸ *Leg.* 727d.

⁶⁹ *Resp.* 620a2.

⁷⁰ *Resp.* 630a-d.

⁷¹ Ова клаузула о „немешању божанстава“ зависи од тога како тумачимо појам „нужности“ (ἀνάγκη) у овом обраћању Лахесе. На његовом крају, она саопштава да је „бог невин“ (θεὸς ἀνάιτιος) за избор који душе начине, али пре тога најављује да ће свако изабрати свој нови живот „према нужности“ (ἐξ ἀνάγκης). Уколико под овом „нужношћу“ подразумевамо апстрактни принцип „каузалне неизбежности“ (јер свако ће изабрати онако како га властита нарав и врлина „принуде“), тврдња о божанској невиновности стоји, али ако је у питању иста ἀνάγκη која управља „вретеном космичких сфера“, означена као мајка трију Суђаја, онда свакако можемо говорити о неком облику божанске умешаности у ове изборе, колико год та умешаност била неутрална и непристрасна.

⁷² *Resp.* 617d4-e3.

⁷³ *Resp.* 620d-621d.

чињеница да основни морални избори врше пре самог рођења, а не током живота, мада Платон не оставља утисак некога ко хоће да каже да су животи смртника хетерономни и детерминисани од рођења до смрти. Овај „пренатални“ избор само одређује могућности које ће души након рођења бити на располагању, али не предодређују њене даље изборе, који у наредном циклусу могу бити сасвим другачији, и често таквим и бивају.

Ови раскошни орфички митови представљају важна места где се види да религија у Платоновој филозофији не представља само „митолошки украс“ на иначе „потпуно рационалној“ филозофској аргументацији. Природа овог пута душе из смрти у живот и из живота у смрт није нешто што може да се хладно рационализује, у питању је без сумње религијско искуство, и то искуство које у хеленској религији прави „квалитативни скок“ из детерминизма аполонијског у моралну аутономију дионизијског погледа на свет. Ово је свакако један могући одговор на питање зашто Платон у деликатним моментима када своја филозофска излагања треба да заокружи прелази на митологију, и то на моменте крајње традиционалну и конзервативну митологију. Једноставно, сазнајни темељи целе његове онтолошке пирамиде, а то су епистемички и морални капацитети душе, почивају на религијском искуству по орфичком кључу. Ако се још присетимо чињенице да Платон ова орфичка предања и уверења, за разлику од слике богова у хомеровској и трагичарској поезији, практично никада не подвргава критици, онда је тешко отети се утиску да ови митови у његовим делима не врше просто експланаторну и паидетичку, већ и *религијску* функцију.

ζ) Орфички култ између религијске праксе и теоријског становишта – Платонова „метатеологија“

Орфички елементи у Платоновим делима, без обзира на своју органску похрањеност у Платонов систем убеђења и поглед на свет, заостравају однос између религије и теорије који смо већ приметили на другим местима. Док се са једне стране религији дозвољава „аутономија“ у односу на рационално и критичко преиспитивање, орфичка учења практично аксиоматски заузимају позиције стубова носача целе Платонове телеологије (и теологије). Ово има опипљиве и очигледне последице: док се „богови песника“ могу лако одстранити некаквом хипотетичком „Окамовом оштрицом“ из целине Платонове мисли без већих губитака по његову аргументацију (осим естетских, који никако нису занемарљиви), орфички религијски постулати не могу бити елиминисани, а да Платонова филозофија не престане да буде оно што јесте.

Орфичка учења стога делују као нешто што бисмо могли назвати Платоновом „метатеологијом“. Ово је важна дистинкција за наше основно разматрање теолошких садржаја Атињанинових дела. Када Платон говори о религијским темама, он без сумње најрадије позајмљује препознатљиве и јарке слике из традиционалне, хомеровске („аполонијске“) религије атинског и панхеленског пантеона. Наспрам тога, орфичка учења више служе као полурационално везивно ткиво којим се наслеђена религијска митологија учвршћује у један, по Платоновом дубоком уверењу, кохерентнији, моралнији, и праведнији поглед на богове. У

питању јесте једна филозофска рационализација религије, али рационализација утемељена на *ириснијим религијским искуствима*.

Овде још једном видимо већ уочену снажну амбиваленцију: орфички „аксиоми“ се третирају као ставови у силогизму, и Платон њима барата апсолутно рационално. Али њихова улога у Платоновој филозофији није секундарна, успутна, или короларна – њима је свесно додељена функција и задатак да Платоновој рационалној и логичној метафизици дају *неојходно* утемељење у аутентичном религијском искуству. Та религијска укорененост Платонове мисли није најмање арбитрарна, нити акцидентална; напротив, она се тиче *централних места* Платонове филозофије, и не може се елиминисати без доношења опипљиве штете Платоновој мисли. И не само то, историјски гледано, коментатори Платонове мисли су му *редовно* наносили штету елиминисањем, чупањем, или занемаривањем ових живих и динамичких елемената његове филозофије, чиме су његове аргументе остављали на климавим ногама на какве их сам Платон није поставио.

XI. Начелно о религијском садржају Платонових митова

α) Херменеутичка заврзлама – религијски текстови, или само алегорије?

Платонова митологија није предмет истраживања овог рада, иако Платонов митови јесу важан извор сазнања о његовом односу према божанском. Овом тематиком код нас се детаљно бавила Ирина Деретић у својој обимној студији *Платонова филозофска митологија*, која представља одличну полазну тачку за свакога кога ова тема нарочито занима.¹ Иако се ова тема непосредно наслања на истраживање из овог рада, и иако се добар део Платонових учење о боговима излаже у митолошкој форми, тема је једноставно превише обимна и превише комплексна да би се улазило у њено разматрање. Зато се овде нећемо бавити прегледом, структуром, и категоризацијом митова у Атињаниновим дијалозима, већ ћемо само начелно размотрити *како се јосјавији* према овим митовима када филозофска аргументација коју пратимо зађе на овај необични терен.

Овде се треба присетити самог почетка наших разматрања, када смо постављали питање како се уопште поставити према хеленској религији, која за нашу цивилизацију представља неодвојиви део културне и књижевне баштине, али која је за Грке била део живе религијске праксе. Иста ствар важи и за Платона – имена хероја и богова која он помиње у својим списима нама нису страна, али спадају у суштински различит контекст од оног у коме су се налазили у Атини IV века п.н.е. Јер, чисто формално гледано, *Одисеја*, *Теодонија*, или *Оковани Прометјеј* нису ништа мање „митови“ од Књиге постања или Јеванђеља, али однос наше цивилизације према њима је квалитативно различит. Чак и када неко није припадник хришћанске вере, чак и када неко уопште није религиозан, чињеница да Књиге Мојсијеве, Књига о Јову, или Исусове приче представљају део *живе религијске*

¹ Cf. Ирина Деретић, *Платонова филозофска митологија*, *op. cit.*

ипрагиције читавих народа аутоматски нас наводе да их похранимо у другачији контекст, да их доживљавамо „озбиљније“.²

У том смислу сада постављамо питање: како треба да схватимо Платонове митове који се баве религијским темама? Да ли је у питању стварни *религијски ѿексѿ*, да ли је у питању још један облик ироније, да ли је то само алегорија и сликовита илустрација? Са једне стране, Платон очигледно своје митове често користи чисто прагматично: они су прегледни, ефектни, и упечатљиви. Њихова *сликовиѿосѿ* (*sic!*) их чини идеалним оруђем да се саговорницима и читаоцима приближи, илуструје, и објасни нешто што је веома тешко прецизно изложити другим аргументативним средствима. Да ли то значи да су у питању просто „поштапалице“, „илустрације“, „меме“ за лакшу комуникацију и разумевање? Свакако не, и то није тешко показати. Кад год је Платону потребна „сликовита илустрација“, он просто позајми готову слику од Хомера или неког од других песника. У питању су *ѿуђи*, готови митови које сви добро познају, и Платону је довољно да цитира пар стихова да би његова публика тачно стекла слику коју хоће да прикаже. А када Платон износи неки *свој* мит, у питању је по правилу преправљена и ревидирана верзија неке општепознате приче – Атињанин често мења имена, реинтерпретира симболе, изврће поенте, и то никако не чини из чисто естетских разлога, па чак не и „да би боље илустровао поенту“.³ Ово нису никакве „поштапалице“, будући да публика, за разлику од познатих цитата Хомера, Симонида, или Пиндара, мора да *начини најор* да би *иправилно разумела* слику коју Платон даје у митском облику.⁴

Другим речима, Платон се према својим митовима односи на другачији начин него према митовима песника, и у његовим дијалозима ове две врсте митова играју различите улоге. Ово се јасно види чак и на основу овлашног погледа: док су референце на митове песника честе, и своде се на кратке цитате стихова, Платонов митови су крупни комади текста, детаљни и веома комплексни, и дубоко укореењени у Атињаниновој филозофској аргументацији. Ова разлика је

² Ова „озбиљност“, када су у питању нерелигиозни људи, или чак атеисти, не значи нужно да они доживљавају библијски митос као „истинитији“ од хеленског (напротив, они обично инсистирају на томе да је у једнаком смислу реч о „бајкама“), али им у најмању руку приступају *ојрезније*, схватајући да се његовим елементима не може располагати онолико слободно као мотивима бајки или витешких балада. Са друге стране, за припаднике религијских заједница ова „озбиљност“ означава истинску квалитативну разлику – за хришћане су грчки митови „само приче“, док Библија „нису само приче“, они се другачије аксиолошки вреднују. И мада и у једним и у другим постоји мноштво очигледних алегорија, разлика је управо у томе шта „узимамо озбиљно“ (*σπουδαίως*), а шта не. Cf. Алексей Ф. Лосев, «Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел», *Диалектика мифа*, Академический проект, Москва, 2008., стр. 32-35 и и Богољуб Шијаковић, „Онтолошки потенцијал мита“, *Мит и филозофија*, *op. cit.*, стр. 18-46.

³ Дobar пример је Платонов мит о Еросу из *Гозбе*, где Платон мења и Еросову генеологију и порекло, као и природу. Његов мит се радикално разликује од митова о Еросу које су износили други Агатонови гости, који су само били митолошке варијације или надоградње познатих митова, које је публика могла са лакоћом да разуме и усвоји. Наспрам тога, Сократов мит захтева темељно образлагање и интерпретацију, и очигледно врши различиту функцију у оквиру дијалога. Cf. *Sym.* 201d-204c, такође Ирина Деретић, „Вишезначност Ероса у *Гозби*“, *Платонова филозофска митологија*, *op. cit.*, стр. 101-132.

⁴ У истом примеру из *Гозбе* (в. претходну напомену) Платон неупоредиво више времена и простора троши на *интерпретацију* мита (*Sym.* 204d-212c) него на његово излагање (*Sym.* 201d-204c), што снажно одудара од ситуација када се служи неком Хомеровом сликом.

последица чињенице да су Платоновии сопствени митовии, за разлику од туђиих, *већ кријички њречишћени*, они представљају плод филозофског промишљања традиционалних религијских слика, што им даје виши епистемички статус. Њихова истиносна вредност превазилази оквири „сличности“, „истиноликости“, односно „правдоподобности“ који одликују обичне митове. А у случају митова који се баве боговима и религијским питањима, ова истиносна вредност претендује на статус озбиљне (σπουδαία) *религијске истине*.

У претходном поглављу имали смо прилике да видимо већи број Платонових митолошких интервенција, за које нема разлога да се сумња да износе стварна религијска убеђења. У најмању руку, мало је вероватно да би Платон био спреман да фалсификује сопствену филозофску интерпретацију Сократове смрти у *Фегону* само да би доказао апстрактну филозофску поенту. Свакако би било необично сматрати да су религијска уверења која Платон приписује Сократу у властитом приказу његове смрти неаутентична, и да Платон просто користи „добро познату причу о Сократовој смрти“ да би „илустровао своје закључке“.

β) (Не)поклапања са традиционалном религијом

Ако пристанемо на то да Платонове религијске митове третирамо „озбиљно“ (σπουδαίως), тј. као аутентичне верске текстове, онда се природно поставља питање у каквом односу ти текстови стоје према хеленској религијској традицији. Платон је и по овом питању пословично амбивалентан. Са једне стране, већ смо видели да на више места он осећа потребу да брани и чува ауторитет званичних и панхеленских религијских институција – попут пророчишта у Делфима и Додони.⁵ Олимписки богови задржавају своје место у *Тимају*, а њихов званични култ је практично законом заштићен у *Држави* и *Законима*.⁶ Упркос Сократовој судбини, Платон наставља да третира богохуљење и асебеју као најтежи злочин,⁷ а такође иступа против превеликих слобода у одступању од званичних култова и ритуала које прописује полис.⁸ На основу овога би могао да се стекне утисак да је његов однос према питањима религије изразито конзервативан и традиционалистички.

Гледано из једног угла, то и јесте тачно. Платоновии митовии и његова религијска учења недвосмислено се наслањају на традиционални олимписки пантеон. Али тај пантеон је, онакав каквим се он и богови који улазе у његов састав приказују у Платоновим митовима, истовремено реформисан, ревидиран, и рециклиран – и то не само за рачун преплитања са орфичком религијом, која је, уосталом, у Атини такође имала званичан статус преко Елеусинских мистерија.⁹ Не, оно што Платонов пантеон чини значајно другачијим од традиционалних виђења јесте то што су они изнутра импрегнирани (у сваком смислу те речи) Платоновом *филозофијом*. Као што је већ речено, они су већ плод критичког промишљања, и очишћени од елемената које је Платон сматрао за непримерене када је у питању говор о

⁵ Cf. *Phdr.* 244a-b, *Resp.* 427b-c, *Lg.* 738b3-c3.

⁶ Cf. *Ti.* 40d-44d, *Resp.* 427b-c, *Lg.* 738b3-c3, 759c3-6, или 907e-910d.

⁷ Cf. *Lg.* 854b-e и 907 ff.

⁸ Cf. *Lg.* 909d-910d.

⁹ Cf. George E. Mylonas, “Eleusis and the Eleusinian Mysteries”, *The Classical Journal*, Vol. 43, No. 3 (децембар 1947.), стр. 130-146.

боговима и херојима. У том смислу они се могу посматрати као плод „цензуре песништва“ о којој Платон говори у *Држави*.¹⁰ Ово критичко промишљање у извесном смислу може да се посматра као *рационализација* религије, али свакако не у форми вулгарних редукционизама који су у то време већ били популарни међу софистима и природњацима.

Платонов критички захват над религијском митологијом подсећа на његову „цензуру Хомера“ – он звучи као револуционаран рез, а у ствари је веома нежан, пажљив, и пре свега *минималан*. Из Платонових митова избацује се само оно што се не може толерисати јер се у филозофском истраживању испоставило као неприхватљиво, и то не зато што је незамисливо или самопротивречно, већ зато што је *нејраведно*.¹¹ Платон настоји на сваки начин да у својим митовима очува изражајну снагу и лепршавост изворника, али и да елиминише оне елементе који, према његовом убеђењу, недвосмислено доводе до моралне корупције верника.

Ова амбиваленција није просто теоријски куриозитет, она представља опипљив проблем за Платона. Он се истовремено залаже против ишчашења и дисторзовања традиционалне религије, али сам наставља да то чини на начин који је знатно радикалнији од Сократовог скромног убацивања у пантеон свог „приватног демона“. У зависности од контекста разматрања и конкретне теме, Платон је у односу према религијском наслеђу час дубоко традиционалан, час скандалозно револуционаран. Наравно, још не треба заборавити да грчки однос према религији није био налик на наш, у смислу да је истовремено био строже и блаже контролисан. Са једне стране, није било канонизованих религијских текстова, и песници су имали знатну слободу у интерпретацији митолошких сцена са учешћем божанстава; са друге стране, сваки полис могао да је „лиценцира“, „цензурише“, и прописује елементе култа богова који ће бити дозвољени или забрањени на његовој територији, као и да тај политички прерогатив схвата *смрћно озбиљно*.

γ) Има ли разлике између Платоновог $\mu\theta\omicron\varsigma$ и $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ у погледу богова?

Након што смо размотрили разлике између статуса Платонове и песничке митологије у његовој филозофији, отвара се друго, ништа мање занимљиво питање: какав је однос његових митова са филозофском аргументацијом која се бави истом тематиком? Да ли између њих постоји значајна разлика? Очигледно је да постоји низ садржинских и формалних разлика између митолошких и немитолошких садржаја у Платоновим дијалозима. У овом конкретном случају поставља се питање да ли Платон митолог и Платон филозоф говоре о *различитим бојовима*. Или, другим речима: који од ових различитих наратива о божанском је $\sigma\pi\omicron\upsilon\delta\alpha\iota\omicron\varsigma$, а који не? Са једне стране, није тешко пронаћи места у Платоновим

¹⁰ *Resp.* 377a-c.

¹¹ Не треба заборавити да Платон на врх своје онтолошке лествице у *Држави* не ставља „Истину“, нити „Смисао“, већ управо „Добро“. Алегорија са Сунцем стога обавезује митолога-проповедника, не толико на сувислост и разумљивост (јер божанске поруке не морају нужно бити смислене или разумљиве смртницима), већ управо на моралност, честитост, и праведност, јер зло једноставно није нешто што би могло да проистекне из праизвора који је апсолутно добар. Cf. *Resp.* 507b-509b, као и *Ti.* 29e-30d.

дијалозима у којим он за једини *озбиљан* начин излагања истине о било чему проглашава дијалектику и филозофско разматрање.

На чувеном месту из X књиге *Државе*, он „пријатељима поезије“ (φιλοποιταί) дозвољава да изнесу „аргументе у прози“ (ἄνευ μέτρου λόγον) у њену одбрану,¹² да би нешто касније закључио да (додуше „миметичку“) поезију треба третирати „као неозбиљну“ (ὡς οὐ σπουδαστέον), нити „као нешто озбиљно што захвата истину“ (ὡς ἀληθείας τε ἀπτομένη καὶ σπουδαία).¹³ Ова места одговарају интуицијама савремене цивилизације, у којој су рационалност и логика уздигнути до фетиша – ако о некој теми можемо истовремено говорити у облику „разумног говора у прози“ (λόγος ἄνευ μέτρου) и у облику поезије (ποίησις) и мита (μῦθος), онда се само собом подразумева да је први начин говора *озбиљан* (σπούδατος), а други није. Самим тим, ако Платон о истим стварима час пише разложно и аргументовано, а час сликовито и „распевано“, онда скоро да се подразумева да оно прво у знатно већој мери треба „узимати озбиљно“.

Са друге стране, нема сумње да Платон напушта своје дијалектичко излагање и прелази у митотворство управо на „најтежим“ и „најозбиљнијим“ местима у свом излагању. То је видљиво и по самој структури његовог излагања – он ретко користи сликовите митове као увод у „озбиљно“ дијалектичко разматрање (када то чини, то су обично „позајмљени митови“ песника), док његови властити митови, поготово они који се тичу богова и загробног живота, обично долазе *на крају* излагања, као његов конач и врхунац. Критика поезије у X књизи *Државе* потврђује да дијалектика (филозофија, односно наука) и поезија (митологија, односно уметност) о истим стварима говоре на различите начине, и ова разлика се лако уочава и унутар самих Платонових дијалога.¹⁴ И мада нема спора да они у својим начинима излагања делују дијаметрално супротно, унутар Платонових дијалога они само сликају исти предмет из различитих углова, надомешћујући узајамно сопствене недостатке.

Платонова филозофска аргументација обликује његове митове; заузврат митови постају део филозофске аргументације, и у том контексту их апсолутно *и преба* схватати озбиљно. Штавише, ако имамо у виду да митови Платону често служе да прецизно захвати теме и садржаје које не може лако да образложи филозофском аргументацијом, онда се они чак могу схватити и као *најозбиљнији* делови његових дијалога. Оштрину његове критике миметичког песништва ту треба ипак оставити по страни, јер је сам Платон у пракси показао да миметичко представљање идеја и вечних истина (а његови религијски митови су управо то) не сматра за бесмислицу и самопротивречност, а да његова критика песништва није суштинска, већ, Аристотеловим речником, „акцидентална“. Поезија са којима се Платонова

¹² Resp. 607d3-5.

¹³ Resp. 607e5-6. Уп. такође 602b, где Платон тврди како „подражавалац ништа вредно не може да каже о оном што подражава“ (τόν τε μιμητικὸν μηδὲν εἰδέναι ἄξιον λόγου περὶ ὧν μιμεῖται), односно да је „подражавање некаква игра која није озбиљна“ (εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν).

¹⁴ У том смислу чињеница да се та иста X књига, у којој Платон тако оштро и категорички одбацује сваки песнички допринос врлини и друштву (Resp. 607b-608b), завршава са *раскошним* Митом о Еру (Resp. 614b-621d), не може бити схваћена другачије, него као надахнут гест Платонове аутоироније.

филозофија налази у „древном расколу“ (παλαιὰ διαφορά¹⁵) није *начелно несјособна* да своју публику води врлини, истини, и правичности, већ то једноставно у *Њракси честїо не чини*. Да то, истовремено, често и чини, доказују и Платонове чести цитати песника које тако оштро критикује у *Држави*. А да је и *начелно* сасвим за то способна, доказују Платонове митови.

δ) „Украш и додатак“ или „наставак филозофије другим средствима“?

Ово нам истовремено даје одговор и на наредно и кључно питање: како треба да се поставимо према митолошким садржајима у односу на друге када интерпретирамо Платона? Без обзира на видљиве садржајне, структуралне, и формалне разлике, Платонове митови нису никакав „одвојени домен“ у његовој филозофији, нити су некакав поетски „шлаг на торти“ његове филозофске аргументације. Чињеница да су они нарочито естетични, упечатљиви, и „заводљиви“ није нешто што их дисквалификује, нити их чини фундаментално различитим од остатка Атињанинове мисли, а поготово не своди њихову функцију на пуки „украш“. Ово се поготово односи на оне митове у којим се Платон бави боговима, божанском природом, и аспектима стварности који су вечни, бесмртни, и непропадљиви.

У том смислу богови из Платонових митова нису ни мање, ни више „митолошки ликови“ него што су то грчки богови иначе. Баш као што религијска уметност представља интегрални и неодвојиви део религијске праксе у класичној Хеллади, тако и његови митови представљају интегрални и неодвојиви део његове филозофске мисли. Разлика између Платонових митова и митова трагичара и епских песника начелно се своди на разлику између Платонове филозофске и рационал(изова)не космологије и традиционалних космогонија, као и на ништа мање важну разлику између његове метафизичке етике и традиционалног моралитета епских хероја. Његови митови су плод критике и реформације на исти начин, и у истом смислу на који је његова филозофија плод критике и реформације традиционалног хеленског погледа на свет.¹⁶ То значи да се одређени садржаји не могу дисквалификовати, нити омаловажити, само зато што су дати у миту. Религијски елементи који проналазимо у Платоновим есхатолошким и другим митовима нису ништа мање важни, и ништа мање релевантни, од, рецимо, аргумената о Демијургу из *Тимаја*, иако јесу изнесени различитим језиком, користећи се различитим средствима.

Уосталом, сетимо се Платонове опаске из *Тимаја* да је свака људска наука, чак и најегзактнија, најпрецизнија, и „најлогичнија“ – само „сликовити мит“,¹⁷ само апроксимативна илустрација стварности, прилагођена нашем поимању и когнитивним способностима. Ово славно место имплицира да разлика између научног и поетског изражавања, односно између λόγος и μῦθος, није суштинска, већ се своди само на степен фокуса у захватању предмета истраживања и објашњавања. У овом конкретном контексту, то значи да Платонове митови о боговима и херојима нису ништа мање *ис̄тин̄ӣши* од његових дијалектичких

¹⁵ Resp. 607b4.

¹⁶ Cf. Ирина Деретић, „Завршна разматрања: Платонове митови као повезујући моменат његове филозофије“, *Платонова филозофска митологија*, *op. cit.*, стр. 255-266.

¹⁷ Ti. 29d2 и 68d2-3. Види горе напомену 67 на стр. 76 овог рада.

разматрања природе божанског и људске врлине, већ просто износе истине *различитої сїейена ойшїосїи*.¹⁸ То, наравно, не значи да Платонове митове треба третирати као некакве пророчке текстове или мистичке списе, нити као некакву „онтологију трансцендентног“ (мада су они са његовом онтологијом веома тесно умрежани и повезани).

Уосталом – као што Хомерова *Илијада* није „религијски текст“ на исти начин на који су то Књиге Мојсијеве, исто тако ни Платонов Мит о Еру није религијски текст на исти начин на који је то Откровење Јованово. Али ако то нису „не исти начин“, то не значи да „нису уопште“, нити значи да међу њима не постоје значајне садржинске, структурне, и формалне сличности. Али чак и ако то ставимо на страну, Платонов митови су свакако легитимни и пуноправни делови његове филозофије, и не постоје никакви разлози за њихову аргументативну сегрегацију, нити било какво „стављање у заграде“.

¹⁸ Cf. Ирина Деретић, *op. cit.*, стр. 266.

ТРЕЋИ ДЕО. ПЛАТОН КАО ПОЛИТЕИСТА – ЕЛЕМЕНТИ ТРАДИЦИОНАЛНЕ ХЕЛЕНСКЕ РЕЛИГИЈЕ У ПЛАТОНОВИМ ДИЈАЛОЗИМА

ХII. Платоново учење о идејама у контексту грчког плурализма и политеизма

α) Разликовање између Платоновог плурализма и политеизма

У наредна два дела рада требало би детаљно да се размотре аспекти Платонове метафизике и онтологије који се основано могу назвати „теолошким“ у Аристотеловом поимању овог термина.¹ У овом, трећем делу ће се разматрати учења која се неконтроверзно могу приписати Платоновим „традиционалним“ (тј. политеистичким) хеленским погледима на богове и божанства, док ће се у наредном узети у обзир она учења која се, условно говорећи, могу посматрати као „иноваторска“, „реформаторска“, и – „монотеистичка“. Као што смо раније назначили, прва од ове две теоријске матрице непосредно је повезана са античким плуралистичким и политеистичким поимањем божанства, друга се уз доста аргумената посматра као претходник позноантичких и средњевековних монотеистичких религија.

Међутим, пре него што се размотре политеистички елементи у Платоновој филозофији, потребно је пре свега јасно разграничити *ἰολιθεизαμ* од *ἰλурαλιζμα* његове филозофије. Ова дистинкција није ни најмање банална, будући да се између ова два појма у Платоновом контексту често повлачио знак једнакости, или у најмању руку аналогije. Ово изједначавање није случајно, и произилази, још једном, из унутрашње амбиваленције у Платоновој филозофији, а конкретно у његовом учењу о *идејама*. Платон на више места приписује идејама (τὰ εἶδη), ноуменалним ентитетима који стоје у темељу његове етимологије, низ епитета који несумњиво потичу из религијске поезије. Ово веома лепо илуструје следеће место из дијалога *Федон*, где Платон, пре него што ће изложити своје учење о идејама, слика два домена стварности, од којих једном припада душа, а другом тело:

σκόπει δὴ, ἔφη, ὧ Κέβης, εἰ ἐκ πάντων τῶν εἰρημένων τάδε ἡμῖν συμβαίνει, τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ αἰεὶ ὡσαύτως κατὰ ταύτᾳ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτάτον εἶναι ψυχῇ, τῷ δὲ ἀνθρωπίνῳ καὶ θνητῷ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῷ καὶ μηδέποτε κατὰ ταύτᾳ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοίωτάτον αὖ εἶναι σῶμα.

Гледај онда, Кебејше – рече – да ли нам из свега реченог овако нешто исцлава: оном што је божанско, и бесмртно, и умно, и једнообразно, и неразложиво, и увек онакво какво јесте, најсличнија је душа, а оном што је људско, и смртно,

¹ Види горе напомену 7 на стр. 15 овог рада.

и мно̀олико, и неумно, и разложиво, и ш̀о никада не ос̀аје ис̀о, најсличније је, ѝак, ш̀ело.²

Платон овде још не говори да је реч о некаквом „домену идеја“,³ али то постаје јасно из даљег излагања у дијалогу. Ово место је, међутим, веома угодно, јер на једном месту набраја све оне епитете које на различитим местима Платон приписује идејама – „једнообразност“ („једноликост“, *μονοειδεῖ*), „неуништивост“ („нераспадљивост“, „неразлучивост“, *ἀδιαλύτω*) и „вечито остајање истим“ („увек онакво какво јесте“, *ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταύτᾳ ἔχοντι ἑαυτῶ*), што се даље изједначава се принципом умствености („умско“, *νοητῶ*) и бесмртности (*ἀθανάτω*) и експлицитно назива „божанским“ (*θείω*). Притом ово „божанско“ није некаква алегорија узвишености и лепоте, него је јасно супротстављено ономе што је „људско и смртно“ (*ἀνθρωπίνω καὶ θνητῶ*).

Другим речима, Платон овде користи потпуно традиционалне епитете који се у грчком језику примењују на богове, и стога не треба да изненађује што је многе коментаторе то довело до закључка да његове идеје треба изједначити са боговима. Ово је неке од њих навело да у његовом свету идеја виде некакав „сурогат Олимп“, „несводиви остатак“ филозофске „реформе пантеона“ коју су започели још јонски физичари, а који треба да замени антропоморфна божанства као нека врста „рационалне религије“. Стога је неопходно да, пре него што уђемо у разматрање Платоновог учења о боговима, размотримо Платоново учење о идејама, и ова два домена јасно разграничимо. Да бисмо могли да уочимо и подвучемо ове разлике, потребно је претходно да се укратко подсетимо шта Платон подразумева под идејама, пазећи да тиме непотребно не зађемо у сасвим одвојену, иако несумњиво повезану тему.

β) Начелно о Платоновој Теорији идеја

За Платоново учење о идејама важи исто што је важило за Платонове митове. Разумевање теорије идеја неопходно је за ово истраживање, али је ова тема превише опсежна и дубока да би се у њу могло улазити. Без сумње, Платонова „теологија“ се *не може изоловати* од учења о идејама, нити се идеје приликом изучавања богова могу „ставити у заграде“, али ово учење ипак представља засебан домен Платонове филозофије који није тема овог рада. Њиме ћемо се стога само овлашно позабавити, колико да осветлимо неколико најважнијих елемента који ће нам бити незаобилазни у нашем истраживању. У том смислу, учење о идејама треба да нам обезбеди контекст и позадину у односу на које ћемо тражити Платоново учење о боговима. Имајући у виду значајна поклапања појмова, као и

² *Phd.* 80a5-b4.

³ Додуше, истини за вољу, Платон овде користи изразе „једнообразно“ („једнолико“, *μονοειδεῖ*) и „многобразно“ („многколико“, *πολυειδεῖ*), што на терминолошком нивоу представља одраз учења о идејама. „Божански и непропадљиви“ свет је свет „једног лика“ и „једног образа“ (*τὸ μόνον εἶδος*), док је „људски и пропадљиви свет“ – „многобразни“ свет „мног ликова“ (*τὰ πολὺ εἶδη*). Многколикости, промењивости, и ефемерности појавне стварности одговара једноликост и непромењивост идеја које им стоје у темељу као умски источници смисла у бесловесном хаосу видљиве стварности.

недвосмислено божанску природу идеја, разумевање идеја биће кључно за разумевање богова, али по свој прилици – и обрнуто.

У овом кратком осврту на учење о идејама, размотрићемо само три парадигматска места за разумевање ове Платонове теорије у три парадигматска дијалога, без уласка у детаље. Реч је о дијалозима *Фегон*, *Држава*, и *Тимај*, од којих су прва два зрела дела у којима се учење идејама према општем признању налази у свом „стандардном“ облику, док је трећи позни дијалог који је настао након узимања у обзир низа критичких примедби на претходна учења. И мада се Платонове аргументи о идејама увек нијансирано разликују један од другог у различитим дијалозима, овде су нам, поред саме онтолошке структуре коју филозоф слика, такође занимљиве различите перспективе из којих приступа својој теми. У *Фегону* је та перспектива психолошко-епистемолошка, у *Држави* етичко-метафизичка, а у *Тимају* – теолошко-метафизичка.

У *Фегону*, учење о идејама надовезује се на расправу о бесмртности душе, са којом смо у великој мери упознати преко поглавља о орфичким елементима у Платоновој филозофији. Доказујући постојање душе пре рођења у савезу са телом, Платон излаже своју познату тезу да „учење јесте сећање“ (μάθησις ἀνάμνησις ἐστίν⁴), којом објашњава способност душе да „препозна“ одређена сазнања, попут математичких принципа и релација, иако са њима никада није била емпиријски упозната.⁵ Он наглашава да су људи у стању да у јаком смислу „положе рачун“ (διδόναι λόγον⁶) о овим сазнањима, закључивши да су „душе и раније, пре него што су добиле људски облик и без тела поседовале разум“ (αἱ ψυχαὶ καὶ πρότερον, πρὶν εἶναι ἐν ἀνθρώπου εἶδει, χωρὶς σωμάτων, καὶ φρόνησιν εἶχον⁷). На ово разматрање се непосредно надовезује расправа о „два вида бића“ (δύο εἴδη τῶν ὄντων), један „видљиви“ (ὄρατόν), и један „невидљиви“ (ἀίδής),⁸ која се завршава са већ цитираним исечком који пореди „божанске“ атрибуте душе са „људским“ атрибутима тела.⁹

Расправа се на овом месту прекида, а разговор прелази на излагање Сократових орфичких веровања у миграцији душе,¹⁰ а затим на приговоре његових саговорника Симије и Кебета на досадашњу аргументацију у прилог бесмртности душе.¹¹ Сократ се враћа на излагање учења о идејама тек у оквиру одговора на Кебетову примедбу да преегзистенција и постегзистенција душе не доказују њену бесмртност, већ искључиво дуговечност у односу на тело. Након дужег увода, Сократ приступа излагању учења које назива „другом пловидбом“ (τὸν δεύτερον πλοῦν¹²), а која подразумева одбацивање „очију и других чула“ (ὄμμασι καὶ ἐκάστη

⁴ *Phd.* 73b4, а такође *Phd.* 72e3, 76a5-6, 91e3, и 92c4-5.

⁵ *Phd.* 73e-77a.

⁶ *Phd.* 76b5.

⁷ *Phd.* 76c5-6. Вреди поменути да εἶδει у овој фрази не значи „идеја“ у Платоновом техничком смислу, већ просто „вид“, „лик“, односно „облик“.

⁸ *Phd.* 79a4. И у овом случају εἶδη не значи „идеје“, већ колоквијално „видови“, „типови“, односно „врсте“.

⁹ *Phd.* 80a5-b4.

¹⁰ *Phd.* 81a-84b.

¹¹ *Phd.* 84c-91c.

¹² *Phd.* 99c6-d1. Појам „друга пловидба“ (ὁ δεύτερος πλοῦς) је Платонова уобичајена метафора за учење о идејама као „алтернативни пут ка сазнању“. Израз је по пореклу наутички, и означава

τῶν αἰσθήσεων) као извора сазнања, и окретање „посматрању истине бића у појмовима“ (εἰς τοὺς λόγους... σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν).¹³ Ова нова врста излагања довела га је до нове „врсте узрока“ (τῆς αἰτίας τὸ εἶδος), која проистиче из става да „постоји нешто лепо само по себи, и добро, и велико и тако даље“ (εἶναί τι καλὸν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ καὶ ἀγαθὸν καὶ μέγα καὶ ἄλλα πάντα).¹⁴ Платон даље наставља:

φαίνεται γὰρ μοι, εἴ τί ἐστιν ἄλλο καλὸν πλὴν αὐτὸ τὸ καλόν, οὐδὲ δι’ ἕν ἄλλο καλὸν εἶναι ἢ διότι μετέχει ἐκείνου τοῦ καλοῦ: καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω.

*Чини ми се овако: ако би неш̄ио дрӯио осим ле̄ио̄ӣ њо себи било ле̄ио, ш̄ио је ле̄ио ни здо̄и че̄иа дрӯио̄и, не̄ио здо̄и ш̄ио̄иа ш̄ио учес̄ӣвује у оном ле̄иом; и ш̄ио важи за све ос̄ӣало.*¹⁵

Ово место на први поглед делује конфузно, што само илуструје Платонову борбу са језиком у настојању да изгради своју филозофску терминологију, као и разлог зашто је саговорницима у Платоновим дијалозима тако тешко да прате Сократа. Овде нам он тврди како постоји „лепо по себи“ („лепота сама“, τὸ καλὸν αὐτὸ) и „појединачне ствари које су лепе“ („нешто лепо“, τι καλόν), о оно што ово друго чини лепим јесте то што „учествује“ (μετέχει) у оном првом. А пар редова касније, Сократ ово исто формулише следећим речима:

τοῦτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ’ ἑμαυτῷ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὄπη δὴ καὶ ὅπως †προσγενομένη: οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δισχυρίζομαι, ἀλλ’ ὅτι τῷ καλῷ πάντα τὰ καλὰ γίγνεται καλὰ.

*Ово једнос̄ӣавно и неумешно и њрӣш̄ом њрос̄ӣодушно сам сма̄ӣрам: да ниш̄ӣа дрӯио неш̄ио не чини ле̄иим, не̄ио било њрисус̄ӣво, било заједниш̄ӣво са оним самим Ле̄иим, било да је овако или онако њридога̄ш̄о: немам ш̄ӣа дрӯио о овом да ш̄врдим, не̄ио да самим ле̄иим све ле̄ио њос̄ӣаје ле̄ио.*¹⁶

У овом преводу још једном одржавамо оригиналну структуру Платонове реченице, како бисмо видели колико је нијансирано то терминолошко преливање између „лепоте саме“ (τὸ καλόν) и „свега што је лепо“ (πάντα τὰ καλὰ). Ова два цитата су значајна, јер нам именују три важна појма преко којих Платон објашњава јединство између својих „вечних, бесмртних, непропадљивих, и непромењивих“ апсолутних појмова (тј. идеја) и „краткотрајне, смртне, пропадљиве, и промењиве“ појавне стварности. У првим цитату он нам говори како појединачна лепа ствар „учествује“ (μετέχει) у свом вечном облику (τὸ εἶδος), док се у другом тај однос именује као „било присуство, било заједништво“ (εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία). „Учествовање“

прелазак на весла када ветар постане неповољан за једрење. Код Платона се може наћи на више места, поред овог у *Федону* ту су и *Phlb.* 19c и *Plt.* 300c.

¹³ *Phd.* 99e1-4.

¹⁴ *Phd.* 100b3-5. У фрази „врста узрока“ опет имамо заводљиву употребу појма τὸ εἶδος, где Платон свој технички термин још једном користи у колоквијалном значењу „врсте“, односно „вида“, док саме идеје, које најчешћа назива управо τὰ εἶδη овде назива „узроком“ (ἡ αἰτία), дословно „кривицом“, „заслугом“, односно „разлогом“. Ово је нарочито занимљиво када се постави питање узрочности између идеја и појавне стварности.

¹⁵ *Phd.* 100c2-4.

¹⁶ *Phd.* 100d3-6.

(μέθεξις) подразумева да појавна ствар на неки начин има удела у вечном појму, „присуство“ (дословно „при-сутство“, παρούσία) подразумева да на неки начин вечни појам постоји у самој ствари, док израз „заједништво“ (κοινωνία) само констатује да постоји нешто што уједињује ова два фундаментално различита онтолошка ентитета.

Ово место у *Федону* представља кичму учења о идејама, коју ћемо додатно проширити указивањем на још неколико парадигматских места из *Државе* и *Тимаја*. Пре свега, овај списак различитих односа између идеја и појединачних предмета који им одговарају – μέθεξις, παρούσία, κοινωνία – треба проширити за још један важан појам који сусрећемо у X књизи *Државе*, а о коме је већ било доста речи у нешто другачијем контексту. Реч је, наравно, о *подражавању* (μίμησις), које као појам највише говори о односу појмова и појава, идеја и предмета, али истовремено и отвара највише проблема. Као што се сећамо из одељка о Платоновој критици миметичког песништва, у X књизи Платон нам говори о „три кревета“,¹⁷ где први „истински постоји“ (ὄντως οὐσης), „јединствен и онакав какав по природи јесте“ (μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὐσα), *којеј ствара дој* (θεὸν ἐργάσασθαι),¹⁸ други кревет гради „занатлија и творац“ (δημιουργὸν καὶ ποιητὴν¹⁹), који додуше, не ствара „природу и истинско биће кревета“, али подражава (μιμῆσθαι) онај први, истински и природни кревет „какав јесте“ (οἷα ἔστιν), док га сликар, „подражавалац“ (μιμητής) сликањем подражава „каквим се чини“ (οἷα φαίνεται).²⁰

Истини за вољу, Платон овде не назива експлицитно занатску производњу „подражавањем“, нити занатлију „подражаваоцем“, али када одређује делатност сликара јасно наглашава се подражавати може „биће, какво јесте“ (πρὸς τὸ ὄν, ὡς ἔχει) или „појава, каквом се јавља“ (τὸ φαινόμενον, ὡς φαίνεται), односно можемо имати „подржавање илузије или подражавање истине“ (φαντάσματος ἢ ἀληθείας οὐσα μίμησις),²¹ при чему је јасно да је занатлија „подражавалац истине“, а уметник „подражавалац опсене“. Оно што је нама, међутим, овде кључно, јесте што је однос између појединачног, појавног предмета (τὸ φαινόμενον) и његовог вечног и непропадљивог облика (τὸ εἶδος) однос који у одређеном контексту можемо описати као однос подражавања, имитације, или копирања, односно – као μίμησις. Ова претпоставка ће нам касније бити важна када будемо разматрали улогу Платонових богова у његовој метафизици, а за сада је довољно да констатујемо да је у питању „садржински најбогатији“ опис односа између идеја и појава, и претпоставка са највише метафизичких импликација.

Ако се изузме необична претпоставка о „богу који ствара идеју кревета“, слика из X књиге *Државе* савршено одговара сликовитом приказу учења о идејама из VI књиге, познатом као „Подељена линија“ (γραμμὴ τετμημένη).²² Ово место представља најједноставнији начин да се Платонова онтологија из средњих

¹⁷ Resp. 596a-598d. Види горе поглавље VI, стр. 71-77 овог рада.

¹⁸ Resp. 597c-d.

¹⁹ Resp. 597d.

²⁰ Resp. 598a2-3.

²¹ Resp. 598b1-3.

²² Resp. 509d-511e.

дијалога представи његовим речима: у питању је практично дијаграм домена стварности унутар кога су на одговарајућа места похрањени појмови са којима смо се до сада већ сусретали. Линија која представља стварност подељена на „два начина дивања“ (δύο εἶναι) – названа „умљиви“ (νοητόν) и „видљиви“ (ὄρατόν),²³ односно „спознатљиви“ („сазнању доступни“, γνωστόν) и „уверљиви“ („мњењу доступни“, δοξαστόν).²⁴

Од ова два домена дија, онај који Платон назива „видљивим родом“ (τὸ ὁρώμενον γένος) даље се дели на два дела (τιμήματα). У први део спадају „сlike“ (εἰκόνες), „сенке“ (σκιαί) и „опсене“ (φαντάσματα), у други спадају „жива дија око нас, сво растине, и све што спада у вештачке ствари“ (τά τε περὶ ἡμᾶς ζῶς καὶ πᾶν τὸ φυτευτὸν καὶ τὸ σκευαστὸν ὅλον γένος).²⁵ И „умствени род“ (τὸ νοούμενον γένος) Платон дели на два дела. До првог од њих „нужно долазимо преко хипотеза“ (ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων), „подражавајући их као слике“ (τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένῃ), „од краја према почетку“ (ἐπὶ τελευτήν), „користећи видљиве облике“ (τοῖς ὁρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται) како ди на основу њих „изводили доказе“ (τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται), и то је свет „геометрије, рачунања, и сличних ствари“ (περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοὺς καὶ τὰ τοιαῦτα).²⁶ У другом делу се налазе ентитети „које само ум захвата снагом дијалектике“ (οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει), за које му „нису потребна начела као хипотезе, али који су сами хипотезе“ (τὰς ὑποθέσεις ποιοῦμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῷ ὄντι ὑποθέσεις) да ди досегао „нехипотетичко начело свега“ (τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχήν).²⁷

Једноставније – реч је, наравно, о идејама (τὰ εἶδη) које се спознају чистом умском снагом и без помоћи слика као у случају математике и геометрије, а које воде до врха онтолошке пирамиде у *Држави* – Идеје Добра (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), за коју нешто раније Платон тврди да у свету идеја игра аналогну улогу са Сунцем у појавном свету,²⁸ и које назива „највећим знањем“ (μέγιστον μάθημα).²⁹ Платон такође наводи различите когнитивне способности којима се користимо за

²³ Resp. 509d1-3. Νοητόν, баш као и ὄρατόν су по форми глаголски придеви који означавају могућност извршавања радње. Баш као што ὄρατόν означава да је нешто „видљиво“, тј. доступно чулу вида, тако νοητόν означава оно што је „умљиво“ (тј. доступно уму као највишој когнитивној способности, по аналогији са „разумљиво“). Исто важи и за други пар глаголских придева којим Платон назива ова два домена дија – γνωστόν („спознатљиви“) и δοξαστόν („уверљиви“). У нашој језичкој пракси се, међутим, усталило, да се νοητόν преводи са „умски“ или „умствени“, што је заводљиво, јер имплицира да овај домен дија поседује некакав властити „ум“, што у најмању руку у *Држави* није случај.

²⁴ Resp. 510a5-6.

²⁵ Resp. 509e1-2.

²⁶ Resp. 510b-511a.

²⁷ Resp. 511b2-5.

²⁸ Resp. 507b-509a. Ово је важан мотив коме ћемо се касније вратити. Док су идеје у већини Платонових приказа пасивне и нединамичне, што произилази из њихове савршене и божанске природе, Аналогија са Сунцем имплицира да Идеја Добра није само „рационални услов за разумевање структуре стварности“, већ истовремено и „узрок саме стварности“. Како то каже Платон, „Идеја Добра је оно што сазнатљивом придодaje истину, а сазнајућем даје могућност сазнања“ (τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὼν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι), односно „узрок сазнања, суштине, и истине (αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀληθείας). V. Resp. 508e1-3.

²⁹ Resp. 505a2.

оријентисање у овим различитим доменима и поддоменима бића – домену сенки приличи „нагађање“ (εἰκασία), домену појавних предмета „уверење“ (πίστις), домену математичких предмета „разум“ (διάνοια), а домену идеја – „ум“ (νοῦς).³⁰

У дијалогу *Тимај* Платон нам слика веома сличну структуру стварности, која је такође подељена на два домена – „оно вечито дивајуће“ (τί τὸ ὄν αἰεί), и „оно вечито настајуће“ (τί τὸ γιγνόμενον); прво је доступно „разумном промишљању“ (νοήσει μετὰ λόγου), а друго „неразумном уверавању преко опажања“ (μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν).³¹ Међутим, он убацује у игру још једну компоненту у духу расправе из X књиге *Државе*. Наиме, дожанство које он назива „Занатлијом“, односно „Градитељем“ (ὁ δημιουργός), „гради облик и могућност“ (τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν ἀπεργάζηται) појавне стварности „користећи се овим узорима“ (τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι), а тако да све буде „по нужности лепо“ (καλὸν ἐξ ἀνάγκης).³² Ово збуњујуће место Платон убрзо појашњава – он наглашава да „оно што је у сталном настајању нужно мора настати из некаквог узрока“ (τῷ δ’ αὖ γενομένῳ φαμέν ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι³³), што указује на „творца и оца свега“ (ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντὸς³⁴) који је „посматрао оно вечно“ (τὸ αἰδίον ἔβλεπεν), који је сам добар (ἀγαθός), а због чега је космос који ствара леп (καλός ἐστὶν ὅδε ὁ κόσμος).³⁵ Другим речима лепо уређени космос имао је доброг творца, и захваљујући тој доброты творац је створио свемир као „некакву слику“ (εἰκόνα τινὸς³⁶) посматрајући вечне узор. Статична слика стварности из Подељене линије се динамизује помоћу стваралачке делатности Демијурга, а основна релација између умског и чулног света, односно између идеја и појава, остаје релација подражавања или копирања, коју свесно и намерно успоставља стваралачко дожанство.

Три различита дијалога су нам тако дала три различита увода у учење о идејама. *Федон* нас је до идеја довео *εἰσισημολοшким* путем, трагајући за разумевањем когнитивних способности душе; *Држава* нам је дала један *εἰσички* увод у ово Платоново учење, јер до идеја долазимо трагајући за правичношћу, и на крају налазећи Идеју Добра као жижну тачку целе Платонове онтологије; најзад *Тимај* нам даје један *шеолошки* приступ идејама, где идеје добијамо као аксиом у његовом приказу настанка света. Наравно, ових неколико места – ма колико парадигматска била – не могу да захвате целину проблематике учења о идејама, нити је то на овом месту уопште могуће. Да би се ова проблематика могла отворити, било би неопходно дотаћи се Платонових чувених критичких дијалога, као што су *Парменид* или *Софист*, а за тако нешто овде једноставно нема места.³⁷

³⁰ Resp. 511e.

³¹ Ti. 28a1-3.

³² Ti. 28a4-6.

³³ Ti. 28c2

³⁴ Ti. 28c3.

³⁵ Ti. 29a

³⁶ Tim. 29b1.

³⁷ Cf. Pauline Sabrier, “Parts, Forms, and Participation in the Parmenides and Sophist: A Comparison”, *Études platoniciennes*, Vol. 15 (2019), интернет издање на страници Journals.OpenEdition.org, објављено 1. маја 2019. год.

γ) Да ли су Платонове идеје „сурогат богови“?

Сада када смо се у најопштијим цртама подсетили Платоновог учења о идејама, можемо размотрити неколико начелних питања о односу појма идеје са појмом божанског, и разграничењу улога које у Платоновој филозофији играју идеје и богови. Да бисмо могли да повучемо јасну линију разграничења између филозофовог политеизма и његовог плурализма, потребно је прво узети у обзир тезу да Платонове идеје јесу богови, односно да оне представљају филозофски, редукционистичко-рационалистички *сурогаи* за традиционална божанства, и коначни производ критике религије коју су започели млађи епски песници, а наставили јонски физичари и софисти.³⁸ Теза о „сурогат боговима“ је врло популарна, и може се наћи на мноштву различитих места, код филозофа из различитих школа мишљења.³⁹ Она у великој мери произилази из просветитељске прогресивистичке парадигме, према којој историја филозофије и науке у Антици (баш као и у модерно доба) представља дугорочну борбу за еманципацију од религије, која је себи узимала за право да са ауторитетом откривења нуди једина правоверна тумачења природних појава.

И заиста, ако се сетимо примера са почетка овог истраживања – Ферекидове критике Хесиода,⁴⁰ Ксенофанове огорчене борбе против антропоморфизма богова, инцидента са протеривањем Анаксагоре из Атине јер је тврдио да је „сунце ужарени камен“⁴¹, као и каснијих „атеистичких“ елемената у учењима софиста или атомиста,⁴² они као да иду у прилог овој тези. На први поглед не делује контраинтуитивно претпоставка да Платонове вечни облици представљају „редуковане остатке“ хомеровско-хесиодовских божанстава, који су поред својих славних антропоморфних ликова истовремено опредмећивали велики број природних сила и друштвених процеса (рађање, смрт, хармонија, мудрост, рат, стваралаштво итд.). Није тешко приметити да идеје врше исту функцију као неки од ових богова, а да им притом Платон недвосмислено приписује божанске атрибуте (сетимо се горе наведеног списка из *Федона*⁴³). Не само да неке Платонове идеје деле иста имена као неки традиционални богови (Хармонија, Правда, Умереност и сл.⁴⁴), него постоје места чак и у Платоновим дијалозима где нисмо начисто да ли је реч о божанству, идеји, или физичком принципу. На пример, могло

³⁸ Cf. Rick Benitez, "Plato and the secularisation of Greek theology", *op. cit.*, стр. 301-316.

³⁹ Види Cf. Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973., стр. 84, и Willard Van Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *op. cit.*, стр. 37 ff.

⁴⁰ DK 7B1.

⁴¹ Cf. DK 59A1 (12), такође A18, 80, 86, 86a, 88-89. Наравно, не треба заборавити да је позадина процеса против Анаксагоре, баш као и против Сократа, у суштини била политичке природе, где су религијске конвенције само узете за повод за разрачунавање са противничком политичком струјом. Види горе напомену 53 на стр. 35 овог рада.

⁴² Уп. Демокритове фрагменте DK 68A74 и 80, B41, 191, 199, поготово 234, као и већ помињану Критијину сатирску драму „Сизиф“ (DK 88B25).

⁴³ *Phd.* 80a5-b4.

⁴⁴ Овде је занимљиво приметити да се ова божанства која опредмећују природне силе и појаве пре одговарају средњовековном појму (постварених и претворених у апстрактне именице) универзалија, него стриктно Платоновим идејама. „Правда“ (Δίκη) може бити име богиње или универзалије, али ако говоримо о Платоновој идеји, она би ипак била „оно правично“ (τὸ δίκαιον). Наравно, овде је реч само о терминологији, универзалије и идеје у великој мери представљају исту ствар, и у том контексту ово преклапање са традиционалним божанствима долази јаче до изражаја.

би се поставити питање да ли у Миту о Еру на крају *Државе* *Нужност* (Ἀνάγκη) означава божанство, природни закон, или идеју.⁴⁵ У *Тимају* разликовање постаје још теже.

Повлачење ове линије разграничења између богова и апстрактних појмова није тако лако као што се на први поглед чини, јер и у традиционалном песништву имамо степене у антропоморфности божанстава, у зависности од тога да ли одређени бесмртник оличава и покрива неку црту људског карактера, социјалну појаву, или представља мање и ли више деперсонализовано опредмећење неке од космичких стихија. Слично томе, „редуковани и рационалистички“ однос идеја и појава у Платоновој филозофији не одудара у толикој мери од традиције, и може се са једнаком лакоћом применити на однос богова и смртника у хеленској епици. Релације преко којих Платон интерпретира овај однос, а које смо имали прилике да упознамо горе – μίμησις, μέθεξις, παρούσία, и κοινωνία – са лакоћом су примењиве на однос олимписких богова и смртних хероја. Као што смртници подражавају богове (изазивајући тиме често њихов гнев), они исто тако учествују у њиховим споровима и ратовима, неретко делећи храну и пиће са њима; са друге стране богови често знају да *ἱρισυῖ*вују у смртним људима или другим бићима, износећи пророчанства и управљајући њиховим судбинама. Поготово није тешко направити везу *заједништва* међу њима, које често везују и родбинске, „крвне везе“. Све ово није нужно аргумент против тезе да идеје треба посматрати као „сурогат богове“, али јесте јасна илустрација чињенице да је овај однос знатно комплекснији него што би симплицистичка „прогресивна“ матрица дала да претпоставимо.

δ) Богови као „несводиви остатак“ Платонове дуалистичке онтологије

Све досад речено допушта могућност да Платонове идеје представљају некакав „дериват традиционалне религије“, па самим тим и интерпретацију да се *ἰлурализам* његових идеја може схватити као некакав „редуковани“ *ἰолишеизам*. Сама по себи, та слика није самопротивречна. Проблем настаје када она покуша да се уклопи у шири контекст Платонове мисли – тада веома брзо постаје очигледно да ова теза симплификује и вулгаризује, како грчку религију, тако и саму Платонову филозофију. Није тешко наћи камен спотицања за ову, наизглед елегантну теорију, довољно је поставити питање: које је место, и какав је статус *богова* у учењу о идејама? Јер ако су идеје настале као последица „пречишћавања пантеона“ од антропоморфних, митолошких, и нерационалних елемената – *зашто су богови и даље ту?*

Заиста, богови не само да фигуришу као појмови и чиниоци у Платоновој филозофији, већ по правилу искрсавају на истим местима где се разматра учење о идејама. Притом они по правилу никада не представљају саме идеје, нити некакво њихово опредмећење, већ увек и без изузетка *нешто друго*. И док Платонов однос према идејама, упркос бројним самокритикама и ревизијама, остаје мање-више постојан у погледу њиховог места на онтолошкој лествици, његов однос према

⁴⁵ Resp. 617a-d.

боговима значајно варира, а они искрсавају на различитим местима и у различитим улогама.

Ова Платонова наизгледна недоумица око места богова у његовој онтологији најлакше се уочава када се упореди X књига *Државе* са *Тимајем*. У *Држави*, као што смо већ видели, Платон узгред помиње неодређеног бога као „творца идеја“, односно као „творца истински постојећег кревета“ (κλίνης ποιητής ὄντως οὐσης⁴⁶) наспрам двају копија које стварају занатлија и сликар. Ако се сећамо ових места, видећемо да ово неименовано божанство „израђује“ (ἐργάσασθαι) „јединствени кревет који по природи јесте“ (μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὔσα),⁴⁷ односно „онај јединствени кревет, једини онакав какав заиста јесте“ (οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη).⁴⁸ О мотивацијама овог бога Платон нам не говори много, констатујући узгред тек толико да је он стварао „било вољно, било под утицајем неке нужности“ (εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν).⁴⁹

Филозоф овде очигледно не жели да улази у дигресију, остављајући питање да је настанак идеја ствар свесног хтења и избора (антропоморфног⁵⁰) божанства, или је последица деантропоморфизоване космичке стихије и метафизичког принципа, али у сваком случају добијамо слику *најмање једног* божанства које нам је потребно да бисмо могли да замислимо свет идеја. Наравно, Платон ову једноставну слику додатно компликује и усложњава у Миту о Еру, где на сцену ступа читав низ божанстава, сва листом из традиционалног пантеона, која ништа мање не омогућају постојање ноуменалног дела стварности, са једне стране утолико што омогућају миграцију душа која, као претпоставка, стоји у корену учења о идејама, али и тако што омогућају (и онемогућају) директни контакт људских душа са идејама, од чега зависе њихове касније сазнајне способности.⁵¹

У *Тимају* се ова слика бескрајно компликује. У овом дијалогу не само да имамо Бога – Занатлију (δημιουργός), Оца (πατήρ), Творца (ποιητής), и Састављача (συνιστάς)⁵²

⁴⁶ *Resp.* 597d1.

⁴⁷ *Resp.* 597b3. Скоро идентичну фразу Платон понавља пар редова касније у 597c1-3, наглашавајући да бог није хтео „разрадити више од једног кревета, који сам јесте по природи“ (μὴ πλέον ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην).

⁴⁸ *Resp.* 597c2-3.

⁴⁹ *Resp.* 597c1.

⁵⁰ Руку на срце, Платон нам о богу „креветотворцу“ не говори довољно да бисмо га могли окарактерисати као „антропоморфног“, јер „стварање идеја кревета“ свакако није делатност која наликује на наше представе о столарском занату, али је упркос томе тешко отети се представи овог бога као човека који саставља „идеални кревет“ од „идеалних дасака“ и „идеалних ексера“. Чак и ако претпоставимо да је „стварање кревета по себи“ искључиво интелектуална активност, слика коју замишљамо асоцира на Зевса кога Хефест удара чекићем у главу, да ви из ње искочила богиња Атина. Види чланак *Hephaestus* у интернет енциклопедији грчке митологије на страници Theoi.com, приступљено у августу 2021. год..

⁵¹ Овде пре свега мислимо на три Суђаје које одређују судбину смртним душама, али које истовремено потврђују да људска судбина није детерминисана у јаком смислу те речи. Али поред њих, ту је мноштво других имена из традиционалне митологије, попут божанских река и језера, мноштво неименованих богова који душе спроводе кроз овај постхумни крајолик, дају им инструкције, и који кажњавају оне најокорелије злочинце бацајући их у Тартар (још једно име из традиционалне религије), као и војска демона која прати и чува душе након њиховог рођења. *V. Resp.* 614b-621d.

⁵² *Ti.* 27a5, 28c2-3, и 29e1.

– који ствара свемир по узору на идеје као парадигме, него је и сам тај свемир створен као „живо биће са душом и умом“ (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον⁵³), „савршено живо биће од савршених делова“ (ζῶον τέλειον ἐκ τελέων⁵⁴), односно „и сам као блажен бог“ (εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν⁵⁵). То није све, Платон овако устројени свемир назива „образом вечних догова“ (τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα⁵⁶) наглашавајући да његов узор (τὸ παράδειγμα) било „Вечно Живо Биће“ (ζῶον αἰδίον ὄν),⁵⁷ што отвара још један, или можда чак још два домена постојања догова (у зависности од тога како тумачимо оно ἄγαλμα), од којих је један дожанство које је послужило као узор Демијургу да створи Свемир као ново дожанство, а други је домен више различитих догова којима су свемир, или његови делови, на различите начине „посвећени“. Али ту још увек није крај, Платон даље наводи да су у оквиру овог дожанског свемира *небеска шела* (Сунце, Месец, планете) „порођена као жива бића везана за тела одушевљеним везама“ (δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῶα ἐγεννήθη⁵⁸), и он их мало касније назива „небеским родом догова“ (οὐράνιον θεῶν γένος), наглашавајући да је творца „овај вид догова у највећој мери израдио од ватре“ (τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο).⁵⁹ Најзад, Платон у овај договима већ претрпани свемир ставља и „остала дожанства“ (τῶν ἄλλων δαμόνων), о чијем настанку, ако што смо већ видели, можемо да „верујемо онима који су пре зборили о томе“ (πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν), који су „према сопственим речима и сами њихови потомци“ (ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν),

⁵³ *Ti.* 30b6-c1. Дословно „живо биће одушевљено и уразумљено“ односно „продуховљено и проумљено“, дословно „у-душено“ и „у-умљено“.

⁵⁴ *Ti.* 32d1.

⁵⁵ *Ti.* 34b6. Овде се поводимо за Ђурићевом праксом да εὐδαίμονία („доброусудност“, „благословеност“) преводи као „блаженство“, како би је разликовао од „среће“ (εὐτυχία). Док прво представља „срећу“ која је плод врлине и добрих дела (енгл. *happiness*, рус. *счастъе*, фр. *bonheur*), друго значи „срећу“ као последицу срећног сплета околности и случајности (енгл. *luck*, рус. *угача*, фр. *chance*). Вреди приметити да оба појма у суштини подразумевају неку врсту дожанског усуда, и сасвим могуће да изворно нису имали разлике у значењу, али у класичном хеленском језику већ затичемо дистинкција између „усуда“ као δαίμων, који подразумева дожанство које се у своје досуђивању судбине руководи некаквим начелима, и усуда као τυχή, слепог принципа неуређености, који судбину додељује насумично. Cf. Милош Н. Ђурић, „Блаженство“, *Историја хеленске еџике*, *op. cit.*, стр. 259, као и Роберт Гревс, „Тиха и Немесида“, *Грчки миџови*, *op. cit.*, стр. 107-108.

⁵⁶ *Ti.* 37c3-4. Коментаторе и преводиоце овде збуњује израз ἄγαλμα, који дословно значи „кип“, „статуа“, а који се може превести и као „споменик“, и као „светилиште“, и као „посвећени заветни поклон“, али и као „образ“ и „слика“. Забуна долази због грчке религијске праксе, веома блиске православном поимању иконе, према којој је кип или споменик који представља неко дожанство истовремено његов „лик“ и „образ“, али и магијски предмет његовог физичког присуства и његово овоземаљско оприсућење. Стога се ἄγαλμα у овој Платоновој фрази може схватити и као „светилиште“ у коме су бесмртни богови *ἵρисуџни*, и као *образ* који бесмртне богове *ἵредсџавља* (аналогија са μέθεξις и μίμησις, и Платоновим односом идеја и појава одмах пада на памет). Наравно, Платон је по свој прилици у виду имао *оба ова смисла* када је изабрао баш овај израз. Cf. James Vigus, „The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy“, *Platonic Coleridge*, MHRA, Cambridge, 2009, стр. 71.

⁵⁷ *Ti.* 37d1.

⁵⁸ *Ti.* 38e4. Овде ἐμψύχοις преводимо помало поетски као „одушевљена“ како бисмо сачували оригиналну структуру израза; то у ствари значи „у-душено“, односно „обдарено душом“. Види напомену 6 на стр. 24 овог рада.

⁵⁹ *Ti.* 39e6-40a4. Овде видимо још један традиционални рефлекс Платонове мисли, који настоји да помири савремена научна сазнања о небеским телима са традицијом која их представља као богове. Одроз тога видимо и код Аристотела, који је такође сматрао да су небеска тела вечна и непропадљива. Cf. Arist. *Metaph.* 1073a16-b33.

и који „свакако своје претке познају“ (σαφῶς δὲ πού τοὺς γὰρ αὐτῶν προϋόνους εἰδόντι).⁶⁰ Другим речима, овде смо – на ужас Вилијама Окама – набројали чак *five* различитих врста богова: (1) „вечно, непропадљиво, и умом обдарено живо биће“ које је узор за све што постоји, (2) Демијурга који је „отац, творац, и састављач“ свемира као уређеног јединства две врсте бића, (3) сам свемир, „обдарен душом и телом као један блажени бог“, (4) небеска тела као „вечна жива бића обдарена душом и телом“, и најзад (5) богове песника у свој својој митолошкој шароликости.

Другим речима, ако је учење о идејама заиста некакав „плод рационалне редукције олимпског пантеона“, у Платоновим дијалозима наилазимо на изненађујуће много богова, а у *Тимају* на *толико* много њих, да је свака претпоставка да их је Платон „трансформисао у идеје“ потпуно беспредметна. Штавише, ово мноштво богова непрекидно ступа у различите врсте интеракција са мноштвом идеја, али у тим интеракцијама увек задржава јасну представу о томе да је реч о онтолошки различитим ентитетима. Он нам тако поручује да богови „живе међу идејама“, да „стварају по узорима на идеје“, у X књизи *Државе* чак стварају саме идеје, док комплексна теологија *Тимаја* допушта и могућност да су идеје *садржане* у уму божанства који је „вечни и умни праузор свемира“. На сличну компликацију наилазимо када покушавамо да разумемо однос различитих кандидата за „врховног Бога“ са Платоновом највишом идејом Добра. Како Демијург у *Тимају*, тако и „бог-креветотворац“ у X књизи „стварају у складу са идејом Добра“, али у случају Демијурга Платон не пропушта да нагласи да је и *сам Демијурџ добар*, односно да је добро и „Вечно Живо Биће“ које он копира.

Када разматрамо ова различита места у Платоновим дијалозима, није тешко уочити да између идеја и богова постоје уочљиве метафизичке разлике. Ове разлике би се најкраће могле формулисати као разлика између статичности и динамичности: док идеје у својој вечности, непромењивости, и неделатности подсећају на Парменидово Биће, богови су по правилу динамички принципи који делују у свим доменама стварности. Док идеје не утичу непосредно на појавну стварност, богови су делатни у њој – и као ствараоци, и као стараоци, и као посредници, и као управљачи (сетимо се демона који се додељују појединачним људима да брину о њима у *Држави* и *Законима*⁶¹). Лако се стиче утисак да богови представљају некакву „трећу врсту бића“ – која подједнако припада и ноуменалној и феноменалној стварности, и који се између ова два домена бића са лакоћом крећу. Притом постоји снажан утисак да они у Платоновој онтологији не постоје *случајно*, већ су јој *неојходни* и *незаменеиви*.⁶² У најмању руку, стоји закључак да, ако идеје заиста представљају некакву „научну редукцију традиционалних божанстава“, онда богови остају као некакав „несводиви остатак“ те редукције. А када узмемо у

⁶⁰ *Ti.* 40d4-e3. У наставку Платон без икакве ироније (и у потпуно различитом тону него у X књизи *Државе*) говори да је „немогуће деци богова не веровати“ (ἀδύνατον οὖν θεῶν πασιῖν ἀπιστεῖν), „чак и када говоре без вероватних и нужних доказа“ (ἀνευ τε εἰκότων καὶ ἀναγκαιῶν ἀποδείξεων λέγουσιν). Види горе поглавље VI, стр. 71-77 овог рада.

⁶¹ *Resp.* 620d, *Lg.* 713e, 906a2-b2.

⁶² Овде је занимљива тема за размишљање у којој мери би се богови могли посматрати као органско решење за Аристотелов парадокс „Трећег човека“, који проналазимо и у Платоновом дијалогу *Парменид*.

обзир комплексну слику коју нам Платон даје у *Тимају*, утисак је да је тај „остатак“ толико велики, да цела редукција пада у воду.

ε) Да ли је уопште могућа „идеја бога“?

У настојању да одредимо однос између Платоновог плурализма и његовог политеизма до сада смо успели да разграничимо домен богова и домен идеја, и да установимо да они задржавају извесни међусобни однос. Као што смо видели, нека места у Атињаниновим дијалозима могу се интерпретирати као да у су богови метафизички надређени и каузално претходе идејама, мада је најчешће случај да су идеје у свом постојању независне од богова и њиховог деловања. Ако изузмемо X књигу *Државе* и помало натегнуте интерпретације *Тимаја*, утисак је да су идеје увек парадигме за стварање појавног света, а никада предмет стварања. Ово је чак и логички немогуће, будући да су идеје по дефиницији „вечне и ненастале“. Поставља се, међутим, друго питање – *да ли идеје моју бићу надређене бојовима*, и ако је одговор на то питање потврдан, каква би била природа те надређености?

Ово питање може бити постављено на метафизичком плану, као питање о томе да ли идеје у онтолошком смислу претходе бојовима, или богови претходе идејама. Али будући да је домен идеја и богова, према Платоновом инсистирању, ноуменални, умски домен, то значи да се ово питање истовремено преноси на чисто логички план, а самим тим постаје питање о „могућности идеје бога“. У питању је озбиљна главоломка, која отвара читаву плејаду схоластичких проблема и импликација. У дијалозима *Парменид* и *Софист* Платон разматра мноштво неинтуитивних, нелогичних, и парадоксалних импликација теорије идеја, и неке од ових парадокса – као што су идеје о негативним појмовима и могућност лажи⁶³ – у одређеној мери и решава. Међутим, он нигде не поставља питање да је уопште могућа „идеја бога“ на начин на који је могућа „идеја човека“, или „идеја живог бића“. У *Пармениду* Платон веома брзо отвара питање да ли из појма идеје произилази да су оне доступне само божјем сазнању, а не и људском,⁶⁴ али нигде не отвара парадокс „идеје бога“, која на први поглед не звучи самопротивречно, али која би, ако би се допустила, као импликацију имала метафизичко произилажење богова из идеја, што не само да Платон очигледно не жели да каже, већ то у великој мери поткопава његов појам идеје која, како смо видели, *није бој*, и самим тим не може ни да буде „творац“ нити „родитељ богова“. Са друге стране, замисао да су богови као такви *койције нечеја* начелно делује контраинтуитивно, ако не чак и самопротивречно.

Одговор на ова незгодна питања није једнозначан, и зависи од конкретног варијанте Платонове онтологије коју имамо у виду. У контексту, рецимо, схеме из Подељене линије богови се експлицитно не помињу, али није их тешко сврстати у онај део стварности који Платон назива τὸ νοητόν.⁶⁵ Ако богови постоје у том свету, а нису идеје, остаје могућност да су они нешто налик на она „начела до којих се долази из хипотеза“, налик на геометријске и математичке ентитете. Заиста, на

⁶³ Cf. *Soph.* 236d-259d.

⁶⁴ *Parm.* 134c-e.

⁶⁵ *Resp.* 510b-e.

први поглед се могу повући паралеле – као што су за доказивање математичких принципа неопходне претпоставке у облику цртежа и геометријских облика, тј. „коначних и несавршених копија“, тако се може сматрати да је и за поимање и доказивање богова као начела неопходно кренути од њихових „несавршених копија“ у епском и религијском песништву. Истовремено, сличност између богова и математичких принципа јесте у томе што и једни, и други, упркос томе што су савршени, *ἰοσιῶје* и у *ἰοјавној сῖварносῖи*, односно у одређеном смислу се инстанцирају на њу.⁶⁶

Али ако је то случај са математичким принципима, шта ћемо са принципима физике и метафизике који такође постоје и делују у оба домена, који такође потичу из традиционалног пантеона, а код Платона неретко фигуришу и у једном, и у другом смислу? Реч је о принципима као што су Хармонија, Нужност, Узрочност, Судбина, Природа, који једнако имају своје теолошке и метафизичке инстанце, и који су у једнаком смислу *делайни* у „оба вида бића“, како их Платон назива.⁶⁷ Могу ли се ови принципи – који несумњиво имају умску, односно ноуменалну природу, „упаковати“ у „математичке предмете“ и домен *δίαινοια*, или они постоје у Платоновој онтологији на неки други начин?

Сличан проблем настаје када размислимо о представама „доброг Бога“ и „идеје Доброг“, од којих је први врховни принцип у *Тимају*, а други у *Држави*. Баш као што нам Платон недвосмислено тврди да се стварањем свемира копира некаква божанска природа, па самим тим божанство (али које – Бог-Демијург, или Бог-Вечно Живо Биће?) служи као парадигма у истом смислу као и идеје,⁶⁸ тако нам преко своје Аналогије са сунцем наизглед саопштава да Добро није просто пасивни „врх пирамиде“ у његовој онтологији, већ да у извесном, макар и чисто ноуменалном смислу, „ствара могућност постојања свега што јесте“.⁶⁹ Без икакве сумње, овај „трансцендентални“ положај Добра у *Држави* може се интерпретирати тако да искључује деловање саме идеје, али таква интерпретација отвара била би више питања него што би решавала. *Шта* је онда то што пасивну могућност Доброг претаче у актуално добро света идеја, и појавно добро феноменалног света? И зар не би о онда та сила у свом достојанству превазилазила само Добро? У поређењу са тиме, деификација Идеје Доброг делује као кудикамо једноставније решење – Добро у *Држави* и иначе оставља утисак божанства, и у том смислу више наликује на Нужност из Мита о Еру него на конвенционално Платоново виђење идеје. У том смислу претакање деперсонализоване Идеје Добра у Доброг Бога-Демијурга, или Добро Вечито Живо Биће делује као логичан и закономеран корак у аргументацији који избегава многе компликације.

Са друге стране, у *Тимају* такође имамо читав низ различитих божанстава која је *јесу сῖворена*, и чији се „Отац и Творац“ током стварања руководио вечним узорима

⁶⁶ *Ibid.*

⁶⁷ Види Овде још једном вреди поменути да овако схваћени принципи одговарају ономе што се у каснијој средњовековној традицији називало *универзалијама*, али у строгом смислу не потпада под Платонов појам *идеје*. Види горе напомену 44 на стр. 155 овог рада.

⁶⁸ *Ti.* 37d1.

⁶⁹ *Resp.* 507c-509b.

у које је имао непосредан увид. Међу те узоре спада и деификована – савршено лепа и савршено добра – целина Вечно Живог Бића. На тај начин нас питање о „идеји бога“ одмах баца у само средиште теме овог истраживања – у *ӣӣша̄ње односа йолӣшеизма и моно̄шеизма у Пла̄тоновој филозофији*. И одмах видимо један, једноставан одговор на ову дилему – божанства која одговарају традиционалном хеленском филозофском плурализму и религијском политеизму, као што су небеска тела, природне појаве, и „богови песника“, без већег интелектуалног напора могу бити логички и онтолошки подведени под идеје-парадигме. Проблем настаје када се постави питање идеје Бога-Творца, односно Бога-Праузора. Њихов однос са идејама није потпуно јасан, али као један од аргумената у том односу одмах искрсава неопходност да овакво једно божанство, баш као било који други појединачни праузор, *мора бӣши јединс̄ивено*.

ζ) Богови и свет идеја – становници, творци, посредници, поседници?

Након свега реченог, очигледно је да за Платоново учење о идејама богови остају проблем и апорија, те да однос идеја и богова за Платона у великој мери остаје отворен. Богове можемо тумачити на различите начине – као *с̄ӣановнике* Света идеја, као његове *ш̄ворце*, као умствене и невидљиве *йосреднике* између различитих домена стварности, односно као неодређене *йоседнике* домена идеја.⁷⁰ За сваку од ових интерпретација постоје одржива поткрепљења у текстовима. За идеју о боговима као „становницима“ имамо доста потврде у есхатолошким митовима, попут оних у *Федону*, *Федру*, или *Држави*,⁷¹ идеју о „творцима“ можемо са доста основа извести из аномалне, али веома јасне слике о „богу-креветотворцу“ из *X* књиге *Државе*.⁷²

Трећа парадигма о „посредницима“ је интелектуално нарочито занимљива, јер у троструком смислу *динамизују* учење о идејама: богови, наиме истовремено (1) опредмеђују динамичке процесе и принципе, физичке и метафизичке законе из ноуменалног света *унӯшар* феноменалног света, (2) динамизују однос идеја и појавног света (у најмању руку кроз управљање процесом миграције душа и њихове успутне спознаје идеја), али и (3) опредмеђују ове динамичке, физичке, односно метафизичке принципе у *самом Све̄ӣу идеја*. Они представљају *йрисус̄иво* (παρουσία) вечног света у појавном, успостављају могућност копирања (μίμησις) идеја у појавама и учествовања (μέθεξις) у идејама, и обезбеђују појмовно и метафизичког *заједниш̄иво* (κοινωνία) између ова два непомирљиво различита домена стварности. Ове интерпретације уопште нису натегнуте, и практично их експлицитно износи сам Платон у *Тимају*, али и на другим местима.

Имамо, најзад, и занимљиву могућност која се може извести из неколико нејасних места у *Тимају*, према којој су богови, како смо рекли, „поседници“ идеја и владари

⁷⁰ Занимљиво је да свакој од ових замишљених „улога“ богова у теорији идеја одговара по аналогiji један од начина на које се саме идеје односе према појавама – „становану“ одговара παρουσία, „стварању“ μίμησις, посредовању κοινωνία, а „поседовању“ (чак и у етимолошком смислу) – μέθεξις. Ове аналогije су, наравно, провизорне, и могу се интерпретирати и на алтернативне начине, али су индикативне у погледу онтолошког статуса богова, имплицирајући могућност да се богови схвате како некакав „трећи домен бића“.

⁷¹ Cf. *Phd.* 107c-115a, *Phdr.* 247c-256e, *Resp.* 614b-621d.

⁷² *Resp.* 596b-598c.

ноуменалног домена стварности. Ова интерпретација не искључује могућност да су идеје, додуше, ненастале и нестворене, али у логичком и онтолошком смислу субординиране појму божанства, и као такве – *geo* Вечно Живог Бића које, како смо видели, са доста основа може бити схваћено као Бог. Будући да је ова „врста бића“ у каснијим интерпретацијама *Тимаја* у више наврата бивала изједначена са божанским Умом, одатле је било само неколико корака до позноантичке и средњевековне представе о идејама као „појмовима у Уму Бога“.⁷³

Оно што са сигурношћу можемо рећи већ на основу овога што смо до сада прочитали и размотрили јесте да богови по својој природи и достојанству обитавају у умственом свету, али да исто тако *делују* и у појавном свету. У вечном и непромењивом домену *νοητόν* они су фактор промене и кретања, у ефемерном и вечито промењивом домену *ὄρατόν* они су фактор вечности и неумитности. Каква је природа овог односа, и које је место богова у њему предмет је нашег даљег истраживања. Али оно што је већ сада очигледно јесте да су богови ипак „нешто друго“ у односу на идеје и не могу се никако на њих свести, колико год оне саме имале недвосмислено „божанску“ природу. Исто тако, чини се да богови никако нису „украш“ и „сувишни данак традицији“ у Платоновој онтологији, они су у његовом свету *неοἰχονοί* до те мере, да свет не би могао да постоји без њих. Ово важи у најјачем смислу у коме се то може рећи у оквирима Платонове филозофије – *саме идеје* не могу да обављају своју функцију без *бар некакве* помоћи богова схваћених у веома традиционалном смислу. Наравно, важи и оно друго – Платоново поимање богова свакако не можемо разумети без претходног разумевања његовог учења о идејама.

XIII. „Канонски“ пантеон у Платоновим раним и средњим дијалозима

α) „Богови песника“ – канонска, ревидирана, и реформисана варијанта

Када смо у претходном поглављу помињали различите богове у дијалогу *Тимај*, видели смо да их можемо наћи у различитим врстама и категоријама, и на различитим местима на онтолошкој лествици. Ово богатство врста и улога богова у *Тимају* само пресликава ситуацију из великог броја других дијалога, где богове можемо наћи на најразличитијим местима, и контекстима. Али оно што је заједничко за практично све њих јесте да у свима у мањој или већој мери фигуришу тзв. „богови песника“, које је Платон у *Тимају* издвојио у посебан домен, и за које је у мањој или већој мери прихватио ауторитете свештеника и песника. Притом не треба заборавити да Платон говори и пише као „образован и религиозан Хелен“, па се самим тим и он и ликови у његовим дијалозима према боговима односе онако како то налажу одгој и педагошке традиције њиховог времена, и онако како је то уобичајено у његовом друштву. Уосталом, не треба заборавити оно о чему је већ било много речи – да Платон ни у једном тренутку не одустаје од става да држава

⁷³ Cf. Ilaria L. E. Ramelli, “Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism”, *Vigiliae Christianae*, Vol. 63, No. 3 (2009), стр. 217-263

треба да води бригу о религијским ритуалима и побожности својих грађана, и њихове елементе никако не треба да препушта случају.

Ова широка распрострањеност традиционалних „богова песника“ из олимпског пантеона у комбинацији са минималним изменама на њиховим ликовима и култовима у Платоновој филозофији чини их идеалним за почетак разматрања Платоновог политеизма. Они су управо онај елемент Платонове религије који се најмање мењао у односу на традицију, а будући да су присутни у практично сваком дијалогу, они представљају најбољи могући увод у Атињанинов филозофски однос према боговима и религији уопште. Јер, на крају крајева, у коренима Платоновог политеизма и даље лежи *хеленски њолиџеизам*, према коме се он, упркос „древном расколу“ (παλαιὰ διαφορά) између филозофије и песништва,¹ односи са поштовањем, уважавањем, а понекад чак и наглашеном побожношћу.

Ови „канонски“ богови су „готови уметнути“ у Платонову филозофију, и на њих се он најчешће позива као на саморазумљиву и општеприхваћену датост, као што су природне појаве или друштвене норме. Платон говори о Ахилу, Одисеју, или Едипу на начин на који наша цивилизација говори о цару Давиду, Јову, или Светом Ђорђу, он помиње Зевса, Афродиту, или Аполона на начин на који ми говоримо о Богородици, Христу, или Светом Духу: чак и када према њима имамо одређену задршку као према елементима библијске и хришћанске *миџологије*, то је увек у већој мери *озбиљно* (σπουδαίως) него када се позивамо на ликове из бајки, књижевне, или филмске фантастике.

β) *Еуџидем* – узредни поглед на атинске религијске обичаје

Упечатљив пример имамо у драмски веома занимљивом дијалогу *Еуџидем*, који се налази негде на граници између дијалога раног и средњег периода.² Пред крај овог дијалога у коме Сократ прилично спектакуларно укршта копља са двојцом софиста-еристичара – Еутидемом и Дионисодором – Платон нам даје да бацимо један узредан поглед на религијске праксе и обичаје Атињана, као и њихов однос према боговима уопште. У још једном у серији софистичких вербалних надмудривања, Дионисодор поставља питање Сократу да ли код куће има „свог прародитељског Зевса“ (σοὶ Ζεὺς πατρῷος),³ настојећи да га уплете у *quaternio terminorum* везан за присвојну заменицу „свој“ (σός, σή, σόν), док се Сократ опире одвлачећи расправу на терен културе и религијских обичаја. Сократ тако појашњава да Атињани, као Јонци, не сматрају Зевса, већ Аполона својим „прародитељским богом“ (Ἀπόλλων πατρῷος), док Зевса славе као „кућног“

¹ Види горе поглавље VI на стр. 62-87 овог рада.

² Различити аутори стављају *Еуџидем* на различита места у хронологији његових дијалога, али се углавном слажу да се налази негде на прелазном периоду између раних и средњих дијалога, о чему сведочи постављање низа питања која се тичу теорије идеја, али уз одсуство експлицитне терминологије која карактерише средње дијалоге. Уп. сегмент “Euthydemus” у Paul Woodruff, “Plato’s Shorter Ethical Works”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 11. децембра 2020. год.

³ *Euthyd.* 302b3-c1. Из контекста је јасно да Дионисидор овде пита за „прародитељског бога“ на начин на који се код Срба пита за породичног свеца, односно за крсну славу. Он ово даље објашњава тако што појашњава да се то односи на „Сократове“ (σού) „прародитељске богове, светиње, и добре и лепе ствари“, тј. он, савременим речником изједначава „имање свеца“ са „држањем његове иконе“ у кући, односно, у датом контексту, са присуством одговарајућих кућних идола и жртвеника.

(ἔρκειος) и „племенског“ (φράτριος), а Атину као „племенску богињу“ (Ἀθηναία φράτρια),⁴ наглашавајући да он лично у свом дому има „и жртвенике, и светиње, како кућне, тако прародитељске, и остале исто онако као и сви други Атињани“ (καὶ βωμοὶ καὶ ἱερὰ οἰκεῖα καὶ πατρῶα καὶ τὰ ἄλλα ὅσα περ τοῖς ἄλλοις Ἀθηναίοις τῶν τοιοῦτων⁵). На питање да ли су „све то његови богови“ (καὶ οὗτοι σοὶ θεοὶ), Сократ одговара: „прародитељи и господари“ (πρόγονοι καὶ δεσπότες).⁶ А када Дионисодор затим изокреће његове речи тако да испадне да су богови „исто што и стока за продају“, Платон упечатљиво слика шокиране реакције присутних Атињана, како самог Сократа, који за себе тврди да је био „пренеражен“ (πληγείς) и „без речи“ (ἄφωνος) након овог софистичког излагања, тако и угледног Атињанина Ктесипа, који узвикује „о, Посејдоне, страшних ли речи!“ (ὦ Ποσειδὼν δεινῶν λόγῳ).⁷

Из начина на који Платон слика овај дијалог јасно је да реакције Сократа, Ктесипа, и других Атињана који нису „навијачи“ двојице софиста у великој мери представљају иронију, али да у њима има и искрене згађености над оваквом игром појмовима, која, између осталог, у циљу реторичког надгорњавања ниподаштава религијске светиње. Штавише, Платон вероватно није случајно изабрао баш ову игру појмова за финале „демонстрације силе“ Еутидема и Дионисодора, рачунајући да помоћу ње на пластичан начин може да илуструје неприхватљивост софистичког релативизма. Истовремено, ова сцена нам даје интиман поглед на Сократа и његове саговорнике, које обично замишљамо како расправљају о апстрактним и филозофским питањима, али не и како приносе жртву „кућном Зевсу“ са члановима свог домаћинства. У најмању руку, познатије сцене када Сократ додацује пријатељима да „Асклепију дугујемо петла“ (τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἄλεκτρούνα⁸), односно када одлази у Пиреј „да се помоли богињи“ (προσευξόμενός τε τῇ θεῶ⁹), добијају додатни контекст. Истовремено, елементи државне контроле над елементима религије и култа којима смо се бавили показују се као више од макијавелистичке потребе за контролом система веровања и убеђења становништва, то јест као Платонова истинска, конзервативна потреба за очувањем религијских норми и традиција друштва.

Примера овог „узгредног“ позивање на богове безмало има колико има и Платонових дијалога, али за потребе овог истраживања ова места су најмање релевантна. Што се њих тиче, довољно је констатовати да она постоје у свим

⁴ *Euthyd.* 302c5-d2.

⁵ *Euthyd.* 302c2-4.

⁶ *Euthyd.* 302d4-5. Овде се πρόγονοι може превести и као „преци“, и као „прародитељи“, али и као „творци“ — будући да су Атињани, као и већина Грка, себе сматрали потомцима митолошких хероја, па самим тим и богова. Исто тако, δεσπότες („деспоти“) се овде може превести и као „господари“ и као „домаћини“, односно као „главе домаћинства“. Било како било, Сократов одговор је веома традиционалан и побожан.

⁷ *Euthyd.* 303a.

⁸ *Phd.* 118a5. Као што је познато, ово су Сократове последње речи, и њима он подстиче пријатеље да принесу традиционалну жртву богу медицине и исцелења која се приноси када неко преболи болест. У овој сцени Сократ не само да симболички поручује следбеницима да смрт гледа као „избављење“ и „оздрављење“, већ и да његово животно трагање за врлином није никада излазило из оквира традиционалне побожности.

⁹ *Resp.* 327a1-2. Ово је прва реченица и увод у *Државу*, у којој се Сократ и Глаукон враћају са приношења жртава на јавној светковини.

дијалозима из свих периода Платоновог стваралаштва, што сведочи о томе да се Платон уз све своје филозофске узлете никада није удаљио од, условно говорећи, „канонске“ религије свога града и своје цивилизације. За нас ће кудикамо занимљивија бити она места на којим Платон, чак и у приказивању „канонских богова“ почиње да „одступа од канона“, и да прави отклон у односу на традицију. Као што ћемо видети, ова одступања могу се пронаћи већ у раним дијалозима, док у дијалозима средњег периода већ наилазимо на „ревидиране“ митове и учења о боговима. Ове „ревизије“ и „отклони“ не морају нужно бити плод Платоновог филозофског промишљања традиције, често су они само изразе преференције једне традиције у односу на другу.

Видели смо већ у којој мери се Платон приклања орфичком погледу на свет у односу на традиционалну „аполонијску“ религију, а може се пронаћи и мноштво места где се Платон позива на сведочанства одређених песника које уважава као на нарочито продуховљена и луцидна у поређењу са савременицима.¹⁰ Веома често он одређене религијске митове пробира из читавог сплета сличних, како би се најбоље уклопили у његову властиту филозофску поенту. Међутим, што се више приближавамо Платоновим позним дијалозима, то ови „ревидирани“ богови песника у већој мери уступају своје место *реформисаним* боговима – божанствима са познатим именима и религијским функцијама, и даље заснованим и укорењеним у традиционалним представама и веровањима, али прилагођених све комплекснијој Платоновој онтологији и метафизици. Наравно, не треба падати у замку и изједначавати „канонска“ појављивања богова са раним, „ревидирана“ са средњим, а „реформисана“ са позним Платоновим дијалозима, колико год то деловало елегантно. Платонове „ревизије“ почињу већ у раним дијалозима, баш као што „канонске“ улоге традиционалних богова проналазимо и у позним дијалозима. Било како било, управо ће ове „ревизије“ и „реформе“ Хеленских богова бити нарочито занимљиве за ово истраживање, и њима ћемо се посветити у наредним поглављима.

γ) *Teaī*: како Платон разуме „Сократовог демона“

Када говоримо о почецима Платоновог „филозофског отклона“ од религијских традиција, занимљиви примери могу се наћи у три дијалога – *Teaī* (расправа о могућностима подучавања мудрости), *Алкидијад друџи* (расправа о способности људи да процене шта је добро за њих), и *Краџил* (расправа о значењу речи). Иако су дијалози веома занимљиви сами по себи, нас ће занимати она места која показују традиционална хеленска божанства у извесној мери „истргнута из контекста“, „коригована“, односно „ревидирана“ у односу на поетску традицију, како би се уклопили у Платонов филозофски поглед на свет. Ови дијалози су нарочито битни јер спадају у део Платоновог филозофског корпуса пре него што је филозоф развио своје учење о идејама.¹¹ У том смислу може се рећи да Платоново постепено

¹⁰ Ову улогу често игра Хомер, али Платон такође често са нарочитим симпатијама цитира и Пиндара, Симонида, Еурипида.

¹¹ Док *Teaī* и *Алкидијад друџи* недвосмислено спадају у ране дијалоге, *Краџил*, попут *Еуџигема*, спада у тзв. „прелазне дијалоге“ – који већ одступају од биографско-доксографских приказа Сократове мисли, али још увек не залазе у теорију идеја у јаком смислу. Сам *Краџил* представља један од првих дијалога у којима се у техничком смислу појављује појам „идеје“, али то је још далеко од

одступање од традиционалног погледа на свет и потреба за развојем властите филозофске онтологије и терминологије истовремено изискују и одређене интервенције над његовим поимањем богова; што се његова слика света буде радикалније мењала, то ће се више мењати и место и улога богова у њој. Ови дијалози, међутим, представљају тек прве, стидљиве кораке у том смеру.

Природан почетак за ово разматрање је Платонов приказ познатог „демона“ (τὸ δαίμονιον), који је Сократа, према његовим сопственим речима, спречавао да чини одређене поступке.¹² „Демон“ је израз који смо ми навикли да користимо када говоримо о овом мистериозном помагачу, иако је избор овог израза унеколико незграпан и непрецизан. Реч „демон“ је изведена од грчког ὁ δαίμων, а она може да значи много штошта – просто неодређено „божанство“, „нижег бога“, тј. „демона“, али такође демонско биће које људима одређује њихову судбину, „усуд“.¹³ Међутим, Платон за овог Сократовог божанског саветника и помагача никада не користи израз δαίμων, већ искључиво τὸ δαίμονιον, који има нешто ограниченије значење неодређене божанске силе или нижег божанског бића.¹⁴ Помен о Сократовом демону искрсава у низу Платонових дијалога, и Сократ га тамо, поред τὸ δαίμονιον,¹⁵ назива „(божански и уобичајени) знак“ (τὸ δαίμονιον τε καὶ τὸ εἰωθὸς σημεῖον¹⁶), „глас“ (φωνή¹⁷), и чак на пар места „бог“ (θεός),¹⁸ али о њему најдеталније говори у раном дијалогу *Teaī*, у коме се могу наћи све ове различите фразе.¹⁹

У *Teaī*у Сократ разговара са сином свог пријатеља и угледног Атињанина Демодока, који тражи од оца да плати за његово образовање код неког од софиста. Сократ у свом добро познатом духу и користећи се уобичајеним аргументима испитује „каква је то мудрост“ коју млади Теаг хоће да научи, али његово играње

комплексних онтолошких структура из *Државе* или *Федона*. Cf. Ирина Деретић, „У лавиринтима Крајшила“, *Како именовати биће*, „Филип Вишњић“, Београд, 2001., напомена бр. 3 на стр. 15-16.

¹² Cf. Ирина Деретић, „Сократов дајмонион и смрт“, *Смрт и бесмртност у Платоновј филозофији*, Феникс Либрис – Невен, Београд, 2020., стр. 42-57.

¹³ Сетимо се душа смртника које у Миту о Еру под надзором мојре Лакесе „бирају свој усуд“ (δαίμονα αἰρήσεσθε, *Resp.* 617d4-e3), или познате Хераклитове изреке „ћуд је човеку усуд“ (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, DK 22B119). Уп. чланак δαίμων у *ЛСЦ* лексикону.

¹⁴ Уп. чланак δαίμονιον у *ЛСЦ* лексикону. Може се приметити да се и у речничким референцама највећи број примера где се τὸ δαίμονιον односи на „демона“, тј. на персонализовано божанство, односи управо на текстове који реферирају на Сократовог пратиоца, тј. на Платонове дијалоге и Ксенофонтове *Успомене о Сократу* (*Хеп. Мет.* 1.1.2.). Такође треба имати на уму да је, ако је веровати Платону, пред судом Сократ оптужен управо да „уводи нека друга демонска бића“ (ἕτερα δὲ δαίμονια καινά). У даљем тексту *Одбране* Сократ наизменично користи изразе τὰ δαίμονια и δαίμονες, што је вероватно најјачи аргумент у прилог српске преводилачке праксе.

¹⁵ *Ap.* 31c6-d1, 40a, *Phdr.* 242b6, *Th.* 151a, *Eutyph.* 3b.

¹⁶ *Phdr.* 40b, такође *Ap.* 40a-d (τοῦ θεοῦ σημεῖον, μοι τὸ εἰωθὸς σημεῖον, као и само τὸ σημεῖον), *Resp.* 496c (τὸ δαίμονιον σημεῖον), *Euthyd.* 272e-273a (τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαίμονιον).

¹⁷ *Ap.* 31c6-d1 (θεῖόν τι καὶ δαίμονιον φωνή), *Phdr.* 242c1 (τινα φωνήν).

¹⁸ Фраза у *Ap.* 40b1 тоῦ θεοῦ σημεῖον може се превести као „божански знак“, али дословно значи „знак од бога“ – наспрам тога у фрази из 31c6-d1 он користи израз „божански и демонски глас“ (θεῖόν τι καὶ δαίμονιον φωνή). Такође, у дијалогу *Алкидијад њрви* он експлицитно користи израз θεός (*Alc.* 1 124c6).

¹⁹ *Thg.* 128d-129e. Детаљан и веома информативан преглед свих помена Сократовог демона, како у Платоновим дијалозима, тако и у другим античким изворима, уз пропратну модерну библиографију, саставио је психолог Џон Уеберсак на својој интернет страници посвећеној Платоновим митовима. Cf. John Uebersax, „Socrates and the Daimonion“, интернет издање на страници John-Uebersax.com, објављено у јануару 2019. год.

аргументима има неочекиване последице – Теагу се допада Сократов манир справљања, и тражи од Сократа да га он подучава, односно да „другује“ (συνεῖναι) са њим.²⁰ Сократ делује истински затечено, и без много ироније препоручује Теагу тројицу угледних софиста – наглашавајући да они располажу „успешним и лепим знањима“ (τῶν μακαρίων τε καὶ καλῶν μαθημάτων) каква тражи амбициозна атинска омладина.²¹ А када Теаг наставља да инсистира, позивајући се на своје познанике који су, дружећи се са Сократом, „за сасвим кратко време изгледали бољим од свих од који су претходно били гори“ (ἐν πάνυ ὀλίγῳ χρόνῳ πάντων βελτίους φαίνονται ὢν πρότερον χείρους),²² Сократ тада улази у подуже излагање о свом „демону заштитнику“ које представља најдетаљније сведочанство о томе како је Сократ представљао ову (парапсихолошку) појаву. „Демона“ он овде назива „некаквим демонским бићем које га по одредби дожјег усуда прати од детињства“ (τι θεία μοῖρα παρεπόμενον ἐμοὶ ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον δαιμόνιον²³), који га увек само „одвраћа и не дозвољава му да дела“ (ἀποτρέπει καὶ οὐκ ἐᾷ πράττειν), а „никада не навраћа“ (протρέπει δὲ οὐδέποτε),²⁴ а такође дожанским/демонским „гласом“ (φωνή²⁵) и „уобичајеним знаком“ (τὸ εἰωθὸς σημεῖον²⁶).

Сократ такође наводи низ необичних примера јављања овог дожанског гласа: поред тога што самог Сократа спречава да нешто учини или каже, он му истовремено даје знак када некога од својих пријатеља треба да спречи да нешто каже или учини. Платон овде излаже судбине неколико познатих личности из атинског јавног живота које су претрпеле непријатности, или чак погинуле, не желећи да слушају Сократова пророчанска одвраћања, као и прорицање пропасти атинских војних кампања на Сицилији и у Јонији.²⁷ Израз „пророчански“ овде није прејак, будући да и сам Платон на више места проглашава делатност „Сократовог демона“ пророчком (μαντικὴ ἢ τοῦ δαιμονίου),²⁸ али мистичке интерпретације ту не престају. Сократ даље тврди да је „ова дожанска моћ толико свемоћна да се преноси и на оне који са њим другују“ (ἡ δύναμις αὕτη τοῦ δαιμονίου τούτου καὶ εἰς τὰς συνουσίας τῶν μετ’ ἐμοῦ συνδιατριβόντων τὸ ἅπαν δύναται).²⁹

Божанство не само да забрањује Сократу да проводи време са неким људима, већ преко њега преноси способност интелектуалног напредовања на неке од његових ученика, иако од њега, према његовим сопственим речима, „никада ништа нису

²⁰ *Thg.* 127аб.

²¹ *Thg.* 127d-128b. На крају дијалога Сократ користи још једну занимљиву фразу, наиме, он – опет без много ироније – наглашава да су софисти „господари користи“ (ἐγκρατεῖς τῆς ὠφελίας) коју пружају својим ученицима, за разлику од Сократа, који нема никакву педагошку методу, и не може својим следбеницима ништа да гарантује. Cf. *Thg.* 130еб.

²² *Thg.* 128с.

²³ *Thg.* 128d1-2.

²⁴ *Thg.* 128d3-5.

²⁵ *Thg.* 128d3, 5, е3-4, 129b5, и с2, поготово 128е4: ἡ φωνὴ ἢ τοῦ δαιμονίου.

²⁶ *Thg.* 129b6 (τὸ εἰωθὸς σημεῖον τὸ δαιμόνιον), такође 129d3-4 (само τὸ σημεῖον).

²⁷ *Thg.* 128а-d. Платон наводи да је му је дог на овај начин прорекао пропаст војске у Сицилијанској кампањи (415. год.), али и неуспех Трасилове кампање у Јонији против Ефеса, која се у за време дешавања дијалога још није одиграла (409. год. Трасилова експедиција је поражена у сукобу са комбинованим снагама Ефежана, Персијанаца, и Сиракужана, cf. *Xen. Hell.* 1.2.1-10).

²⁸ *Ap.* 40а3, такође *Phdr.* 242b-d.

²⁹ *Thg.* 129е1-2.

научили“ (ἔμαθον μὲν παρά σου οὐδὲν πώποτε).³⁰ Штавише, „чудесни напредак“ (θαυμάσιον ἐπιδιδόασιν³¹) неких његових следбеника (по божјем избору) зависи од директног контакта са њим, па су они тако мудрији и паметнији „ако се само налазе с њим у истој кући“ (ἐν τῇ αὐτῇ μόνον οἰκίᾳ εἶην), или ако га „држе или додирују“ (ἐχόμενός σου καὶ ἀπτόμενος).³² Ове тврдње би деловале заиста бизарно, кад се не бисмо сећали Платоновог описа поетског надахнућа из *Ијона* по аналогiji са магнетом: Муза своје надахнуће може да пренесе на песника или рапсода, а овај да га, попут намагнетисаног металног прстена, пренесе даље на публику.³³ Очигледно је да Сократ овде имплицира да таленат који он преноси на ученике није плод никаквог знања и заната, већ божанског надахнућа и инспирације, над којим он лично нема никакву контролу.³⁴

Случај Сократовог демона је очигледно необична и аномална појава, како по мерилима Платонове филозофије, тако и по мерилима атинске религијске традиције. Атињанима је она довољно бола очи да је ушла у оптужницу против Сократа када је изведен пред суд,³⁵ али није била *шоло* нетрадиционална и иконокластична да би засметала свештенику попут Еутифрона.³⁶ Међутим, слика коју добијамо у *Teaῖ* знатно одудара од пар реченица у другим дијалозима, које су се са лакоћом могле рационализовати као „Сократова савест“ и „иронијска алегорија“. Приповедајући Теагу о свом „божанском гласу“ Сократ више звучи као видовњак и медијум, него као филозоф. И Теаг, који је претходно у пар наврата прозивао Сократа да му се подсмева када је карикирао софистичка учења, овде без трунке ироније предлаже да се „Сократов бог покуша учинити благодоним молитвама и жртвама“ (αὐτὸ τὸ θεῖον τὸ σοὶ γιγνόμενον πειρασόμεθα παραμυθεῖσθαι εὐχαῖσι τε καὶ θυσίαις), или да се по том питању „чини нешто друго, што препоруче пророци“ (καὶ ἄλλῳ ὅτῳ ἂν οἱ μάντιες ἐξηγῶνται).³⁷ Са једне стране, ово је прилично „канонски“ однос према грчким божанствима, будући да и религијска и пророчка традиција, и епско песништво, приказују деловање божанства кроз смртнике као редовну појаву; са друге стране није тешко претпоставити зашто би приношење жртава неименованом Сократовом богу како би се овај прихватио дружења са младим учеником могло да боде очи његовим суграђанима, и делује као изопачење устаљених религијских пракси града. Како год било, овај мотив „демона-чуvara“ опстаје у Платоновим дијалозима, и он га на више места убацује у своју аргументацију и касније, невезано за Сократов лик.³⁸

³⁰ *Thg.* 130d2-4.

³¹ *Thg.* 130a2.

³² *Thg.* 130d2-e3.

³³ *Ion.* 533d-536d.

³⁴ О овоме сведочи и фраза којом он описује професионалне софисте као „господаре користи којом користе људима“ (οἱ ἐγκρατεῖς αὐτοὶ εἰσὶν τῆς ὠφελίας ἢν ὠφελούσιν τοὺς ἀνθρώπους, *Thg.* 130e5-6), наглашавајући да су они у стању да управљају успехом и напредовањем својих ученика, док у Сократовом случају то све остаје у рукама случаја и божанског усуда.

³⁵ *Ap.* 24b-c.

³⁶ *Eutyph.* 3b. Еутифрон паушално одбацује идеју да „Сократа ствара богове“, али наглашава да је „такве ствари лако искривити у очима мноштва“ (εὐδιάβολα τὰ τοιαῦτα πρὸς τοὺς πολλούς).

³⁷ *Thg.* 131a4-5.

³⁸ Cf. *Resp.* 620d, *Lg.* 713e, 906a2-b2.

δ) Алкидијаг друи – нешто другачија слика Зевса

Још један занимљив пример Платонове „интелектуалне надградње“ религијске традиције представља дијалог *Алкидијаг друи*, у коме Сократ опомиње Алкидијада, који је управо кренуо у храм „да се помоли догу“ (πρὸς τὸν θεὸν προσευξόμενος πορεύῃ) да молитви приступа „са много промишљености“ (πολλῆς προμηθείας), јер „неопрезно може тражити велика зла, сматрајући их за добра“ (μὴ λήσεται αὐτὸν εὐχόμενος μεγάλα κακά, δοκῶν δ' ἀγαθά), а догови, „ако су тако расположени“ (ἐν ταύτῃ ὄντες τῇ ἔξει), могу то и да испуне.³⁹ Иако је тема расправе у наставку углавном способност појединца да сам процени шта је добро за њега, пре свега када су у питању жеље за моћи и тиранском влашћу,⁴⁰ Платон у току расправе износи неколико занимљивих опаски везано за однос догова према смртницима и њиховим жељама и молитвама. Пре свега, он цитира „неког разумног песника“ (φρόνιμός τις εἶναι ἐκεῖνος ὁ ποιητής), чије име не спомиње, а који „лепо и сталожено“ (καλῶς καὶ ἀσφαλῶς) преноси молитву:

Ζεῦ βασιλεῦ, τὰ μὲν ἐσθλά, φησί, καὶ εὐχομένοις καὶ ἀνεύκτοις
ἄμμι δίδου, τὰ δὲ δειλὰ καὶ εὐχομένοις ἀπαλέξειν.

*Зевсе, краљу, добра и мољена и немољена
гај нам, а беде и мољене ошклони.*⁴¹

Ова „молитва“ може бити схваћена двојачко – као израз „разумности“ песника који моли бога да добронамерно искористи своје свезнање, и у складу са њим испуњава само оне молитве смртника које им *заисџа* јесу на добро и благо, али и као једна „човечнија“, „блажа“ слика Зевса, који молитве не испуњава на основу „расположења“ (ἔξις), него на основу родитељске бриге за људе, који своје судбине познају далеко лошије од њега. Даље у дијалогу Платон се надовезује на ову слику, наводећи да је код Спартанаца уобичајено да, у традиционалном лаконском духу, од догова, „како у приватним, тако и у јавним молитвама“ (καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ... εὐχῆν) не траже „ништа више“ (πλείω δ' οὐδεῖς) од фразе „лепо од доброга“ (τὰ καλὰ ἐπὶ τοῖς ἀγαθοῖς)⁴². Смисао је да Спартанци на овај начин препуштају догу да

³⁹ *Alc.* 2. 138a-b.

⁴⁰ Овај дијалог је још један одличан пример у коликој мери је Платонов однос према песничкој традицији у суштини традиционалан и позитиван, будући да он низ својих примера о особама које „нису биле свесне да себи желе зло“ позајмљује из традиционалне митологије – попут примера Едипа (*Alc.* 2. 138b6 ff.) и Ореста (*Alc.* 2. 143c5-d6). Сократова намера у дијалогу је очигледно педагошка – да Алкидијада одврати од жудње за славом и моћи које би могле да га искваре, или упропасте (што му се на крају и догодило).

⁴¹ Стихови непознатог песника, укључени у средњевековну „Палатинску антологију“ поема и епиграма (*Anth. Pal.* 10.108). Фраза φησί („каже“) по свој прилици не припада стиху, већ је Платонов уметак у текст. Руски класичар Василиј Карпов такође наглашава да је Платон по свој прилици незнатно изменио стихове, ставивши δειλὰ (дословно придев у значењу „јадна“, „бедна“, „кукавна“) уместо λυγρὰ (придев у значењу „погубна“, „жалосна“), као и израз ἀπαλέξειν („саклонити“, „отклонити“, „заштитити“) уместо ἀπερύκοις („одбити“, „спречити“). Cf. Платон, «Алкивиад Второй», *Сочинения Платона*, перевод В. Н. Карпова, том 2, «Странник», Санкт-Петербург, 1863, интернет издање на руском „Викиизворнику“ на страници Ru.Wikisource.org, приступљено у августу 2021. год., напомена 13.

⁴² „Оно што је лепо међу оним што је добро“, „лепе ствари од добрих ствари“ (*Alc.* 2. 148c1-4). Имајући у виду да су у говорном старогрчком језику „лепо“ (καλόν) и „добро“ (ἀγαθόν) практично синоними, ова фраза се може превести као „лепо од лепшег“, „боље од бољег“ и сл.

процени шта је лепо, а шта добро за њих, и на тај начин не само да се осигуравају од грешака у које може да их одведе властита сујета или незнање, већ истовремено одају пошту Зевсу стављајући своју судбину у његове руке.

Платон ово даље илуструје анегдотом о томе како су се Атињани жалили у Амоновом пророчишту зашто догови Спартанцима дају више среће у рату, иако им Атињани „највеће и најлепше жртве приносе од свих Хелена“ (οἱ πλείστας μὲν θυσίας καὶ καλλίστας τῶν Ελλήνων ἄγομεν), „уређују прилоге храмовима више од свих осталих“ (ἀναθήμασί τε κεκοσμήκαμεν τὰ ἱερὰ αὐτῶν ὡς οὐδένες ἄλλοι), и „приређују договима најскупље и најузвишеније светковине сваке године“ (πομπάς τε πολυτελεστάτας καὶ σεμνοτάτας ἐδωρούμεθα τοῖς θεοῖς ἀν’ ἕκαστον ἔτος), „трошећи више новца од свих осталих „Хелена“ (ἐτελοῦμεν χρήματα ὅσα οὐδ’ ἄλλοι σύμπαντες Ἕλληνες), док се Спартанци, „иако немају ништа мање новца“ (χρήματα οὐδὲν ἐλάττω κεκτημένοι), „ни близу толико не труде“ (ἐμέλησεν οὐδὲν τούτων), приносе „ћопаве жртве“ (ἀνάπηρα θύουσιν), и „знатно мање прослављају“ (οὐκ ὀλίγῳ ἐνδεεστέρωσ τιμῶσιν).⁴³ На све ово, како наводи Платон, Амонов пророк одговорио игнорисањем њиховог питања како да поправе своју ратну срећу, али им је саопштио да Амон „више воли лепу реч Спартанаца него сво хеленско догослужење“ (βούλεσθαι αὐτῷ τὴν Λακεδαιμονίων εὐφημίαν εἶναι μᾶλλον ἢ τὰ σύμπαντα τῶν Ελλήνων ἱερά).⁴⁴ Филозоф појашњава да је „лепа реч“ (εὐφημία) која се догу толико допала управо „ова спартанска молитва“ (τὴν εὐχὴν αὐτῶν), која се „толико разликује од других“ (πολὺ διαφέρειοσα τῶν ἄλλων).⁴⁵ Богови доживљавају сујетне и аутодреструктивне молитве других Хелена као „светогрђе“ (βλασφημούντων) и зато „не прихватају њихове раскошне светковине и жртве“ (οὐκ ἀποδέχονται τὰς πολυτελεῖς ταυτασὶ πομπάς τε καὶ θυσίας).⁴⁶

Још једном, нема ничег нарочито револуционарног у овој слици догова који „нису задовољни нечијом жртвом“, и Платон и сам напомиње сцену из *Илијаде* у којој догови нису хтели да прихвате хекатомду Тројанаца, „јер им је омрзн’о Илион свети, и Пријам и народ Пријамов с јасеновим копљима лепим“ (μᾶλα γάρ σφιν ἀπῆχθετο Ἴλιος ἱρὴ/ καὶ Πρίαμος καὶ λαὸς ἐυμμελίῳ Πριάμοιο).⁴⁷ Али опет, она у великој мери удара на основне интуиције прагматичних Хелена, који су догове увек доживљавали као природне силе којима се може угодити на квантификабилан начин. Зевс који „даје добро, али не и зло, чак и кад се тражи“, је кудикамо приврженији бог од Зевса који у *Илијади* вага космичке судбине Ахејаца и Тројанаца на кантару, без обзира на своје личне симпатије, баш као што је Амон који претпоставља спартанску скромну и разумну молитву раскошним атинским жртвама *у неколико грујачија врсџа доџа* од оне на коју су Атињани Платоновог времена навикли. Као што је већ речено, у питању је нијансирани отклон од традиције који сам по себи не представља никакву религијску реформу или ревизију, али који пречишћава традиционалне митске слике тако да они одговарају једној *новој слици врлине*. На крају дијалога, Сократ саветује Алкидијада

⁴³ Alc. 2. 148e-149a.

⁴⁴ Alc. 2. 149a-b.

⁴⁵ Alc. 2. 149b6-c1.

⁴⁶ Alc. 2. 149c3-5.

⁴⁷ Hom. Il. VIII, 548-552, односно Alc. 2. 149d-e.

да му је „најбоље ћутати“ (βέλτιστον εἶναι ἡσυχίαν ἔχειν), и надати се да ће му дожанство, као Атина Диомеду, „од очију маглу одагнати, како би познати могао догове као и људе“ (πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν ἀφελεῖν τὴν ἀχλύν, ὄφρ' εὖ γιγνώσκοι ἡμὲν θεὸν ἢ δὲ καὶ ἄνδρα).⁴⁸ Овај „однос ћутања“ према дожанству подразумева исто оно што и хваљена „спартанска молитва“ – он одбацује нескромну представу да смртник може боље од бога да зна шта је добро за њега, и истовремено исказује поштовање према дожанству стављајући своју судбину у његове руке. Без сумње, ово је у већој мери „озбиљан“ (σπουδαῖος) однос верника према богу него што то подразумева утилитаристички схваћена традиција која подразумева да се наклоност догова може „купити“ ритуалима и жртвама.⁴⁹

ε) *Країил* – полуозбиљно о именима догова

Дотаћи ћемо се, најзад, још једног дијалога код кога наилазимо на благи отклон од традиционалног схватања догова. У питању је дијалог *Країил*, и овде неће бити простора да се детаљно улази у његово излагање, не само зато што је сам по себи прилично дугачак, већ и зато што је лингвистичко-филозофска расправа о „исправности именовања“ (ὀρθότης τῶν ὀνομάτων) и везама између имена и суштине појединачне ствари изразито комплексна, и одвела би нас у широк меандар у односу на нашу тему истраживања.⁵⁰ Оно што ће нас овде занимати јесте део дијалога у коме Сократ разматра могућност „природне исправности имена“ (τὴν φύσει ὀρθότητα ὀνόματος⁵¹), што га одводи на стрму низбрдицу све натегнутијих „етимолошких анализа“ речи у циљу проналажења њиховог „изворног смисла“, где он од мање-више здраворазумског рашчлањивања сложених речи на своје значењске компоненте долази да очигледно пародичне и апоричне игре речима без икаквог стварног утемељења у историји језика.⁵² Почетна тачка овог „истраживања“ јесте „разликовање између дожанских и људских имена“ (διорίζει ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἅ τε οἱ ἄνθρωποι ὀνόματα καλοῦσι καὶ οἱ θεοί⁵³) за исте ствари, какво се често наводило у епској поезији. Платон наставља да анализира низ имена познатих хероја која представљају разумљиве кованице

⁴⁸ Alc. 2. 150c-e, односно Ном. II. V, 127.

⁴⁹ Аргументацију из *Алкидијага* *γρυῖοι* Платон касније рекапитулира на више места, а најдиректније у *Законима*, где су сви ови аргументи потпуно дословно поновљени. У III књизи *Закона* Платон експлицитно тврди како је „ризично износити молитве немајући разума, јер ће се догодити све супротнo жељама“ (εὐχῆν χρησθαι σφαλερὸν εἶναι νοῦν μὴ κекτημένον, ἀλλὰ τάναντία ταῖς βουλήσεσιν οἱ γίγνεσθαι, Lg. 688b-c), док је читава X књига посвећена оспоравању „безбожничких теза“, у које спада и тврдња да се богови „могу лако умолити и приволети жртвама и молитвама“ (εὐπαραμυθήτους εἶναι θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγομένους, Lg. 885b). Ово је један у низу примера на којима се види да је Платонов однос према религијским питањима и традиционалним боговима током еволуције његове филозофске мисли претрпео кудикамо мање измене него његови чисто филозофски ставови.

⁵⁰ Детаљан преглед *Країила* код нас је дат у књизи Ирине Деретић *Како именовати диће*, и она представља одличну полазну тачку за детаљније истраживање овог дијалога. Cf. Ирина Деретић, „У лавиринтима *Країила*“, *Како именовати диће*, op. cit., стр. 15-94.

⁵¹ Crat. 391a3.

⁵² Cf. David Sedley, „The Etymologies in Plato's Cratylus“, *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 118 (1998), стр. 140-154.

⁵³ Платон наводи пример реке тројанске реке Скамандар (Σκάμανδρος), коју, према Хомеру, богови називају Ксант (Ξάνθος), или непознате птице коју смртници, наводно, називају „киминдис“ (κύμινδης), а богови „халкида“ (χαλκίς). V. Crat. 391e-392b.

(Ἀστυάναξ – господар града“, Εκτωρ – „држалац“, Πολέμαρχος – „ратни вођа“ и сл.⁵⁴) и полако долази до имена *δοῖο*ва. Ту наилази на проблем епистемичке препреке тумачења дожанских имена, која су, по претпоставци, дали и смислили сами догови – Платонов Сократ се позива на ауторитет нама добро познатог пророка и свештеника Еутифрона, који је њему, „можда под (дожанским) надахнућем“ (κινδυνεύει οὖν ἐνθουσιῶν), „очи напунио и душу обузео“ (τὰ ὄτ᾽ά μου ἐμπλήσαι... καὶ τῆς ψυχῆς ἐπέληφθαι) „дожанском мудрошћу“ (τῆς δαιμονίας σοφίας) о овим питањима.⁵⁵

Платон затим започиње дуг низ етимолошких анализа од којих су неке интуитивне и занимљиве, неке очигледно шаљиве, а све у мањој или већој мери натегнуте и провизорне. Тако он наводи да је име Дива/Зевса двојако изведено из фразе „из кога“ (δί’ ὧν) и глагола „живети“ (ζῆν, „жити“, „жиће“), па је Зевс тако „онај од кога потиче живот“; име његовог оца Крона повезује са изразима „ситост“ (τὸ κόρον), „чистоћа“ (τὸ καθαρὸν) и „неоскврнутост ума“ (ἀκήρατον τοῦ νοῦ), а име његовог деде Урана – из фразе ὀρῶσα τὰ ἄνω („гледајућа нагоре“).⁵⁶ Даље ове етимологије иду у најразличитијим смеровима, од којих неке делују веома озбиљно и чак побожно, а неке сатирично, пародично, и скоро богохулно. На пример, име велике и важне богиње огњишта, Хестије повезује се са облицима глагола „дити“ – ἔστιν („јесте“) и οὐσία („суштина“), али и изразом „жртва“ (θυσία),⁵⁷ Атинино име изводи се из фраза ἀ θεονόα (у смислу „из дожжег ума“), Θεονόη („богоумна“), и Нθονόη („поћудноумна“), инсинуирајући на мит по коме је Атина „испала из Зевсове главе“,⁵⁸ а име богиње Реје за њега представља повод за отварање главне расправе дијалога – о хераклитовском схватању вечног тока и промене који се покушавају обуздати и „замрзнути“ значењем речи.⁵⁹

Наспрам ових, по интенцији „озбиљних“ етимологија, имамо друге које су очигледно замишљене као пародије ове врста етимолошке „анализе“ – Хера се повезује са речју ἐρατή (љупка, љубљена), „али можда и са ваздухом“ (овде нас Платон позива да „више пута брзо изговоримо Херино име“ како бисмо добили

⁵⁴ *Crat.* 393a-395d.

⁵⁵ *Crat.* 396d.

⁵⁶ *Crat.* 396a-c. Није потребно додатно наглашавати да ове „етимологије“ у ствари представљају само веома надахнуте игре речима. Зевсово име је изведено из корена *Dif-, из кога воде порекло и латинско *deus* и *divinus*, као и словенско „див“ и „диван“. Платон овде у случају Зевса следи популарну етимологију коју смо имали већ код Ферекида, али не и у случају Крона кога не претвара у персонификацију времена (DK 7B1, „Ζὰς μὲν καὶ Χρόνος“). Види горе поглавље I, стр. 19-20 овог рада.

⁵⁷ *Crat.* 401b-e. Платон овде наглашава фундаменталну улогу Хестије у олимписком пантеону и чињеницу да се у одређеним ритуалима „од свих богова Хестији прво жртвује“ (πρὸ πάντων θεῶν τῆ Ἐστία πρώτη προθύειν) како би закључио да је изворно име Хестије варијанта израза са суштину – ἔσσια, у значењу „суштине свега“ (τῆν πάντων οὐσίαν). V. *Crat.* 401d1-3.

⁵⁸ *Crat.* 407a-c. Платон се овде очигледно игра речима, али не на подругљив начин – он покушава да реконструише одговарајуће значење богињиног имена које би приличило њеној функцији у пантеону по принципу *nomen est omen*. Види чланак „Athena (Athene)“ у интернет енциклопедији грчке митологије на страници Theoi.com, приступљено у августу 2021. год.

⁵⁹ *Crat.* 402a-b. Платон овде експлицитно цитира Хераклитове изреке „све се мења, ништа не остаје“ (πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, DK 22A6) и „не можеш двапут ући у исту реку“ (δις ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἂν ἐμβαίης, DK 22B91). Некон више дигресија, Платон се враћа на ову концепцију вечног тока, сводећи хераклитовске/кратиловске претпоставке на апсурд, односно на тезу да се „словом р опонаша кретање“ (διὰ τοῦτου τοῦ γράμματος τὴν φωνὰν μεταίται, *Crat.* 426d-e).

ἀήρ),⁶⁰ Деметра је „због давања хране даватељка попут мајке“ (τὴν δόσιν τῆς ἐδώδῆς διδοῦσα ὡς μήτηρ),⁶¹ а Дионис је слично томе „давалац вина“ (διδούς τὸν οἶνον), односно „винодавац“ (Διδοίνυσος).⁶² Платон овде већ ни не крије да се измотава, будући да, тумачећи Дионисово име, наглашава да „и богови знају да се шале“ (τοῖς θεοῖς καὶ παιδικῶς).⁶³ Ову расправу о именима богова тешко је ухватити за главу и за реп – Платон као да је час неозбиљан, час сасвим озбиљан, па се тако код имена Афродите позива на установљени Хесиодов мит о „рођењу из пене“.⁶⁴ Имамо, међутим, два занимљивија сведока полузобилности овог разматрања: међу овим аматерским етимологијама се налазе и Платонове две омиљене, које смо помињали када смо се бавили његовим орфизмом – σῶμα/σῆμα⁶⁵ и Αἰδης/αἰδής⁶⁶ – а на које се он потпуно озбиљно позива у делима из различитих периода стваралаштва, од *Горџије* до *Тимаја*. Истовремено, Платон на овом месту критикује ову етимологију Хадовога имена коју на другим местима износи без икакве сумње и преиспитивања. У *Країилу* он, наиме, каже да Хадово име „никако није изведено из *невидљиво*, већи из тога што *увиђа* све лепе ствари“ (πολλοῦ δεῖ ἀπὸ τοῦ αἰδοῦς ἐπωνομάσθαι, ἀλλὰ πολὺ μᾶλλον ἀπὸ τοῦ πάντα τὰ καλὰ εἰδέναι).⁶⁷ Ово може бити схваћено вишеструко – као Платонова етимолошка самокритика, као имитација туђег аргумента, или као доказ да је у питању пародија етимолошке анализе, којој се у суштини не придаје нарочит епистемолошки значај.

Без обзира на то, можемо рећи да се у овим примерима може приметити извесна доза озбиљности када се расправља о именима богова, и кореспонденцији тих богова са њиховим суштинским својствима и особинама. У датом тренутку није кључно да ли су у питању заиста Платонове ставови, или филозоф само реконструише туђе аргументе – очигледно је да та врста аргументације није била

⁶⁰ *Crat.* 404b6-c4.

⁶¹ *Crat.* 404b5-6. Модерни стручњаци се углавном слажу да је Деметрино име потекло од речи γῆ (земља) и μήτηρ (мајка), Платонова игра речи додавањем хране (τὴν δόσιν τῆς ἐδώδῆς) је више разметање поетским талентом, него покушај озбиљне анализе.

⁶² *Crat.* 406b6-c5.

⁶³ *Crat.* 406c1.

⁶⁴ *Crat.* 406c6-d1.

⁶⁵ *Crat.* 400b5-c6. Платон овде понавља аргументе веома налик на оне које смо већ видели у *Федону* — Хада он назива „великим мудрацом и добротинитељем“ (τέλεος σοφιστής τε καὶ μέγας εὐεργέτης) и „филозофом“, наглашавајући да он људима на земљи обезбеђује различита драгоцености (τὰ περιόντα), али и да „не прима код себе људе са телима“ (μὴ ἐθέλειν συνεῖναι τοῖς ἀνθρώποις ἔχουσι τὰ σώματα), свестан да је тако „душа очишћена од свих телесних зала и жеља“ (τῆ ψυχῆ καθαρά ἢ πάντων τῶν περὶ τὸ σῶμα κακῶν καὶ ἐπιθυμιῶν). Он наглашава да су „телесне страсти и лудило“ (τὴν τοῦ σώματος πτοίησιν καὶ μανίαν) толико снажне, да се „и сам отац Крон, како се прича, није могао издати када је спонама тих окова дио спутан“ (οὐδ’ ἂν ὁ Κρόνος δύναίτο ὁ πατὴρ συγκατέχειν αὐτῶ ἐν τοῖς δεσμοῖς δῆσας τοῖς αὐτοῦ λεγομένοις, *Crat.* 403e-404a).

⁶⁶ *Crat.* 403a.

⁶⁷ *Crat.* 404b1-3. Вреди напоменути да је етимолошко порекло αἰδής (невидљив, невиђен) и εἰδέναι (знати) исто. Глагол „знати“ (οἶδα) је аномална појава у грчком језику, будући да је његов *ὑрезен* у ствари *ὑερφεка*јска конјугација глагола „видети“ (ὀράω). То значи да, када Грк каже „знам“ (οἶδα), он у ствари каже „видео сам“, „увиђам“. Везе ове две речи се лепо виде у различитим глаголским облицима – инфинитив актива презента οἶδα („знам“) гласи εἰδέναι („знати“), а партицип средњег рода – εἰδός („знајуће“); индикатив актива аориста ὀράω („видим“) гласи εἶδον („видех“). Наравно, исти корен налази се и у добро познатој речи εἶδος (лик, облик, односно *vig*). Све ове речи воде порекло из индоевропског корена *r̥id-, из кога произилазе и латинско *video, videre*, општесловенско „вид“, или немачко *wissen* („знати“, „умети“).

страна Платону, и да је довољно озбиљна да је Сократови саговорници као такву третирају. Самим тим, ова учења о боговима у оквиру саме Платонове филозофије завређују барем статус легитимне тезе која завређује озбиљну филозофску расправу. И у том контексту је занимљиво како Платон одређује и изводи саме опште именице којима се именују традиционална дожанства – θεοί (богови), δαίμονες (дожанства, демони), и ἥρωες (хероји). Што се тиче порекла речи θεοί, Платон нам износи кратко, али занимљиво објашњење њиховог именовања:

φαίνονταί μοι οἱ πρῶτοι τῶν ἀνθρώπων τῶν περὶ τὴν Ελλάδα τούτους μόνους τοὺς θεοὺς ἡγεῖσθαι οὐσπερ νῦν πολλοὶ τῶν βαρβάρων, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ γῆν καὶ ἄστρα καὶ οὐρανόν: ἄτε οὖν αὐτὰ ὀρῶντες πάντα αἰεὶ ἰόντα δρόμῳ καὶ θέοντα, ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως τῆς τοῦ δαίμονες 'θεοὺς' αὐτοὺς ἐπονομάσαι: ὕστερον δὲ κατανοοῦντες τοὺς ἄλλους πάντας ἤδη τούτῳ τῷ ὀνόματι προσαγορεύειν.

Мени се чини да су први људи Хеладe њошћовали само оне дојове које сада њошћују многи варвари – сунце и месец и земљу и звезде и небо; а њошћо су ове заисћа видели све како су увек на својим њушћањама и како се сјаје, здои шакве њприроде ова дожанска дића дојовима назваше, а докучивши касније и друје све их овим именом њрозваше.⁶⁸

Овај пасаж веома подсећа на класичне позитивистичке интерпретација настанка религије које свде поимање бога на привидну „самовољност“ кретања планета и небеских тела око земље. Он имплицира да су Грци првобитно знали само за богове природних појава, а да су сви остали богови названи по узору на њих. Ово је занимљива парадигма, јер подразумева да су богови као природне појаве (ἀπὸ ταύτης τῆς φύσεως) примарни и први богови, а да су антропоморфна дожанства изведена из њих. Ова екстраполација није била неуобичајена у Платоново просвећено време, али представља извесан отклон од традиције оличене у Хомеровим и Хесиодовим спевовима. Хесиод, наине, заиста описује како су наглашено антропоморфна олимпска дожанства настајала кроз генерацијску смену космичких и стихијских дожанстава, и у том смислу је било сасвим уобичајено да се небеска тела и појаве представљају као генеалогски сћарија дожанства, али не и да се подразумева да су људи „дошли до појма бога“ на основу посматрања целестијалне механике. Ово представља значајну рационализацију традиције која је подразумевала да су „имена и ликови“ (ἐπωνυμίας καὶ εἶδεα) догова Хеленима открили песници⁶⁹ и у великој мери сведочи о Платоновом интелектуалном миљеу.

Када говори о „дожанским дићима“ (δαίμονες), Платон прави још једну занимљиву игру речи, изједначујући оваква δαίμονες („дожанства“, „демони“) са δαίμονες

⁶⁸ *Crat.* 397c4-d5. Већина преводилаца овде θέοντα (партицип презента актива глагола θέω) преводе у значењу „трчати“, „кретати се“, али се овај израз може односити и хомоним θέω у значењу „сијати“, „длистати“. „Богови“ тако могу бити „они који се крећу“, али и „они који се длистају“. Притом није искључено да је Платон имао у виду *оба значења* када се је интерпретирао овај појам, будући да се оба односе на небеска тела. Такође треба приметити да Платон овде богове назива δαίμονες, а не δαίμονες. Док друга реч значи „дожанска дића“, „демони“, прва значи „зналци“, „учењаци“, и изведена је из глагола δάω („учити“, „научити“, „подучавати“).

⁶⁹ Cf. Hdt. II-53.2.

(„зналци“, учењаци“), и наглашавајући да су „у говору древних времена оба потпадала под исто име“ (ἐν γὰρ τῇ ἀρχαίᾳ τῇ ἡμετέρᾳ φωνῇ αὐτὸ συμβαίνει τὸ ὄνομα).⁷⁰ Платон има спремно поткрепљење за ову тезу – у горе наведеном одређењу догова (397d3) он је управо писао δαίμονες уместо δαίμονες, што би у говору било једва приметно. Притом се он приликом овог одређења позива на ауторитет Хесиода, који у *Пословима и данима* тзв. „Златни нараштај“ (τὸ χρυσοῦν γένος, прво покољење људи које су створили догови, у које спадају највећи хероји) назива „демони свети подземни“ (δαίμονες ἀγνοὶ ὑποχθόνιοι), наглашавајући да су они сада „честите злогоње, чувари смртних људи“ (ἐσθλοί, ἀλεξίκακοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων).⁷¹ Он даље наставља да разрађује Хесиодову мисао, наглашавајући да се је „Златни нараштај“ дио „златан“ захваљујући својој врлини, јер је дио „добар и леп“ (ἀγαθόν τε καὶ καλόν), а његови припадници су опет били „добри“ (ἀγαθοὶ) зато што су били „разборити“ (φρόνιμοι), што повлачи да су и припадници наредних нараштаја који су били добри и разборити могли да рачунају на исту судбину, попут ове о којој пева Хесиод.⁷²

На тај начин они који су „учени“ (δαίμονες) након смрти „велику судбину и част добијају“ (μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν ἔχει), а то је да „постану демон, именован тако због своје разборитости“ (γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν).⁷³ Платон закључује ову игру речи опаском да онај који је добар и учен (τὸν δαίμονα) „јесте и дожанствен и у животу и у смрти“ (δαμόνιον εἶναι καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα), и зато се „правилно демоном назива“ (ὀρθῶς ‘δαίμονα’ καλεῖσθαι).⁷⁴ Овај аргумент је важан, зато што он омогућава да се из митолошких претпоставки хомеровског и хесиодовског утемељења религије дође до закључка о томе да врли и честити људи могу очекивати разне благодати после смрти, а све то без уласка у орфичку митологију која му је очигледно била позната и омиљена. Истовремено, Платон се према овом аспекту традиционалне митологије односи веома конзервативно, и фигуру великих хероја из прошлости који служе као стражари и судије људима у загробном животу задржава у низу својих каснијих есхатолошких митова.

Етимологију „хероја“ Атињанин разрешава релативно лако – повезујући ἥρωες („херој“) са ἔρωες („љубав“), будући да су хероји по предању по правилу „рођени из љубави бога према смрници или смртника према догињи“ (γεγύνασιν ἐρασθέντος ἢ θεοῦ θνητῆς ἢ θνητοῦ θεᾶς), али и запиткивањем (ἐρωτᾶν) и говорењем („речју“, εἶρεν).⁷⁵ Треба приметити да и у случају хероја, као и у случају дожанстава, Платон делује на сада већ добро познатом трагу, повезујући дожанске и херојске особине са учењем, спознајом, дијалектиком, и филозофијом. Од тога је само пар малих корака до потпуно разрађене концепције бесмртности душе из *Федона* или *Федра*. Такође, за овај рад није занемарљива чињеница да се све ове три опште именице – θεοί, δαίμονες, ἥρωες – узима у разматрање у *множини*. Ово може деловати као

⁷⁰ *Crat.* 398b4-6.

⁷¹ *Crat.* 398a1-2.

⁷² *Crat.* 398a-b.

⁷³ *Crat.* 398b5-c1.

⁷⁴ *Crat.* 398c1-3.

⁷⁵ *Crat.* 398c-e.

безначајан детаљ, али Платонова филозофска терминологија је већ толико разрађена, да од овакве поставке у великој мери зависе закључци који ће се добити. Да је питање постављено у једнини, није искључено да би расправа водила у смеру који је ближи теорији идеја; потрага за општим именицама које одређују шаролику множину богова и митолошких бића нужно је навела Платона да се окрене песничкој традицији и предању, чак и када прави своје опрезне искорак у смеру филозофске етике.

Крайшил представља праву ризницу занимљивих запажања и тврдњи о традиционалним боговима – имена која смо поменули само су нека од оних које Сократ и његови саговорници узимају у разматрање. Вредно је поменути и да Платон на више места поставља питање да ли су богови ти који су појединачним предметима доделили имена, да би тај одговор одбацио као октроисани, *deus ex machina* одговор (ἐπι τὰς μηχανὰς καταφεύγουσι θεοὺς αἴροντες) на изворно питање о исправности имена.⁷⁶ Није лоше обратити пажњу и на његову „етимологију“ речи „истина“ (ἀλήθεια), коју он интерпретира „као бојје тумарање“ (θεία ἄλη).⁷⁷ Иако Платон на овом месту у дијалогу већ увелико пародира псеудохераклитовску аргументацију, па тако истину приказује као кретање (ἢ φερά), а лаж као непокретност (τὸ ἰσχύμενον), аргументација нас још једном води ка динамичној слици где се божанство увек некако налази између чисто метафизичког принципа кретања, и филозофско-дијалектичких појмова учења, науке, и истине.

ζ) Ране рационализације у оквиру канона

Имали смо прилике да погледамо четири различита дијалога о четири различите теме, где се на различите начине и у већој или мањој мери филозофском аргументацијом рационализују елементи наслеђене, традиционалне религије. У *Еутидему* смо имали прилике да Сократа и његове пријатеље видимо као „побожне и богобојажљиве Атињане“, који се према боговима односе са поштовањем какво налажу религијски обичаји и култови; у *Теају* смо видели како Платон објашњава „Сократовог демона“ и суптилно покушава да га помири са пророчким и песничким традицијама; у *Алкидијагу друјом* наилазимо суптилну критику вулгаризације молитве и богослужења у њеном свођењу на ритуале жртвовања и приношења дарова; а у *Крайшину* на полуиронично-полуозбиљно разматрање природе богова с обзиром на имена која су им додељена. Оно што је заједничко за сва четири дијалога јесте недвосмислени однос поштовања према религијским традицијама, и одсуство критике према традиционалним религијским ауторитетима, укључујући и епске песнике.

Уколико у овим дијалозима можемо да приметимо некаква одступања од традиције, онда су она у највећој мери у духу расправе из *Еутидифрона* – религија се у значајној мери *морализује*, а њене слике и учења разматрају у контексту етике.

⁷⁶ *Crat.* 425d-e. Платон на истом месту као неваљан наводи и одговор да су имена „преузета од варвара“, наглашавајући да се тиме питање само преноси на другу инстанцу, али не решава. Платон се кратко на тезу о „божанском стварању имена“ враћа у 438c, када је већ јасно да је расправа њега и Кратила запала у апорију.

⁷⁷ *Crat.* 421b. Упореди славну Хајдегерову етимолошку анализу појма ἀλήθεια у Мартин Хајдегер, „*Aletheia* (Хераклит, фрагмент 16)“, *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999., стр. 207-226.

Брига за моралност, схваћена пре свега као неговање филозофије и филозофског начина живота, излази у први план као најбољи облик „религиозности“ и „богослужења“, баш као што се богови реинтерпретирају као бића која у највећој мери држе до онога што је врло, пламенито, и добро. Реч је о малим и козметичким интервенцијама на предању, али се већ на овом нивоу може наслутити да ће Платон и богове, као и сав свемир, ускоро подвести под метафизички принцип који ће именовати Идејом Добра.

Истовремено, у овим дијалозима нисмо видели никакве значајне интервенције на традиционалном приказивању и схватању богова, божанстава, и хероја хеленске и атинске традиције. Платон у овој фази свог промишљања богова још увек не покушава ништа да измени у затеченим сликама и обичајима, већ само да пробере и подвуче оне елементе богате и шаролике традиције који највише одговарају његовим, односно „Сократовим“ филозофским погледима на свет. Притом му на руку иде чињеница да је традиција *иш*олико шаролика, и до те мере нестандардизована, да у њој већ има довољно могућности за креативно одступање од устаљених представа о боговима. У наредним поглављима имаћемо прилике да видимо како се ово „фино подешавање канона“ полако претвара, прво у ревизију, а затим и у потпуну реформу религијских канона. Такође није згорег приметити, да је на овој етапи однос према боговима недвосмислено плуралистички и политеистички – они се по правилу разматрају у множини, или у оквиру појединачног „божанског домена“, али увек у контексту политеистичке парадигме.

XIV. Ревизије пантеона: богови као родитељи, старатељи, васпитачи, и просветитељи

α) О врстама платонових религијских митова

Платоновим митовима већ смо се бавили с обзиром на његов однос према религијским традицијама, и установили смо да они, иако формално и садржински у великој мери различити од остатка Атињанинове филозофије, могу да се третирају као равноправни филозофски текстови у оквиру његових дијалога, а самим тим и као релевантан извор за његово поимање богова.¹ На једноставне митове наилазимо и у раним дијалозима – попут оног о атинској делегацији у Амоновим пророчишту у *Алкидијагу друјом* – али ова форма излагања свој пуни сјај показује тек у Платоновом средњем периоду, у великој мери захваљујући ширењу онтолошких хоризоната захваљујући учењу о идејама. У средњим дијалозима Платонов митови постају значајан елемент његове филозофске аргументације, којим се најчешће захватају филозофски најзахтевније теме за промишљање.² У овим митовима традиционални хеленски богови играју значајне и веома разноврсне улоге, у смислу да извођење Платонових филозофских закључака у извесној мери није могуће без њих. И зато ћемо се надаље посебно посветити овим

¹ Види горе поглавље XI, стр. 141-147 овог рада.

² Cf. Cătălin Partenie, “Plato’s Myths”, ”, енциклопедијска ставка у *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 10. јула 2018. год.

митовима, не с обзиром на њихову структуру и шири смисао, већ управо с обзиром на то какву слику богова они сликају.

Платонове главне митове можемо поделити на неколико главних група: (1) *исходишне* (етиолошке) митове, који тематизују питања божанске улоге у стварању света и људи, те различитих природних и друштвених појава; (2) *духовне* (психолошке) митове, где се помоћу богова, било по аналогiji, или позивајући се на непосредне божанске интервенције, интерпретирају различити психолошки феномени и динамика; (3) *свемирске* (космолошке) митове, где се богови разматрају као „зупчаници у целестијалној механици“; и (4) *коначне* (есхатолошке) митове, који се баве животом после смрти и судбином људи и других смртних бића.³ Ови митови ће представљати контрапункт већ виђеним традиционалним сликама богова, баш као што ће их Платон приликом самог излагања често поредити са „неадекватнијим“ песничким приказима истих божанстава и њихових улога. Будући да је тема Платонових митова, као што смо рекли, изванредно обимна и сама по себи изискује искључиву истраживачку пажњу, ми ћемо се овде фокусирати само на приказ богова и његове филозофске импликације. У овим митовима моћи ћемо да пратимо трансформацију улоге богова у Платоновој метафизици, и њихово претварање у важне и незаобилазне тачкове његове онтолошке и метафизичке механике, на свим нивоима. Притом ћемо настојати, у оној мери у којој је то могуће, да прикажемо *разноврсност* ових улога, која илуструје у којој мери богови за Платона нису некакав „несводиви остатак“ који се гура у засебан онтолошки домен, већ свеprisутни принципи устројства стварности у духу пресократске максиме πάντα πλήρη θεῶν.⁴

Будући да овде није реч о класификацији самих митова, већ о што је могуће прегледнијем приказу различитих схватања богова у њима, ова четворокрака подела митова не треба да буде схваћена коначно, нити искључиво. Сврставање мита у ову или ону категорију неће бити знак његове коначне квалификације као етиолошког, космолошког итд. мита, већ ће искључиво категоризовати улоге коју *богови* у њему играју – што је и разлог за алтернативно именовање ових категорија у односу на прегледну и интуитивну класификацију Ирине Деретић у *Платоновој филозофској митологији*.⁵ У датом контексту, неки митови ће се разматрати у оквиру различитих категорија – мит о настанку човека у *Прошајори* је релевантан и у својој „исходишној“, и у својој „духовној“ компоненти, а митови из *Федона*, *Федра*, и X књиге државе, и као „свемирски“, и као „коначни“ митови. У овом поглављу ћемо прегледати најзанимљивије примере прве две категорије митова, које се баве односом богова према смртницима, које се док ћемо трећу и четврту, као садржински најбогатије и најкомплексније, оставити за засебно разматрање у наредном поглављу.

³ Упореди класификацију митова у Ирина Деретић, „Обрасци Платоновог митотворства“, *Платонова филозофска митологија*, *op. cit.*, стр. 15-20.

⁴ Види горе поглавље II, стр. 24-28 овог рада.

⁵ Cf. Ирина Деретић, *ibid.*

β) Богови као родитељи и васпитачи – Прометејски мит из *Προϊαῖορε*

Разлог због кога започињемо са исходишним митовима јесте у томе што су у њима Платонове интерпретативне искораци у односу на традицију по правилу најблажи и најмање радикални, па се они у најмањој мери разликују у односу на Платонову позивање на „канонска“ места из традиције. У овим митовима по правилу фигуришу добро познати богови, који у небеској хијерархији заузимају наслеђена места, док њихови међусобни односи мање-више одговарају сликама из епске поезије. Први такав мит који ћемо овде узети у разматрање јесте „Протагорин прометејски мит“, односно верзија познате приче о богу који је украо ватру са огњишта богова и подарио је људима, а коју Платон приписује истакнутом софисту Протагори у истоименом дијалогу.⁶ Ми смо раније већ помињали Есхилову верзију овог мита у *Окованом Промејеју*, веома критичну према Зевсу који се у великој мери приказује као бешћутни тиранин,⁷ а овде имамо традиционалнију и сведенију варијанту мита која иде у сасвим супротном смеру, и која на више нивоа правда Зевсове врховни морални ауторитет у пантеону. Постоје занимљиве расправе на тему у којој мери ми можемо сматрати овај мит Протагориним, а у којој мери Платоновим делом,⁸ али та расправа за нас овде нема значаја. Након што Протагора изложи своје разлоге против Сократове тезе да се „врлина не може научити“ (οὐκ διδακτὸν εἶναι ἀρετή),⁹ Сократ улази са њим у расправу о природи врлине и могућностима њеног подучавања, али сам мит не критикује, нити његове поставке одбацује, па самим тим ни приказ божанстава у њему.

Протагора започиње свој мит са бајковитом фразом „беше време богови постојаше, а родови смртника не постојаше“ (ἦν γάρ ποτε χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν).¹⁰ Када је дошло време да се смртним бићима „удели настанак“ (εἰμαρμένως γενέσθωσ) и да се она „изведу на светлост дана“ (ἀγειν αὐτὰ πρὸς φῶς), богови су завршили „грубе радове“ на састављању различитих животиња од елемената, а затим су одредили (προσέταξαν) двојицу браће титана – Прометеја и Епиметеја – да „свакоме доделе моћи како приличи“ (νεῖμαι δυνάμεις ἐκάστοις ὡς πρέπει).¹¹ Притом се ова двојица, чија сама имена говоре да је један „проницљив“ и „промућуран“

⁶ Cf. *Prot.* 320c-323c.

⁷ Cf. Aesch. *PV*, 49-50, 129-152. Прометејева фигура у овој трагедији може се по доста елемената поредити са библијском Књигом о Јову, при чему њихове разлике у великој мери осликавају разлике у хеленском и јудаистичком погледу на свет. Оба јунака су кажњена по нама неразумљивој божанској правди, с тим што ју је први очигледно прекршио, а други није. Истовремено, Прометеј не прихвата своју казну као заслужену, и до краја оспорава њену праведност, као и сам ауторитет Зевса као врховног божанства, док Јов скрушено признаје да није у стању да суди о њој. Cf. William A. Irwin, "Job and Prometheus", *The Journal of Religion*, Vol. 30, No. 2 (април 1950.), стр. 90-108.

⁸ Cf. Ирина Деретић, „Питање о ауторству мита у дијалогу *Προϊαῖορα*“, *Плашонове филозофска мишологија*, *op. cit.*, стр. 60-62.

⁹ *Prot.* 320b5, цели Сократов аргумент налази се на 319a-320c. Фраза οὐκ διδακτὸν ἀρετή дословно значи „врлине није *ὑδучива*“, то јест не може бити предметом подучавања. Израз Платон понавља на више места током аргумента, а поред израза διδακτὸν („подучива“) користи и μαθητὸν („научива“), чиме се имплицира да стицање врлине није когнитивни процес, већ нешто друго. Cf. Hayden W. Ausland, "The Treatment of Virtue in Plato's Protagoras", у Olof Patterson, Vigdis Songe-Møller (eds), *Plato's Protagoras*, Philosophical Studies Series, Vol 125, Springer, Cham, 2017., стр. 43-77.

¹⁰ *Prot.* 320c6-d1.

¹¹ *Prot.* 320d1-5.

(προμηθής), а други „расејан“ и „занесен“ (ἐπιμηθής),¹² договарају да ће, супротно својим природама, Епиметеј први да *дели* (νεῖμαι) моћи и способности животињама, а Прометеј ће затим да „прегледа“ (ἐπίσκεψαι) резултате поделе.¹³ Епиметеј приступа свом задатку врло педантно, имајући у виду потребу за хармонијом у природи: он додељује свакој животињи неку „моћ за спасење“ (δύναμιν εἰς σωτηρίαν¹⁴), „у раду водећи рачуна да неки род не нестане“ (ἐμηχανᾶτο εὐλάβειαν ἔχων μή τι γένος ἀϊστωθείη¹⁵).

Међутим, будући да Епиметеј „није дио сасвим мудар“ (οὐ πάνυ τι σοφός), па је „неразумно потрошио моћи“ (καταναλώσας τὰς δυνάμεις εἰς τὰ ἄλογα),¹⁶ након извршене расподеле људски род остао је без икакве способности која би им обезбедила опстанак. И када је Прометеј започео своју инспекцију, установио је да је међу свим осталим животињама само човек „го, дос, неопремљен, и незаштићен“ (τὸν δὲ ἄνθρωπον γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστρωτον καὶ ἄοπλον).¹⁷ Будући да је дошао час да појединачне животиње буду пуштене у природу, Прометеј „тражи спасење за човека“ (σωτηρίαν τῷ ἀνθρώπῳ εὖροι) тако што краде Хефесту и Атини „вештачку науку са ватром“ (τὴν ἐντεχνον σοφίαν σὺν πυρί), наглашавајући да је без ватре ову вештину „немогуће стећи и користити“ (ἀμήχανον... κτητὴν τῷ ἢ χρησίμην γενέσθαι), и ово знање дарује (δωρεῖται) човеку.¹⁸ Користећи се овим, апстрактно схваћеним појмом „ватре“, који подразумева интелигенцију, технику, и знање, Протагора каже да човек стиче „мудрост за живот“ (περὶ τὸν βίον σοφίαν), односно „лакоћу живљења“ (εὐπορία τοῦ βίου), али „не и *ἰολιῦι*чку мудрост“ (τὴν δὲ πολιτικὴν οὐκ εἶχεν), коју Прометеј није могао да украде од Зевса лично.¹⁹

Протагора наставља приповедање, констатујући да је Прометеј претрпео казну (δίκη) за своју крађу, али је на крају оставио Зевса пред сличним проблемом као онај коју је њему направио Епиметеј. Наиме, људска дића су појединачно напредовала захваљујући Прометејевим даровима, и то на начин који је богове додатно обавезивао према њиховој судбини – људи су добили могућност да „учествују у дожанском уделу“ (θείας μετέσχε μοίρας), па су самим тим „једини почели славити богове“ (μόνον θεοὺς ἐνόμισεν) и „градити жртвенике и кипове богова“ (βωμούς τε ἰδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν), али су и „овладали вештином језика и имена“ (φωνὴν καὶ ὀνόματα ταχὺ διηρθρώσατο τῇ τέχνῃ).²⁰ Међутим, људи и

¹² Уп. ставке προμηθής и ἐπιμηθής у лексикону *ЛСЦ*. Интерпретатори традиционално тумаче Прометејево име као „онај који мисли унапред“ (енгл. *forethought*), а Епиметејево као „онај који мисли накнадно“ (енгл. *afterthought*). Сам „Протагора“ за Епиметеја користи израз „не баш сасвим мудар“ (οὐὐν οὐ πάνυ τι σοφός), Хесиод га именује „грешноумни“ (ἁμαρτίνοος, Hes. *Th.* 511), а Пиндар — „онај који касно увиђа“ (ὀψίνοος, дословно „онај који мисли оно што види“, „мисловид“, Pi. P.5.28).

¹³ *Prot.* 320d5-6.

¹⁴ *Prot.* 320e2.

¹⁵ *Prot.* 321a1-2.

¹⁶ *Prot.* 321b6-a1.

¹⁷ *Prot.* 321c3-4.

¹⁸ *Prot.* 321d1-2.

¹⁹ *Prot.* 321d3-322a1.

²⁰ *Prot.* 322a2-4. Овде треба обратити пажњу на прећутну претпоставку да људско препознавање богова (и њихових имена), као и почетак богослужења *обавезује* богове да се о људима старају, а чињеница да су они у стању да праве „кипове“ (ἀγάλματα) подразумева оно о чему је говорио

даље нису били „одржив“ род – са једне стране су „страдали од звери“ (ἀπώλλυντο οὖν ὑπὸ τῶν θηρίων), јер су познавали разне „занатске вештине“ (δημιουργικὴ τέχνη), „али не и „*полиџичку вештину*“, чији је део вештина ратовања“ (πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὕπω εἶχον, ἧς μέρος πολεμική), а са друге стране су без ове политикὴ τέχνη непрекидно „чинили неправду једни другима (ἠδίκουν ἀλλήλους).²¹

У оба случаја људи су испаштали јер нису били у стању да се колективно организују у заједницу и државу, односно зато што „нису имали полисе“ (πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν).²² Зевс овај проблем решава тако што људима шаље још једног бога-подизвођача – Хермеса – који људском роду дарује „стид и правду“ (αἰδῶ τε καὶ δίκην), чија је сврха да буду „украш града и споне пријатељства“ (πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας).²³ Притом Зевс инсистира да се ове врлине, за разлику од појединачних техничких способности, доделе *свима* (ἐπὶ πάντας).²⁴ Зевс чак прилично окрутно наређује: „који нису способни да учествују у стици и правди да се удију као болест града“ (τὸν μὴ δυνάμενον αἰδοῦς καὶ δίκης μετέχειν κτείνειν ὡς νόσον πόλεως).²⁵ Протагора закључује да је то разлог због кога Атињани траже „савет малодројних“ (ὀλίγοις συμβουλής) „када је реч о градитељској врсноћи и сличним занатским вештинама“ (περὶ ἀρετῆς τεκτονικῆς ἢ λόγος ἢ ἄλλης τινὸς δημιουργικῆς), а када је реч о питањима „политичке врлине“ (πολιτικῆς ἀρετῆς), правичности (δικαιοσύνης) и разборитости (σωφροσύνης), онда „свакоме припада учествовање у врлини, или нема државе“ (ὡς παντὶ προσῆκον ταύτης γε μετέχειν τῆς ἀρετῆς ἢ μὴ εἶναι πόλεις).²⁶ Мит се овде завршава, а започиње расправа о појмовима врлине, вештине, и њиховом подучавању, али Сократ и Протагора се враћају на Прометеја и Епиметеја на самом крају дијалога,²⁷ где се Сократ похвално изражава о Протагорином миту, наглашавајући да му се допада ова слика Прометеја, и да и сам настоји да буде „промишљен у животу“ (προμηθεύμενος ὑπὲρ τοῦ βίου) на сличан начин.²⁸

Као што смо већ рекли, овде се нећемо бавити питањима веродостојности и ауторства овог мита, будући да је сасвим очигледно да га сви саговорници у разговору узимају здраво за готово, као нешто што ни најмање не одступа од њихових религијских уверења и назора. То је нарочито занимљиво, будући да овај мит у великој мери одудара од оног који преноси *Хесиод* у својој *Теогонији* и *Пословима и данима*,²⁹ а у коме Зевс кажњава *и Прометеја, и људски род* за крађу ватре, тако што уз Хефестову и Атину помоћ ствара Пандору са својом посудом

Херодот – да су људи спознали „имена и ликове“ (ἑπωνυμίας καὶ εἶδεα, Hdt. II-53.2) богова, чиме су себе уздигли у божанским очима.

²¹ Prot. 322b.

²² Prot. 322b1.

²³ Prot. 322c1-2. Овде није лоше приметити да κόσμος у фрази „πόλεων κόσμοι“ значи и „украш“, и „ред“, и „поредак“, где се лепо види читав значењски распон овог појма.

²⁴ Prot. 322d1. Ово је тачка у којој Протагора, заправо, постулира као тезу оно што би Сократ хтео да му се докаже – да је политичка и грађанска врлина у једнакој мери доступна свима, и да није нешто што је у искључивом поседу специјалиста.

²⁵ Prot. 322d2-3.

²⁶ Prot. 322d-323a.

²⁷ Prot. 361c-d.

²⁸ Prot. 361d3-4.

²⁹ Cf. Hes. Th. 507-616, Op. 42-105.

пуном зала, што Хесиод представља као својеврсно проклетство људског рода.³⁰ Поређење ова два мита веома лепо илуструје Платонове замерке према песништву – док су богови код Хесиода заузети међусобним свађама и размирицама, при чему смртнике третирају само као пионе у тој међусобној борби, „Протагорини“ богови сви скупа и сви здружено настоје да помажу људима, да им омогуће „опстанак и леп живот“. Хесиодови богови упорно људе „суздијају на праву меру“ преко различитих беда и несрећа, док Протагорини – од Епиметеја до Зевса – сви настоје да људе поправе и учине бољим и способнијим.

Али ово су само разлике које прве падају у очи. Цели Протагорин мит представља изванредну илустрацију погледа на религију образованих Хелена након безмало два века научно-истраживачке и просветитељске делатности филозофа и софиста. Свет унутар кога се догађа радња Протагориног мита није свет неодређених песничких стихија и мистичких сила, то је свет природних закона у коме богови својим творевинама не дају просто „облик и име“, већ морају да им обезбеде способности (*δυνάμεις*) како би ови обезбедили себи храну и заштитили се од хладноће и грабљиваца. Протагора нам у пар реченица слика веома прецизну слику биосфере као међусобно зависног система који себе одржава у хармонији – у њему слаби имају брзину, спори имају оклоп, а они који не могу да побегну од грабљиваца имају више потомства од њих, како ниједно живо биће не би било истребљено.

Наспрам ове биологистичке утопије коју Епиметеј гради са толиком детаљношћу, да то помало поткопава слику о њему као о исхитреном и непромишљеном сметањаку, Протагора нам даје човека који очигледно живи и опстаје у сасвим различитом свету, у коме закони природе уступају место законима заједнице и државе,³¹ и који настаје захваљујући преношењу креативне и технолошке искре чији је ватра само симбол, а који се своди на практично цели технолошки напредак човечанства од ватре наовамо. Да би људи могли да опстану носећи у себи ову божанску искру интелигенције и знања, није довољно да само располажу вештинама (*τέχναι*), већ су им неопходне и *врлине* (*ἀρεταί*), а поготово *сћиг* (*αἰδῶ*) и *правду* (*δίκη*) као темељне политичке врлине.³² У овој „надоградњи“ људског рода, која наизглед не мења превише оригинални мит о крађи ватре, окреће се наглавачке уходана религијска парадигма из Хесиодових *Послова и дана*, по којој је свако ново покољење људи „горе под претходног“.³³

³⁰ Hes. *Th.* 570 ff.

³¹ Овде је реч о омиљеној софистичкој теми разликовања између φύσις и νόμος („природе“ и „закона“), и инсистирању на томе да се људска бића не подводе само под своју биолошку природу и потребе, већ ову природу модификују и често превазилазе на основу законитости које немају биолошки, већ *волишички* карактер. Види горе напомене 29 и 30 на стр. 20 овог рада.

³² „Стид“ би се овде могао превести и као „образ“, „достојанство“, а у комбинацији са осећајем за правду они чине оно што се код Срба традиционално зове *чојсћвом* — управо човечношћу наспрам бесрамног и аморалног понашања звери и животиња. Упореди *Lg.* 713c-e, где у IV књизи *Закона* Платон Крону приписује успостављање првог друштва којим су управљала „демонска бића“ (*δαίμονες*), и која су људима подарила „мир, стид, доброзаконе, и изобиље правде“ (*εἰρήνην τε καὶ αἰδῶ καὶ εὐνομίαν καὶ ἀφθονίαν δίκης*, 713e1).

³³ Hes. *Op.* 106-201. Овај мотив имамо изражен и код Хомера, који стално наглашава да су јунаци под Тројом били снажнији, способнији, и у сваком погледу *врснији* од људи у Хомерово доба.

У овим сликама није само измењен однос богова према људима. Пар реченица у Протагорином миту нас обавештава и како се са Прометејевим поклоном променио однос људи према боговима – његова „вештачка наука са ватром“ (τὴν ἔντεχον σοφίαν σὺν πυρί) и „животна мудрост“ (περὶ τὸν βίον σοφίαν) не тиче се само трагања за храном и склоништем од дивљих животиња и стихија, она им је открила „језик и имена“ (φωνὴν καὶ ὀνόματα), укључјући и имена богова, што је људима омогућило да почну да „славе богове“ (θεοὺς ἐνόμισεν), „граде жртвенике и кипове богова“ (βωμοὺς τε ἰδρύεσθαι καὶ ἀγάλματα θεῶν), односно да „учествују у божанском уделу“ (θείας μετέσχε μοίρας). Ово је знатно комплекснија слика од оне коју нам даје Хесиод, и она је веома информативна: богослужење и религија овде нису приказани као део напредне политичке свести коју човечанству дарује Зевс, већ као једна од основних способности коју човечанство стиче са интелигенцијом и науком.

Протагора имплицира да ови ритуали представљају учествовање (μέθεξις) смртника у судбини којом управљају богови, што самим тим код богова ствара одређене обавезе према њима. Оно што је, међутим, најочигледније, јесте да нема више говора о људима као „играчкама богова“, људи се стварају са одређеном дозом аутономије, и на располагање од богова добијају вештине које су им потребне, не само за биолошки опстанак, него и за хармонично функционисање у оквирима политичке заједнице. И притом је ова *биолошка* компонента људског бића насумична и непоуздана, па су неки благословени различитим способностима и талентима за различите врсте делатности, али је способност за врлину дата у *једнакој мери свима*, што – када се упореди са високим херојским етосом Хомерових спегова – делује као апсолутни скандал.

γ) Зевсова и Кронова владавина у *Државнику* – мит унутар мита

На овом месту правимо извесни скок унапред, узимајући у разматрање Платонов мит који има низ заједничких елемената са овим из *Прошајоре*, али који истовремено пада у знатно другачији филозофски контекст. Реч је о веома необичном миту из дијалога *Државник*, који говори о трансформацијама устројства космоса које су довеле до данашњег човека, и његовог актуелног односа са боговима. На први поглед, реч је о истој причи, само донекле истргнутој из политичко-социолошког контекста и пренесеној у контекст космологије и физике. Платон још једном слика представу о људима као биолошки и социолошки неприлагођених животу у „стварном свету“, што богови решавају тако што им обезбеђују одређене вештине и способности преживљавања и живота у заједници, отприлике онако како то описују песници, или мит из *Прошајоре*. Проблем је, међутим, у томе што *Државник*, као један од прелазних дијалога између средњег и позног периода Платоновог стваралаштва,³⁴ подразумева неупоредиво комплекснију слику богова и њиховог места у свемиру од раних и средњих дијалога. Прича о божанској бризи о људима и људском стицању самосталности представља „мит унутар мита“, прецизније, представља релативно конзервативну филозофску модификацију традиционалних наратива из Хесиодове *Тејоније* и

³⁴ О позиционирању *Државника* у хронологији објављивања Платонових дијалога cf. John Paul Adams, *op. cit.*

Послова и дана унутар неупоредиво интелектуално узбудљивијег и теолошки смелијег мита о смени космичких циклуса и њихових последица по човека и његов свет.³⁵

Оно што мит из *Државника* чини нарочито незгодним за разматрање на овом месту јесте што је, налик на комплексне теолошке нивое у дијалогу *Тимај* који су већ поменути,³⁶ овај традиционални политеистички мит замотан у обланде једне поставке која је очигледно *моноѿеисѿичка*, што је тема тек наредног дела овог истраживања. Овде је довољно напоменути да у миту није најјасније повучена линија разграничења између, на једној страни, јединственог Бога (ὁ θεός), „Састављача“ (συναρμόσαντος) који „предводи кретање свега што постоји, поокреће га и отпушта“ (τὸ γὰρ πᾶν τόδε τὸτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεός συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συκुकλεῖ, τὸτὲ δὲ ἀνῆκεν), који је свемир саставио као „живо и разумом обдарено биће од самог почетка“ (ζῶον ὄν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ’ ἀρχάς),³⁷ и, на другој страни, дога који је „сам наш старатељ“ (αὐτοῦς αὐτὸς ἐπιστάτων³⁸) и „највеће дожанство“ (τῷ μεγίστῳ δαίμονι) међу другим договима који су његови „савладари“ (συνάρχοντες),³⁹ односно – у зависности од космичке епохе – Крона или Зевса. Прво дожанство Платон такође назива „Градитељ и Отац свемира“ (τὸν κατακοσμούμενος... τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς),⁴⁰ „Кормилар свега“ (τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης⁴¹), односно „Бог Уређивач“ (θεὸς ὁ κοσμήσας⁴²), експлицитно наглашавајући да свемир „не могу окретати два супротстављена дога“ (μῆτ’ αὔ ὄλον ἀεὶ ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι διττὰς καὶ ἐναντίας⁴³).

У оквиру тог и таквог строго руковођеног свемира традиционални богови песника управљају животима смртника, а на њиховом челу се налазе Крон или Зевс, којима припадају „власт и брига“ (ἐπιμέλειαν καὶ κράτος) над живим бићима, и поготово људима.⁴⁴ Зевс и Крон се ту помињу као врховни владари света у различитим епохама, које су обележене различитим смеровима окретања небеских тела и узрочно последичних односа, при чему сваки симболизује два потпуно различита устројства стварности, и иако се прича о њима непрекидно преплиће са причом о односу неименованог космичког Кормилара и његовог „детета“ – животом и разумом обдареног свемира – очигледно је да њих двојица не могу претендовати на то место, у најмању руку управо зато *јер их је двојица*. Рашчлањивањем и анализом овог комплексног „спољашњег мита“ давићемо се касније, а овде ћемо се

³⁵ Cf. Ирина Деретић, „Мит о космичким циклусима и настанку човека“, *Платонова филозофска миѿолоѿија*, *op. cit.*, 79-98.

³⁶ Види горе поглавље XII, стр. 157-159 овог рада.

³⁷ *Plt.* 269c3-d3.

³⁸ *Plt.* 271e4-5.

³⁹ *Plt.* 272e6.

⁴⁰ *Plt.* 273a6-b1. Овде треба обратити пажњу на израз κατακοσμούμενος уместо уобичајенијег израза κόσμος, где се нарочито лепо види веза израза „Космос“ са глаголом (κατα)κοσμέω у значењу „уређивати“, „средити“, „украсити“.

⁴¹ *Plt.* 272e3-4. Κυβερνήτης овде значи „кормилар“, „крманош“, „управљач“.

⁴² *Plt.* 273d4.

⁴³ *Plt.* 269e6.

⁴⁴ *Plt.* 271e-273a.

само посветити „унутрашњем миту“, који је, како је већ речено, крајње компатибилан са оним који смо читали у *Прошајори*.

Овај „мит унутар мита“ у ствари представља још једну ревизију и филозофску рационализацију Хесиодове епске заоставштине, овај пут с обзиром на учење о смени различитих покољења људи, и смени генерација богова који су њима управљали.⁴⁵ Познату причу о Зевсовој смени Крона на небеском престолу и истовременој смени херојских генерација међу људима Платон образлаже преко једног мита за који он сам говори да „наликује на играрију“ (σχεδὸν παιδιᾶν⁴⁶), а који подразумева да је ова смена божанских и смртних покољења пропраћена симболичним *окретањем смера крейшања* свих небеских тела. Упркос најављеној неозбиљности мита, Платон овај небески лом приказује прилично натуралистично, наглашавајући да је реч о „највећем и најсудбоносијем преокрету од свих“ (πασῶν εἶναι μεγίστην καὶ τελεωτάτην τροπήν) и „највећој промени“ (μεγίστας τοίνυν καὶ μεταβολὰς), те да је у њима настао свет у коме ми данас живимо.⁴⁷ Он описује „неизбежни помор“ (φθοραὶ τοίνυν ἐξ ἀνάγκης) животиња и људи који је пратио те космичке промене,⁴⁸ наглашавајући су приче о том времену сачуване у предањима „из дана првих праотаца“ (ὑπὸ τῶν ἡμετέρων προγόνων τῶν πρώτων).⁴⁹ Међутим, оно што је нарочито занимљиво јесте теза да заокрет небеске механике доводи до измене начина функционисања узрочно-последичних веза, што прати и одговарајуће промене у *диолошкој* механици – ако људи данас настају из семена и расту од детињства ка старости, после чега умиру, труле, и нестају у земљи – у праисторијском „Кроновом времену“ они су *ницали живи из земље* (ἐκ γῆς πάλιν ἀναστρεφόμενον), а затим су „из старости ишли у детињу природу“ (ὦ τοὺς πρεσβύτας ἐπὶ τὴν τοῦ παιδὸς ἰέναι φύσιν) и „падали у

⁴⁵ Смена покољења је стандардни мотив у Хесиодовом песништву – у *Теојонији* он објашњава обликовање нашег свемира тако што древна стихијска божанства замењују њихови потомци који су у све већој мери антропоморфни, и отеловљују све комплексније апстрактне појмове. У *Пословима* и *данима* имамо већ поменути мит о пет покољења људи, од којих је свако следеће по врлини и способностима горе од претходног. Cf. Hes. *Op.* 109-201, види такође Роберт Гревс, „Пет људских векова“, *Грчки митови*, *op. cit.*, стр. 36-37.

⁴⁶ *Plt.* 268d. Занимљиво је питање шта Платон подразумева под овим σχεδὸν παιδιᾶν, будући да је παιδία значи „дечја игра“, „шала“, односно „играрија“. То може значити да нас Платонов Странац, који приповеда овај мит, хоће да каже својим саговорницима да није у питању озбиљан наратив, и да је реч искључиво о алегорији. Нешто касније, међутим, Платон наглашава да је у питању поредак ствари „из дана првих праотаца“ (ὑπὸ τῶν ἡμετέρων προγόνων τῶν πρώτων), додајући да „данас многи у то неисправно не верују“ (οἱ νῦν ὑπὸ πολλῶν οὐκ ὀρθῶς ἀπίστοῦνται). Cf. *Plt.* 271a2-6. Имајући у виду количину несумњиво *озбиљних* учења о божанствима и свемиру која се могу наћи у миту, пре ће бити да је Платон хтео да изразом παιδία припреми слушаоце за извесне мисаоне акробације, него да се ограда од садржаја мита као „неозбиљног“.

⁴⁷ *Plt.* 270b6-c3.

⁴⁸ *Plt.* 270c6-e1.

⁴⁹ *Plt.* 271a6. Овде је занимљиво приметити како се један чисто натуралистички и учењачки наратив о космичким и тектонским процесима и њиховим последицама по живи свет елегантно преплиће са класичном религијском митологијом која на моменте чак подсећа на библијску. У том смислу овај мит представља јој једну сјајну илустрацију комплексности хеленског религијског погледа на свет. Cf. Corinne Gartner, Claudia Yau, „The Myth of Cronus in Plato’s Statesman: Cosmic Rotation and Earthly Correspondence“, *Apeiron*, Vol. 54, No. 4 (2020), стр. 437-462.

земљу као семе“ (εἰς γῆν σπέρματα πεσοῦσης), што препознаје и песничка традиција која најстарије покољење хероја назива „земљорођеним“ (γηγενεῖς).⁵⁰

Осликавајући ове процесе, Платон долази и до дожанске хијерархије која прожима ове космичке процесе. Он нам тако преноси да је „испрва Бог управљао и старао се о кружењу целине“ (πρῶτον τῆς κυκλήσεως ἤρχεν ἐπιμελούμενος ὅλης ὁ θεός), док су „сви делови свемира“ (πάντ’ ἦν τὰ τοῦ κόσμου μέρη) и „жива бића по родовима“ (τὰ ζῶα κατὰ γένη) дати „на управљање договима“ (ὑπὸ θεῶν ἀρχόντων), па тако и људима и животињама „догови постају дожански пастири и чобани“ (ἀγέλας οἶον νομῆς θεῖοι διειλήφεσαν δαίμονες).⁵¹ Овде нам Странац у неколико реченица даје слику својеврсног русоовског „природног стања“, или, ако хоћете, дидлијског Еденског врта, у коме је „Бог лично старатељ“ (θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς αὐτὸς ἐπίστατῶν): у њему нема насиља, нема несреће, нити међусобне дорбе за опстанак, људи су у њему били „голи и бескућници“ (γυμνοὶ δὲ καὶ ἄστρωτοι), „није било државе, нити су имали жене и децу“ (πολιτεῖαί τε οὐκ ἦσαν οὐδὲ κτήσεις γυναικῶν καὶ παίδων), хранили су се „обилним воћем са дрвећа“ (καρποὺς δὲ ἀφθόνοους εἶχον ἀπὸ τε δένδρων) и другим плодовима „који нису расли помоћу земљорадње“ (οὐχ ὑπὸ γεωργίας φυομένους), уживали су „у длагој клими“ (τῶν ὠρῶν αὐτοῖς ἄλυπον) и спавали „на мекој постељи од траве која је обилато ницала из земље“ (μαλακὰς δὲ εὐνάς εἶχον ἀναφυομένης ἐκ γῆς πόας).⁵² Ови „Кронови људи“ су могли чак „разговарати са животињама“ (μετὰ τε θηρίων... ὁμιλοῦντες), а своје време су проводили „давећи се филозофијом“ (κατεχρῶντο τούτοις σύμπασιν ἐπὶ φιλοσοφίαν),⁵³ „носећи жељу за сазнањем и потребу за говором“ (οἱ τότε τὰς ἐπιθυμίας εἶχον περὶ τε ἐπιστημῶν καὶ τῆς τῶν λόγων χρείας).⁵⁴

⁵⁰ *Plt.* 271a2-c2, 272e3. Слика коју овде излаже Платонов Странац је још комплекснија него што се чини, будући да он наглашава да је ово окретање смера небеских тела део космичких циклуса који немају везе са вољом догова у конвенционалном смислу (иако очигледно имају са вољом Бога који свиме управља). О овоме ће бити више речи када се *Државнику* вратимо у „монотеистичком“ делу овог истраживања. Види даље поглавље XXII, стр. 314-317 овог рада.

⁵¹ *Plt.* 271d. Овде треба нагласити да из овог пасуса није јасно о ком „Богу“ Платон говори као о „управљачу кружењем свемира“. Из космолошког увода у мит стиче се утисак да је реч о неименованом „Творцу и Састављачу“, али из наредних редова и пасуса се он може повезати и са Кроном, односно Зевсом као начелници традиционалним боговима који заузимају своје традиционалне религијско-метафизичке „позиције“. Притом „Бог“ који у ранијем делу мита „предводи кретање“ (συμποδηγεῖ πορευόμενον, *Plt.* 269c3-d3) свемира недвосмислено представља Платоново филозофско дожанство, док „Бог“ који је касније „лично старатељ људи“ (ἔνεμεν αὐτοὺς αὐτὸς ἐπίστατῶν, 271e4-5) недвосмислено представља митолошког Крона. Интерпретација ὁ θεός коју одаберемо на месту 271d3 има значајне последице по разумевање целине мита – ако се одредимо за прву опцију, онда имамо слику која у највећој мери представља Платонову (начелно монотеистичку) концепцију стварности, ако се одредимо за другу, онда цели мит заиста представља само регионализовану адаптацију традиционалних митопоетских наратива. За нас овде није неопходно да направимо тај рез, будући да нас на овом месту управо интересује овај други, традиционални садржај мита, док ћемо се на његове иноваторске, филозофске елементе вратити касније, види даље поглавље XXII, стр. 314-317 овог рада.

⁵² *Plt.* 271e-272b.

⁵³ *Plt.* 272c1-2

⁵⁴ *Plt.* 272d3-4. Веома сличан опис идиличног друштва „за Кронова вакта“ (ἐπὶ Κρόνου) налазимо у дијалогу *Закони*, где људима такође владају дожанска бића (δαίμονες) као да су марва којом управљају чобани. Cf. *Lg.* 713b-e.

Наспрам ове идиличне слике, Платон наглашава да је свет у коме ми живимо, са својим смером окретања небеске сфере, и са редоследом рађања и умирања, „од Зевса“ (ἐπὶ Διὸς εἶναι), па нам је самим тим „познат из искуства“ (παρῶν αὐτὸς ἦσθησαι).⁵⁵ Ту се мит, међутим, још једном компликује. Несрећу и невоље света у коме ми живимо Странац објашњава тиме што је свемирски Кормилар „отпустио дршку кормила“ (πηδαλίων οἴακος ἀφέμενος) и „повукао се на своју осматрачницу“ (εἰς τὴν αὐτοῦ περιωπὴν ἀπέστη), пустивши „свемир да се врати окретању које му прописује усуд и урођена жеља“ (τὸν δὲ δὴ κόσμον πάλιν ἀνέστρεφεν εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία).⁵⁶ Овде конфузију уноси то што Платон у миту говори о „Кроновој“ и „Зевсовој епоси“, али истовремено ове космичке процесе не везује за њих, већ за присуство или одсуство Кормилара, Творца, односно Уређивача, тако да улога њих двојице у миту није најјаснија – осим као дожанстава која се налазе на челу осталих догова који се дрину о различитим доменима стварности.⁵⁷ Он нам само говори да „догови савладари Највећег Божанства“ (συνάρχοντες τῷ μεγίστῳ δαίμονι θεοί) заједно са њим „прекидају бригу о својим деловима свемира“ (ἀφίεσαν αὐτὰ τὰ μέρη τοῦ κόσμου),⁵⁸ што доводи до промена у свету.

Свемир, који је – не заборавимо то – и сам живо и разумом обдарено биће, наставља да се окреће „својим уобичајеним круговима“ (τὸν εἰωθότα δρόμον τὸν ἑαυτοῦ), „водећи бригу и владајући сам собом и оним што је у њему“ (ἐπιμέλειαν καὶ κράτος ἔχων αὐτὸς τῶν ἐν αὐτῷ τε καὶ ἑαυτοῦ), и „памтећи колико је могао учење Творца и Оца“ (τὴν τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς ἀπομνημονεύων διδαχὴν εἰς δύναμιν).⁵⁹ Ово му у почетку „прецизно успева“ (ἀκριβέστερον ἀπετέλει), а затим све непрецизније (ἀμβλύτερον), у чему га омета његова „телесноликост“ (σωματοειδές).⁶⁰ И што више времена пролази, то се из свемира у већој мери губи савршенство поретка који је иза себе оставио Крманош. На тај начин у нашем свемиру „све лепо потиче од Састављача“ (παρὰ μὲν γὰρ τοῦ συνθέντος πάντα καλὰ), док све што је „тешко и ружно“ (χαλεπὰ καὶ ἄδικα) потиче од „пређашње склоности“ (παρὰ δὲ τῆς ἔμπροσθεν ἔξεως) и „из старе природе“ (τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως) самог Свемира.⁶¹ Платон на више места у миту имплицира да је у питању процес који се понавља у циклусима, те да се Бог „прихвата кормила“ сваки пут када Свемир превише „деградира“ у свом самосталном стању. Што свемир „време и заборав“ (τοῦ χρόνου καὶ λήθης) више одвајају од Бога, то он више пада под утицај „несклада“ (ἀναρμοστίας) који прети да свемир – да није нове дожанске интервенције – утопи у „море вечне неједнакости“ (εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον).⁶²

⁵⁵ *Plt.* 272b2.

⁵⁶ *Plt.* 272e4-6.

⁵⁷ Није искључено да је улога Зевса и Крона на овом месту да представљају „копчу“ Платоновог мита са Хесиодовим митовима на које наликује, односно да слушаоцима обезбеде одговарајући контекст у који треба да похране Странчево приповедање.

⁵⁸ *Plt.* 272e-273a.

⁵⁹ *Plt.* 273a5-b1.

⁶⁰ *Plt.* 273b2-3.

⁶¹ *Plt.* 273b4-c1. Под „пређашњим склоностима“ и „старом природом“ Платон овде мисли на стање свемира пре него што га је Творац уредио и саставио. На тај начин зло и несрећа не долазе од Бога, него од „првобитног хаоса“ који је владао пре њега.

⁶² *Plt.* 273c-e.

Нас овде, међутим, интересује оно што он каже за место људи у тим променама. Поред тога што је промена захватила и начин на који се људи рађају и размножавају,⁶³ она је значајно изменила околности у којима људи живе. Када су људи „лишени бриге дожанстава“ (δαίμονος ἀπερημωθέντες ἐπιμελείας), они су се затекли управо у оном положају у коме су описани након Епиметејеве расподеле способности међу живим бићима у *Проѡаϊори*: „слаби и незаштићени“ (ἀσθενεῖς καὶ ἀφύλακτοι), односно „неопремљени и невешти“ (ἀμήχανοι καὶ ἄτεχνοι) да сами себи обезбеде храну и заштиту од дивљих звери (које су такође подивљале због прекида дожанског старања).⁶⁴ Будући да су се људи нашли „у великим потешкоћама“ (ἐν μεγάλαις ἀπορίαις), догови су им „даровали поклоне уз неопходна упутства и обуку“ (δῶρα ἡμῖν δεδώρηται μετ’ ἀναγκαίας διδαχῆς καὶ παιδείσεως), па су тако од Прометеја добили ватру (πῦρ), од Хефеста и Атине вештине (τέχνηαι), од других догова „семена и биљке“ (σπέρματα δὲ αὖ καὶ φυτὰ) итд.⁶⁵ На тај начин су догови надокнадили одсуство непосредне бриге за људе тако што су људима омогућили „да се сами себе воде и сами о себи брину, као што то чини цели свемир“ (δι’ ἑαυτῶν τε ἔδει τὴν τε διαγωγὴν καὶ τὴν ἐπιμέλειαν αὐτοῦς αὐτῶν ἔχειν καθάπερ ὅλος ὁ κόσμος).⁶⁶

Као што смо рекли, овај мит је веома комплексан, и тешко га је ухватити за главу и реп због више различитих „теолошких“ слојева. Шири контекст условно „монотеистичке метатеологије“ морали смо да дотакнемо да бисмо разумели нову поставку традиционалних митопоетских догова у оквиру једног ширег, филозофског погледа на свет. И мада Платон овде читаве блокове митолошког материјала оставља нетакнутим у односу на изворнике (однос Зевса и Крона, однос старих покољења према новима, Прометејски мит, расподела домена „одговорности“ међу појединачним боговима и сл.), он прави неколико крупних искорака у смеру нашег савременог поимања религије. И чак када ставимо по страни „Творца и Крманоша“, који овде није у жижи нашег разматрања, његово схватање односа савремених људи са боговима је значајно ишчашено у односу на традицију, будући да он постулира тезу да су *бојови најуспишили свемир*, односно престали да њиме непосредно управљају на начин на који су то представљали песници.

Уместо да сами лично окрећу небеске сфере и брину о живом свету као о циновском тераријуму у вештачкој екосистемској хармонији, они успостављају принципе на којима и физички (свемир), и биолошки (биосфера), и друштвени свет (људске заједнице) функционишу и опстају. Притом он, иако Свемиру признаје да је „жив и разуман“, задржава свест да је потпуно аутономно функционисање стварности без интервенције догова немогуће, будући да је свемиру по природи својствена ентропија која се мора периодично кориговати, како свемир не би довела до самоуништења. Нема сумње да је ова слика истовремено веома савремена, и веома блиска каснијим средњовековним погледима на свемир и Бога. Она Платону даје

⁶³ *Plt.* 273e-274a.

⁶⁴ *Plt.* 274b-c.

⁶⁵ *Plt.* 274c-d.

⁶⁶ *Plt.* 274d4-5.

могућност да са сцене уклони богове песника и замени их принципима, како природне, тако и друштвене науке и филозофије, али он свесно то *не жели да учини до краја*, већ просто жели да остави људима више простора за самостално и слободно деловање.

δ) Психолошки митови – богови као просветитељи

Након што смо се упознали са значајним примерима Платонових „исходишних“ митова, дошло је време да размотримо митове које смо назвали „духовним“, односно „психолошким“. Обе врсте митова представљају важну категорију у било којој религијској митологији – док први објашњавају настанак и порекло човека и његово место у свемиру, други објашњавају његов духовни свет и начин на који се он односи према спољашњем свету и самоме себи. У обе ове врсте наратива божанства играју важну улогу: она се традиционално узимају за ствараоце, родитеље, и господаре људског рода, као и за творце свих релевантних спољашњих околности у којима људи живе (клима, рељеф, биосфера, природне појаве итд.), али се њиховим интервенцијама традиционално објашњавају и духовна стања људи – њихове мотивације, афекти, и емоције.

Ову закономерност јасно видимо у *Илијади* и *Одисеји*. Са једне стране су богови директно одговорни за спољашње околности које утичу на судбину јунака: за ветрове који су донели Ахејце преко мора, за кугу која их кажњава за светогрђе, за маглу која сакрива јунаке једне од других и сл. Са друге стране богови директно утичу на психичка стања јунака и на тај начин управљају њима и њиховим судбинама: Атина спречава Ахила да потегне оружје на Агамемнона, целој тројанској војсци одузима разум када их Хектор саветује да се улогоре код ахејских бродова, баш као што Арес све борце испуњава крвожедношћу и жаром борбе када крећу у бој. На тај начин хеленска традиција препознаје богове и као творце и заштитнике људи, али и као лукаве манипулаторе њиховим емотивним стањима, али и когнитивним способностима (сетимо се сцена у којим богови обмањују јунаке илузијама, или их отворено обавештавају о стварима које треба да знају).

Да Платонов однос према боговима по овом питању није различит од традиционалног можемо видети већ на горњем примеру Прометејског мита из дијалога *Проџајора*. Он са једне стране приказује богове како *физички* стварају људе и како им *показују вештине* које су им потребне за опстанак, али са друге стране ватра и вештине представљају алегорију за *техничка знања* која је Прометеј „усадио у ум“ људском роду.⁶⁷ Ово постаје још очигледније, када Зевс касније, преко Хермеса, додатно уздиже свест људи на ниво политичког бића тако што им дарује „правду и стид“ (δικη καὶ αἰδώς).⁶⁸ Притом није реч о некаквом стварању *појмова* (или идеја) правде и стида, већ о усађивању онога што се обично назива *осећај* за

⁶⁷ Prot. 321d. Као што се сећамо, Прометеј овде људима дарује „вештачку науку са ватром“ (τὴν ἔντεχον σοφίαν σὺν πυρί), што управо показује да је ватра у причи само симболичко опредељење *вештине* руковања ватром, и техничких способности уопште. Као што је познато, за Грке је τέχνη првенствено била облик *знања*, дакле један епистемолошко-когнитивни процес, што Платон овде додатно наглашава користећи израз „вештачка наука“ (ἔντεχον σοφία, дословно „увештачена мудрост“). Cf. Мартин Хајдегер, „Питање о техници“, *Предавања и расправе*, op. cit., стр. 14-15.

⁶⁸ Prot. 322c.

правду, односно *осећај* стида; Зевс овде ширењем њихових емотивних капацитета ствара простор за настанак политичке врлине, а самим тим и политичке заједнице као такве. Ово је врло суптилно запажање, које божанско посредовање у политичким питањима измешта из вулгарног детерминизма епског песништва у коме богови, када не говоре директно кроз краљеве, мудраце, и пророке, њих лично саветују и информишу о ономе што треба да знају. Наспрам тога, овде имамо богове који, сасвим у духу „повлачења из света“ о коме Платон приповеда у *Државнику*, људима дарују *сйособносй* за развој врлине, коју они сами треба да развијају и негују. Божанска интервенција више није стална, али она и даље стоји у корену могућности да се делује.

Раскошан пример овакве улоге божанстава у утемељењу људске емотивности као такве имамо у серији митолошких интерпретација природе и настанка бога Ероса у дијалогу *Гозба*. Овај драмски и литерарно изузетно вредан текст представља праву ризницу података о односу Платона и његових саговорника према боговима и религији. Угледни Атињани у гостима код трагичног песника Агатона смењују се у изношењу похвала богу Еросу, свако из своје нарочите перспективе, и с обзиром на своју професију и таленат. Након пет оваквих похвалних беседа које се надовезују једна на другу, Сократ излаже сопствену „похвалу“, односно „коначно“ учење о љубави и лепоти, у коме се позива на ауторитет свештенице Диотиме из Мантинеје. Овде, баш као у случају *Прошајоре*, још једном треба нагласити да је *Гозба* у целини *Плајонов шексй*, у коме он само *имйшира* стилове излагања и начине размишљања различитих слојева атинске елите, оличених у Агатоновим гостима,⁶⁹ па самим тим целина изнесених ставова даје широку слику о односу Атињана према властитим боговима, док нама истовремено илуструје постепени отклон атинске интелигенције од митопоетских слика Ероса ка различитим природњачким, орфичким, односно филозофским рационализацијама, од којих коначну рационализацију представља управо Сократов „Диотимин мит“. Свако од ових излагања веома брзо отклизава од похвале божанству до расправе о природи љубави и љубавних веза, али ми ћемо овде настојати да се фокусирамо искључиво на ово прво. И док је са становишта изучавања Платонове филозофије Сократово излагање кудикамо значајније од литерарно веома узбудљивих претходника (што сведочи о Платоновом раскошном књижевном таленту), у разматрању Платонове *релијије* сва излагања су једнако релевантна, будући да нам илуструју однос Платоновог „интелектуалног миљеа“ према једном конкретном религијском питању.⁷⁰

⁶⁹ Cf. Carl O'Brien, "Dramatic devices and philosophical content in Plato's Symposium". *Archai*, No. 9 (јул-децембар 2012.), стр. 73-84.

⁷⁰ Наравно, Платон кроз Сократова уста износи тврдњу да је „једино Диотимин мит *исйина* о Еросу“, док други представљају „набацане насумичне похвале“ (198b-e). Међутим, имајући у виду чињеницу да је он аутор свих беседа, и да се неке од њих поклапају са сличним местима у његовим другим дијалозима, можемо рећи да сви ови текстови донекле одражавају Платонов однос према боговима, само „на различитим нивоима озбиљности“.

ε) Место појединачног бога у зрелој Платоновој филозофији – студија случаја у *Гозди*

Пре саме расправе о Еросу, вреди обратити пажњу на два детаља који немају велики значај за целину дијалога, али су занимљиви за наше истраживање. Прво, када Агатон позива Сократа да седне поред њега, наглашава да ће у разговору и надмудривању „за судију узети Диониса“ (δικαστῆν χρώμενοι τῷ Διονύσῳ).⁷¹ Ово звучи као нека алузија на пијанчење, али у ствари Платон овде суптилно реферира на Аристофанову комедију *Жабе*, где је Дионис судија у спору који у Хаду воде Есхил и Еурипид о томе ко је од њих двојице већи трагичар. Дионис просуђује у корист Есхила, након што је овај позитивније оценио Алкидијадову улогу у атинској политици од Еурипида.⁷² А на крају *Гозде* управо пијани Алкидијад долази да „обави Дионисов посао“, и да изнесе коначни суд о Сократовој мудрости.⁷³

Други занимљив детаљ тиче се чисто ритуалног аспекта Агатонове гозде – након што су завршили са јелом, гости су „излили жртву леваницу, отпевали песму догу, и остало што је обичај“ (σπονδὰς τε σφᾶς ποιήσασθαι, καὶ ἄσαντας τὸν θεὸν καὶ τᾶλλα τὰ νομιζόμενα),⁷⁴ чиме се цела прослава унеколико уземљује у традицији. Ова сцена у којој Агатонови гости изливају жртве и певају молитве стоји у контрапункту са каснијим интелектуалним разговором, у коме се, између осталог, износе и одређене иконокластичне тврдње. Истовремено, она сведочи да је реч о људима који недвосмислено поштују традиционалну религију, и који њеним ритуалима не приступају са подсмехом и омаловажавањем, већ их се придржавају чак и када се налазе у сопственом интимном друштву.

У даљем току *Гозде*, лекар Ерексимах проглашава надметање у похвалама догу Еросу, наглашавајући како су „песници неким боговима певали химне и пеане“ (τισι θεῶν ὕμνους καὶ παίωνας εἶναι ὑπὸ τῶν ποιητῶν πεποιημένους), док „Еросу, тако древном и тако великом догу“ (τῷ δὲ Ἐρωτι, τηλικούτῳ ὄντι καὶ τοσοῦτῳ θεῷ) нико од песника није спевао „ниједну похвалну песму“ (μηδὲν ἐγκώμιον).⁷⁵ Будући да није у реду да се „толики бог тако занемари“ (οὕτως ἡμέληται τοσοῦτος θεός),⁷⁶

⁷¹ *Sym.* 175e6.

⁷² Aristoph. *Ra.* 1419 ff. Наравно, Аристофанове *Жабе* настале су десетак година након догађаја описаних у *Гозди* (радња *Гозде* се догађа у 416. год., док су *Жабе* написане 405. год. п.н.е.), али то Платона ни на који начин не обавезује, који ликове у дијалогу ионако посматра у извесном смислу *sub specie aeternitatis*. Cf. Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, University of Chicago Press, Chicago, 2001., стр. 26, и Laurence D. Cooper, *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: The Politics of Infinity*, Penn State University Press, Pennsylvania, 2010., стр. 59.

⁷³ *Sym.* 212c-221d.

⁷⁴ *Sym.* 176a2.

⁷⁵ *Sym.* 177a4-b1.

⁷⁶ *Sym.* 177c3. Платон овде каже како се „нико од људи до дана данашњег није прихватио да Ероса достојно опева“ (ἔρωτα δὲ μηδένα πῶ ἀνθρώπων τετοληκέναι εἰς ταυτηνὴ τὴν ἡμέραν ἀξίως ὑμνῆσαι). Занимљиво је да сва грчка издања *Гозде* овде Еросово име пишу малим словом, иако се на другим местима користи велико. По свој прилици је у питању кумулативна грешка која вуче порекло из неког од раних издања, када су средњевековни рукописи са Платоновим дијалозима прештамповани уз коришћење малих слова, али овде она има занимљиве филозофске импликације – као да се приређивач *Гозде* не може одлучити да ли се у тексту говори о божанству Еросу, а када „просто о љубави“. Иако такве дилеме нема у овом делу дијалога, касније ће бити очигледно да говорници поистовећују ове појмове, и да из похвале догу лако прелазе на разматрање природе љубави.

Ерексимах проглашава да је право време да се речима „накити овај бог“ (κοσμήσαι τὸν θεόν)⁷⁷ тако што ће свако од Агатонових гостију да „исприча похвални говор Еросу, што је могуће лепши“ (λόγον εἰπεῖν ἔπαινον Ἐρωτος... ὡς ἂν δύνηται κάλλιστον).⁷⁸ Након овакве најаве следи пет беседа састављених различитим стиловима тако да одражавају различите светоназоре говорника, али и да сведоче о богатству религијског живота античке Атине.

У питању је у великој мери једна интелектуална теолошко-филозофска расправа у којој се сви учесници позивају на различите елементе етаблираног култа. Ово важи чак и за најнеобичнију од њих – ону Аристофанову – која са једне стране делује као пародија, али која је обилата орфичким симболима и сликама. Федар тако приповеда о Хесиодовом Еросу као једном од најранијих, космичких божанстава, наглашавајући да је „најстарији међу договима“ (ἐν τοῖς πρεσβύτατος εἶναι), и „виновник највећих добара“ (μεγίστων ἀγαθῶν αἰτίας).⁷⁹ Паусанија уводи дистинкцију на старију „Небеску Афродиту“, Уранову ћерку (Ἀφροδίτη Οὐρανία, која је „старија и рођена без мајке“ – πρεσβυτέρα καὶ ἀμήτωρ), и на млађу (νεωτέρα) ћерку Зевса и Дионе, коју назива „простонародном“ (Ἀφροδίτη Πάνδημον), постулирајући одговарајуће Еросе („небеског и простонародног“) као њене „сараднике“ (συνεργόν),⁸⁰ као и одговарајуће врсте „узвишене“ и „ниске“ љубави.⁸¹ Ерексимах као лекар нуди једну популарну сцијентистичку рационализацију Паусанијине беседе и редукцију „двају Ероса“ на физиолошке функције, али и на физичке законе и процесе, где онда „љубав“ није ништа друго него деификовани принцип

⁷⁷ Sym. 177c6.

⁷⁸ Sym. 177d2-3.

⁷⁹ Sym. 178c1-2. Федар се овде, поред Хесиодове *Теоџоније* (Hes. Th. 116), позива на Парменида (DK 28B13/2), као и на коментатора Хесиодових спева и једног од Седморице мудраца – Акусилаја.

⁸⁰ Sym. 180d3-e2. Паусанија овде не разјашњава у ком смислу „нема Афродите без Ероса“ (οὐκ ἔστιν ἄνευ Ἐρωτος Ἀφροδίτη), помињући само узгред да је Ерос њен „сарадник“ (συνεργόν), и да је њихова веза „нужна“ (ἀνάγκη). Уп. Hes. Th. 201, „њој Ерос приђе“ (τῆ δ' Ἐρος ὠμάρτησε). Притом се Паусанија овде веома лепо поиграва митском заоставштином – он нуди еклектичко решење за чињеницу да постоје различите религијске традиције које се везују за Ероса, па Хесиодовог „космичког“ Ероса везује за Небеску Афродиту која представља деификацију Урановог принципа плодности (сетимо се – Хесиодова Афродита настаје након што Крон кастрира Урана, и баца његов полни уд у море, Hes. Th. 173-206), док „простонародног“ (дословно „пучког“, „вулгарног“, πάνδημον) везује за класични олимписки пантеон, и Зевсове потомке као богове-покровитеље града и његових ритуала.

⁸¹ Sym. 181a-182d. Паусанија овде прави занимљиву инверзију – док су обично космичка божанства отеловљавала дивље и необуздане природне стихије, а млађа олимписка божанства појаве везане за културу и цивилизовани живот, овде је обрнуто – Небеска Афродита симболизује узвишену љубав која долази од стремљења ка врлини, снази, и уму, а „пучка“ Афродита – вулгарни сексуални нагон. Наравно, прва Афродита у себи нема женског принципа, па је самим тим везана искључиво за еротски однос мушкараца, док друга има – па најчешће подразумева „конвенционалну“ страст између мушкараца и жене. Такође, вреди поменути отклон који Паусанија прави на почетку своје беседе у односу на Федра – он наглашава да „не треба сваког Ероса славити као лепог и достојанственог, већ само оног који подстиче на љубав према лепом“ (ὁ Ἐρωσ οὐ πᾶς ἐστὶ καλὸς οὐδὲ ἄξιος ἐγκωμιάζεσθαι, ἀλλὰ ὁ καλῶς προτρέπων ἑρᾶν, 181a5-6). Овде је реч о још једној филозофској рационализацији митологије, која, условно говорећи, неутрално захвата феномен љубави и сексуалне жудње. Паусанијина беседа намеће *еџичко вредновање* религијског мита, и отвара питање „несавршенства традиционалних богова“ које је за Платона толико важно. У том смислу Паусанија овде припрема терен за каснију Сократову беседу.

Хераклитовог „слагања разложеног самог са собом“ (διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι).⁸²

Аристофанов мит је нарочито занимљив, и формално, и садржински. Он у расправи унеколико спроводи својеврсни *reductio ad absurdum*, одводећи „креативне реинтерпретације“ у крајност у којој се у великој мери губи узвишени и богодојажљиви тон који се у њој подразумева.⁸³ Далеко од тога, међутим, да Аристофанов мит раскида везе са традицијом – он се надовезује на већ поменуто Хесиодово учење, према коме су прва покољења људи у сваком погледу била снажнија, способнија, и врлија од својих потомака, а његова основна слика о људима које Зевс казнио како би „окончао њихову разобрученост“ (παύσαιντο τῆς ἀκολασίας) тако што је „сваког расекао надвоје“ (διατεμῶ δίχα ἕκαστον)⁸⁴ у низу детаља одговара орфичким учењима, а поготово у оном када о људима свог времена говори као о „подељеном рабошу“ (σύμβολον τετμημένος),⁸⁵ коме увек нешто недостаје, и који тежи да се оствари у потпуности преко религијске екстазе, у овом случају оличене у еротској чежњи. Притом његова аргументација у прилог мушко-мушке љубави у великој мери понавља аргументе које је у традиционалнијем ракурсу већ изнео Паусанија, тако да његове речи нису толико екстравагантне колико на први поглед изгледају. Истовремено, Аристофанов мит је недвосмислено филозофичан, интелектуално је узбудљив и изазован, и самим тим припрема саговорнике и публику за Платоново „коначно учење“ о Еросу.

Најзад, ред долази на домаћина гозбе, трагичара Агатона, чија беседа својим узвишеним и патетичним тоном представља својеврсни естетски контрапункт Аристофановој, иако у садржинском смислу надограђује његову аргументацију.

⁸² *Sym.* 185e-188e, и конкретно Хераклитов фрагмент 22B51/2 на 187a3-5. Ерексимах каже да је „медицина наука о телесној еротизи с обзиром на пражњење и пуњење“ (ἐπιστήμη τῶν τοῦ σώματος ἐρωτικῶν πρὸς πλησμονὴν καὶ κένωσιν, 186c6), а износи слична одређења за музику („еротика с обзиром на хармонију и ритам“, μουσική περὶ ἁρμονίαν καὶ ῥυθμὸν ἐρωτικῶν ἐπιστήμη, 187c4-5), астрономију („еротика с обзиром на кретање звезда и годишња доба“, ἐπιστήμη περὶ ἄστρον τε φορὰς καὶ ἐνιαυτῶν ὥρας ἀστρονομία καλεῖται, 188b4-5), па чак и вештину прорицања („познаје људску еротику која их вуче према правди и богодојажљивост“, ἡ μαντική... ἐπίστασθαι τὰ κατὰ ἀνθρώπους ἐρωτικά, ὅσα τεῖνει πρὸς θέμιν καὶ εὐσέβειαν, 188d1-2). Ово последње је нарочито занимљиво, будући да сведочи да ова „сцијентистичка редукција“ не наликује на оно што ми подразумевамо под тим појмом у наше време – она никако није „обезбожена“, већ просто реинтерпретира улогу богова у свету с обзиром на најновија сазнања природних наука. Са једне стране имамо вештину прорицања (μαντική τέχνη) која се ставља на исту раван са недвосмислено математичким и научним дисциплинама као што су музика, медицина, или астрономија, а чији се принципи објашњавају на основу општег филозофског начела супротности. Притом Ерексимах за све ове процесе узгред напомиње да „свиме овај бог управља“ (πᾶσα διὰ τοῦ θεοῦ τοῦτου κυβερνᾶται, 186e3-187a1).

⁸³ *Sym.* 189c-193d. За детаљну интерпретацију мита види cf. Ирина Деретић, „Аристофанов мит о смислу полне љубави“, *Плаћонова филозофска миѠологија, op. cit.*, стр. 109-122.

⁸⁴ *Sym.* 190c6.

⁸⁵ *Sym.* 191d3. Овде наилазимо на занимљиву изворну употребу нама добро познате речи „симбол“, који је у Хелади представљао предмет којим се закључивао одређени поверенички однос (приликом склапања пријатељстава, или послова) тако што се он ломио на два дела, при чему би обе стране задржавале једну. На латинском се овај предмет називао *tessera hospitalis* („коцка гостопримства“), а у српској традицији – *рабош*. Ми смо данас навикли да под „симболом“ представљамо нешто апстрактно, што стоји уместо нечег другог и са њиме је у извесној логичкој вези, али је у антици то више одговарало енглеском појму *token* – предмета који представља „жетон“, „фигуру“, односно „успомену“ на нешто друго, што замењује.

Агатон наглашава да су претходни говорници „хвалили љубав, а не Ероса“, тј. да „нису хвалили дога, већ људско божанство од добра чији је дог узрок“ (οὐ τὸν θεὸν ἐγκωμιάζειν ἀλλὰ τοὺς ἀνθρώπους εὐδαίμονιζειν τῶν ἀγαθῶν ὧν ὁ θεὸς αὐτοῖς αἴτιος).⁸⁶ Према Агатоновим речима, Ерос је „најблагенији“ (εὐδαίμονέστατον) од свих догова, јер је „најлепши и најбољи“ (κάλλιστον ὄντα καὶ ἄριστον),⁸⁷ али такође и зато што је „најмлађи од догова и вечно млад“ (νεώτατον αὐτὸν εἶναι θεῶν καὶ ἀεὶ νέον).⁸⁸

Агатон одбацује митолошке тезе о древном, космичком пореклу Ероса на које су се позивали Федар и Паусанија, наглашавајући да и Хесиод и Парменид потврђују да Ерос није древно божанство, већ да је „стари поредак ствари међу договима“ (τὰ δὲ παλαιὰ πράγματα περὶ θεοῦς) „проистицао не из Ероса, већ из Судбине“ (Ἀνάγκη καὶ οὐκ Ἐρωτι γεγονέναι).⁸⁹ Агатонов Ерос „краљује међу договима“ (τῶν θεῶν βασιλεύει),⁹⁰ он је „најмлађи и најнежнији“ (νεώτατος μὲν δὴ ἐστὶ καὶ ἀπαλώτατος), „флуидан ликом“ (ὕγρὸς τὸ εἶδος),⁹¹ „нити чини, нити трпи неправде“ (οὐτ’ ἀδικεῖ οὐτ’ ἀδικεῖται) било од догова или од људи, „нити силу трпи, нити се њом користи“ (οὔτε γὰρ αὐτὸς βίᾳ πάσχει... οὔτε ποιῶν ποιεῖ).⁹² Ерос је, најзад, „тако мудар да другога чини песником“ (σοφὸς οὕτως ὥστε καὶ ἄλλον ποιῆσαι).⁹³

У овим различитим беседама интеракција Ероса као конкретног божанства са људима, и његова божанска делатност уопште, захвата се различитим појмовима. Федоров Ерос „надахњује снагом“ (μένος ἐμπνεῦσαι);⁹⁴ Паусанијин је предмет различите врсте еротског „богослужења“, док он сам *ἰοζива* (παρακελεύεται) људе на љубав;⁹⁵ Ерексимахов приказује Ероса као *ἰρηνόγону* *силу*, али свеједно наглашава да треба „чувати сваког од Ероса“ (φυλακτέον ἐκάτερον τὸν ἔρωτα);⁹⁶ Аристофанов Ерос је „господар и војсковођа“ (ἡγεμὼν καὶ στρατηγός) оних који теже својој половини, и тако испољавају подожност (εὐσεβεῖν);⁹⁷ док се код Агатона „Еросу добровољно служи, а слагање добровољног са добровољним јесте правда“ (ἐκὼν Ἐρωτι πᾶν ὑπηρετεῖ, ἃ δ’ ἂν ἐκὼν ἐκόντι ὁμολογήσῃ... δίκαια εἶναι).⁹⁸ Ове релације су, упркос високом интелектуалном и филозофском тону расправе, и даље у духу језика митопоетске традиције, баш као што све наведене беседе обилују мотивима, алузијама, и референцама на традиционалну религију. Ово важи чак и за „најрационалнију“ и „најучењачкију“ беседу Ерексимаха, једнако као и за „обешењачку“ беседу Аристофана.

Сократова беседа, међутим, представља недвосмислен искорак у другачију врсту религиозности. Да ће Сократ хвалити Ероса на другачији начин постаје јасно на

⁸⁶ *Sym.* 194e3-6. Ово је елемент Агатоновог излагања који Сократ касније хвали.

⁸⁷ *Sym.* 195a5-6.

⁸⁸ *Sym.* 195c1

⁸⁹ *Sym.* 195b5-c2.

⁹⁰ *Sym.* 195c5.

⁹¹ *Sym.* 196a1-2.

⁹² *Sym.* 196b3-6.

⁹³ *Sym.* 196e1.

⁹⁴ *Sym.* 179b1.

⁹⁵ *Sym.* 184a2.

⁹⁶ *Sym.* 187e6.

⁹⁷ *Sym.* 193a6-b1.

⁹⁸ *Sym.* 196c1-3.

самом почетку, када филозоф, користећи се својом класичном *εἰρωνεία*,⁹⁹ јадикује како је „неоддарен“ (*ἀπορέϊν*¹⁰⁰) да се прихвати такмичења у похвалама богу са осталим Агатоновим гостима, јер је „због длентавости“ (*ὑπ’ ἀβελτερίας*) „сматрао да се нешто прославља истином“ (*ὡς εἰδῶς τὴν ἀλήθειαν τοῦ ἐπαινεῖν ὀτιοῦν*),¹⁰¹ а не тако што се „некој ствари додаје све највеће и најлепше, била она таква или не“ (*τὸ ὡς μέγιστα ἀνατιθέναι τῷ πράγματι καὶ ὡς κάλλιστα, εἴαν τε ἢ οὕτως ἔχοντα εἴαν τε μὴ*).¹⁰² Припремивши тако публику за потпуно алтернативан наратив о Еросу, онда прави још једну малу припрему за своје излагање у виду кратког дијалога са Агатом, у коме полази од питања „да ли је Ерос љубав према нечему, или према ничему“ (*ὁ Ἐρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός*),¹⁰³ да би у неколико корака без великих потешкоћа закључио да Ерос „жели и воли“ (*ἐπιθυμεῖ τε καὶ ἐρᾷ*) „оно што нема“ (*ἢ οὐκ ἔχων*),¹⁰⁴ односно „оно чије присуство њему самом недостаје“ (*τούτων ὧν ἂν ἔνδεια παρῆ αὐτῷ*).¹⁰⁵ Агатон и Сократ се са лакоћом споразумевају око тога да је то што је Еросу потребно, и чему жуди, јесте *λειψία* (*τὸ κάλλος*), а будући да „оно што је добро, то је и лепо“ (*τάγαθὰ οὐ καὶ καλὰ εἶναι*), њему самим тим „недостаје доброта“ (*τῶν ἀγαθῶν ἐνδεής*).¹⁰⁶

Ова мала појмовна расправа представља теоријску припрему за „Диотимин мит“, где је Ерос представљен на радикално другачији начин у односу на традицију. Штавише, ово је једно од места у Платоновим дијалозима где Платон *најдиректније* оповргава песничку и митолошку традицију коју је, као што смо имали прилике да видимо, у највећем броју случајева уважавао као неоспоран извор података о природи и именима богова, и које је углавном критикова у погледу *начина њредстављања* богова, али не и у погледу њихове саме природе и места у пантеону. Диотима поучава Сократа да Ерос „уопште није бог“ (*αὐτὸν οὐδὲ θεὸν εἶναι*), будући да „не показује ни као леп, ни као блажен“ (*μὴ φάναι καλόν τε καὶ εὐδαίμονα*), односно будући да су му „несуђене доброта и лепота“ (*τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος*).¹⁰⁷ Према Диотиминим речима, Ерос је нешто „између смртника и бесмртника“ (*μεταξὺ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου*), односно „велики демон“ (*δαίμων μέγας*), будући да је „све демонско између богова и смртника“ (*πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξὺ ἐστι*

⁹⁹ Cf. David Wolfsdorf, “The Irony of Socrates”, *op. cit.*

¹⁰⁰ *Sym.* 198b1. Глагол *ἀπορέω* значи „бити у недоумици“, „потешкоћи“, односно у „оскудици“ (апорији). Особа која је *ἄπορος* је истовремено „напорна и тешка“, „беспомоћна“, али и „сиромашна“. Другим речима, стање апорије је управо супротност свега онога што у каснијем Диотимином миту отеловљује бог Пор.

¹⁰¹ *Sym.* 198d2-3.

¹⁰² *Sym.* 198e1-2.

¹⁰³ *Sym.* 199e4. Платон овде пита „постоји ли неко кога Ерос воли, или не постоји нико“ (*πότερόν ἐστι τοιοῦτος οἷος εἶναι τινός ὁ Ἐρως ἔρως, ἢ οὐδενός*, 199d1-2), свесно се играјући речима, и огољавајући полисемију која је провејавала кроз све претходне беседе. Његово питање дословно гласи „шта љубав љуби“, односно „шта жудња жуди“.

¹⁰⁴ *Sym.* 200a3-5.

¹⁰⁵ *Sym.* 200e6. Платон на овом месту каже да „желилац жели оно што му није при руци, нити присутно, оно што нема и што сам није, и што му недостаје“ (*ὁ ἐπιθυμῶν τοῦ μὴ ἐτοίμου ἐπιθυμεῖ καὶ τοῦ μὴ παρόντος, καὶ ὃ μὴ ἔχει καὶ ὃ μὴ ἔστιν αὐτὸς καὶ οὗ ἐνδεής ἐστι*, 200e1-2).

¹⁰⁶ *Sym.* 201b2-c4.

¹⁰⁷ *Sym.* 202c1-d3.

θεοῦ τε καὶ θνητοῦ).¹⁰⁸ Овај нарочити статус демонских бића Платон објашњава у занимљивом пасусу који овде наводимо у целини – на Сократово питање о томе „какву моћ има“ (τίνα δύναμιν ἔχον) такав један демон, Диотима одговара:

ἐρμηνεῦον καὶ διαπορθμεῦον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν, τῶν μὲν τὰς δεήσεις καὶ θυσίας, τῶν δὲ τὰς ἐπιτάξεις τε καὶ ἀμοιβὰς τῶν θυσιῶν, ἐν μέσῳ δὲ ὄν ἀμφοτέρων συμπληροῖ, ὥστε τὸ πᾶν αὐτὸ αὐτῷ συνδεδέσθαι. διὰ τούτου καὶ ἡ μαντικὴ πᾶσα χωρεῖ καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη τῶν τε περὶ τὰς θυσίας καὶ τελετὰς καὶ τὰς ἐπώδους καὶ τὴν μαντείαν πᾶσαν καὶ γοητείαν. θεὸς δὲ ἀνθρώπῳ οὐ μείγνυται, ἀλλὰ διὰ τούτου πᾶσά ἐστίν ἡ ὁμιλία καὶ ἡ διάλεκτος θεοῖς πρὸς ἀνθρώπους, καὶ ἐγγρηγοροῖσι καὶ καθεύδουσι: καὶ ὁ μὲν περὶ τὰ τοιαῦτα σοφὸς δαιμόνιος ἀνὴρ, ὁ δὲ ἄλλο τι σοφὸς ὢν ἢ περὶ τέχνας ἢ χειρουργίας τινὰς βάνουσος. οὗτοι δὲ οἱ δαίμονες πολλοὶ καὶ παντοδαποὶ εἰσίν, εἷς δὲ τούτων ἐστὶ καὶ ὁ Ἐρως.

*Тумачење и њреношење бојовима оној шћо долази од људи, и људима од бојова – овима молићве и жрћве, онима наредбе и наїраде за жрћве – будући да њоїуњавају средину између једних и друћих, и шћако је целина сама са содом исћовезивана. Тако се развија сва њророчка вешћина, као и вешћина свешћеника везано за жрћве, рићуале, дајање, и свако њрорицање и вешћичарење. Бої се са човеком не меша, неїо се овако одвија сваки однос и разћовор бојова са људима, и на јави, и у сну. И ко је мудар у шћим сћварима јесћје дожански човек; а ко је мудар у нечему друћом, била шћо вешћина или нека рукоћворина, шћај је обичан занайћлија. Такви демони су мноїобројни и разноврсни, и један од њих је и Ерос.*¹⁰⁹

Овај пасус је изузетно садржински богат, и представља једно једноставно метафизичко утемељење света расцепљеног на смртни и бесмртни, пропадљиви и вечни домен. Проблем који је Платон већ у време писања *Гозде* имао са интерпретацијама својих идеја, а који је Аристотел касније именовао „Трећим човеком“, овде се решава на један елегантан, ако и помало натегнут начин. Наиме, у свету у коме је природа људи и богова филозофски ревидирана и очишћена од нелогичности и немогућности, разлика између ове две природе постаје превелика да би међу њима могло да буде било какве интеракције, или узајамности. Платон стога узима један општеприсутан, а теолошки неодређен појам „демона“, и појмовно га реконструира постулирајући његову „двоструку природу“, што демонима омогућава интеракцију и са смртницима, и са боговима. Са становишта традиције, ово није претерано радикалан захват, будући да су „полубогови“

¹⁰⁸ *Sym.* 202d4-e1. Занимљиво је да Платон овде за Ероса користи експлицитно израз „демон“ (ὁ δαίμων), а не неодређенији израз „божанство“ (τὸ δαιμόνιον) који је обично користио за Сократовог „демона“. Међутим, у последњој фрази он интерпретира τὸ δαιμόνιον управо у значењу „демонског“, што, како смо већ видели, није увек случај. У контексту пасуса који следи, а у коме се описује посредничка улога демона између светова богова и смртника, није тешко интерпретирати и Сократовог „демона“ као једно од таквих полубожанстава „тумача“, иако Платон на овом месту то питање не тематизује. Појам „демона“ и у каснијим дијалозима задржаваће овај контекст из *Гозде*, иако Платон неће користити τὸ δαιμόνιον као *terminus technicus*.

¹⁰⁹ *Sym.* 202e.

(ἡμιθεοί) потпуно уобичајена појава у хеленској поезији и митовима,¹¹⁰ али са становишта теоријског утемељења религије овде већ имамо једно филозофски трансформисано учење, које чак има помало неочекиване последице по једно од уобичајених имена у пантеону.¹¹¹

На ово одређење Ероса као демона Платон надовезује сам „Диотимин мит“, где се Еросово порекло изводи из пијаног споја бога изобиља Пора и богиње оскудице Пеније на прослави рођења Афродите.¹¹² У овом врло суптилном миту који се обилато ослања на традицију како би понудио једну сасвим нову слику Ероса, Платон слика природу овог бога као засновану на дубоком унутрашњем раздору, али и вечитој тежњи према лепоти и доброту. Овакав необичан „бог“, према Платоновим речима, „није рођен ни као бесмртан, ни као смртан“ (οὔτε ὡς ἀθάνατος πέφυκεν οὔτε ὡς θνητός), већ „у истом дану час цвета и живи кад му добро иде, час умире и поново оживљава на основу очеве природе“ (τοτὲ μὲν τῆς αὐτῆς ἡμέρας θάλλει τε καὶ ζῆ, ὅταν εὐπορήσῃ, τοτὲ δὲ ἀποθνήσκει, πάλιν δὲ ἀναβιώσκει διὰ τὴν τοῦ πατρὸς φύσιν).¹¹³ Његова подвојена природа самим тим га чини „пријатељем мудрости целог свог живота, и дивним магом, чаробњаком, и софистом“ (φιλοσοφῶν διὰ παντὸς τοῦ βίου, δεινὸς γόης καὶ φαρμακεὺς καὶ σοφιστής),¹¹⁴ будући да „од догова нико не филозофствује, нити жели да постане мудар, већ јесте“ (θεῶν οὐδεὶς φιλοσοφεῖ οὐδ’ ἐπιθυμεῖ σοφὸς γενέσθαι – ἔστι γάρ).¹¹⁵

¹¹⁰ На пример, Платон се у *Одбрани Сокративовој* управо позива на пример „великих полубогова под Тројом“ (τῶν ἡμιθέων ὅσοι ἐν Τροίᾳ) када правда Сократову храброст да, слушајући свој „божански глас“, настави своје истраживање врлине упркос претњама властитом животу (Ар. 28b-c).

¹¹¹ Наравно, ово „посредовање“ између суштински различитих природа смртника и богова представља крајње арбитарно решење, будући да се постулирањем „двоструке природе“ демона начелни проблем непомирљивости двају природа не решава. Без обзира, ово место је веома релевантно, будући да нема никаквих препрека да се претпостави да овакви демони-посредници, између осталог, омогућавају људима и поимање самих идеја, које једнако учествују у божанској природи – и даље излагање Диотиминог мита то потврђује. Истовремено, елеганција оваквог једног „догматског“ постулата потврђује се и у каснијој хришћанској теологији, где фигура Христа као богочовека који поседује две природе на нешто комплекснији начин одговара на исте дилеме са којима се овде суочава Платон.

¹¹² *Сум.* 203b-204a. Вреди поменути да Платон у дијалогу *Фегар*, упркос свему што је овде написао о Еросу, без трунке расправе и рефлексije за Ероса просто говори да је „од Афродите“ (Αφροδίτης, 242d5). Већина преводилаца ово преводи као „син Афродите“, мада речи „син“ нема у тексту, па је сасвим замисливо да је Платон и овде хтео да каже да је Ерос само Афродитин „пратилац“, односно „сарадник“.

¹¹³ *Сум.* 203d6-e3. Овде вреди обратити пажњу на забавну игру речи – Платон говори да Ерос цвета и живи „кад му добро иде“ (ὅταν εὐπορήσῃ), што је аорист глагола εὐπορέω који значи „бити у изобиљу“, „обиловати“, али такође „снаћи се“, „успети“, па чак и „имати јасну представу о нечему“, „разрешити нешто“. Супротност овог глагола је филозофима добро познати глагол ἀπορέω, у значењу „бити у потешкоћи“, „оскудици“, или „нејасноћи“. Дакле, наспрам познате „апорије“ имамо и „еупорију“, а обе су у сродству са „Еросовим оцем“, богом Пором.

¹¹⁴ *Сум.* 203d5-6.

¹¹⁵ *Сум.* 204a1. Платон овде наставља: „Нити неко други, ако је мудар, не филозофствује; нити незналица филозофствује, нити жуди мудар да постане“ (οὐδ’ εἴ τις ἄλλος σοφός, οὐ φιλοσοφεῖ. οὐδ’ αὖ οἱ ἀμαθεῖς φιλοσοφοῦσιν οὐδ’ ἐπιθυμοῦσι σοφοὶ γενέσθαι). Овде намерно преводимо φιλοσοφεῖ са „филозофствује“, како би се захватила термилошка специфичност глагола који користи Платон. „Филозофствовање“ је одабрано јер има узвишенији призвук у савременом српском од помало проказаног „филозофирања“ (у смислу у коме „тирјанствовање“ и „тиранисање“ нису исти појам). Ђурић овај глагол преводи дословно са „тежи мудрости“, настојећи да модерном српском читаоцу дочара како су Платонове филозофски изрази звучали његовим савременицима, али будући да на

Након што је овако одредио Еросову природу, Сократ улази у излагање Диотиминог учења о љубави, који нама овде није кључно, јер је у тешњој вези са Платоновим учењем о идејама, него са његовим учењем о договима. Довољно је знати да Диотима у излагању свог „учења о љубави“ (τὰ ἐρωτικά) објашњава Сократу како „онај ко правилно иде“ (τὸν ὀρθῶς ἰόντα) прво тежи према „лепим телима“ (τὰ καλὰ σώματα), затим према „лепоти у душама“ (τὸ ἐν ταῖς ψυχαῖς κάλλος), па према „лепоти у пословима и законима“ (τὸ ἐν τοῖς ἐπιτηδεύμασι καὶ τοῖς νόμοις καλὸν), „лепоти спознаје“ (αὐτὴ ἐπιστημῶν κάλλος) и „разматрању беспрекорне филозофије“ (διανοήματα ἐν φιλοσοφίᾳ ἀφθόνως),¹¹⁶ да би на крају дошао до „оног првог које је вечно, и које нити настаје, нити пропада“ (πρῶτον μὲν αἰεὶ ὄν καὶ οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον), што је „само према себи и са содом једообразно и вечно постојеће, док све остало што је лепо на такав неки начин учествује у њему“ (αὐτὸ καθ’ αὐτὸ μεθ’ αὐτοῦ μονοειδὲς αἰεὶ ὄν, τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον), и што назива „самом савршеном лепотом, каква заиста јесте“ (αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν).¹¹⁷

Међутим, пред крај овог прилично класичног излагања учења о идејама у свом зрелом облику, Сократ завршава излагање Диотиминог учења тако што се враћа на Ероса, наглашавајући да је у овој филозофској тежњи према спознању истинске и савршене лепоте он „најбољи сарадник људској природи“ (τῆ ἀνθρωπεῖα φύσει συνερῶν ἀμείνω).¹¹⁸ На тај начин нам и Сократ, попут претходних говорника, узгред и овлашно даје некакву слику о релацији у којој се Ерос односи са људима, и о интеракцијама које остварује са нашим светом.

Платоновој *Гозди* смо овде посветили нешто више пажње, али то није било узалудно. Захваљујући Платоновом књижевном генију, овај дијалог нам је дао изванредан увид у интелектуалну климу која је владала у класичној Атини, и у однос њене неспорне културне елите према властитој религији. Оно што смо видели на примеру Ероса, који јесте широко препознатљиво божанство, али истовремено и веома амбивалентно с тачке гледишта религијских „канона“, јесте да се сви саговорници у већој или мањој мери ослањају на митопоетску заоставштину и традицију, да богове третирају као недвосмислено реалне и активне чиниоце у људским животима, али и да се не либе да њихову природу и улоге ревидирају, како би их прилагодили свом погледу на свет. Али колико год њихове слике света биле нове, промене ликова и улога богова се очигледно не мењају толико брзо, нити толико радикално. Интервенције над традиционалним митовима о Еросу су по правилу вршене *унуџар* постојеће религијске традиције, тако што би се давала предност једној или другој верзији мита, па чак и најекстравагантнији митови – попут Аристофановог и Сократовог – заправо нуде

крају ове фразе Платон након φιλοσοφοῦσιν („философствујући“) додаје фразу ἐπιθυμοῦσι σοφοῖ γενέσθαι („они који теже постати мудрима“), нема разлога да први термин не задржимо у оригиналу, бар у оном смислу у коме „тежња ка мудрости“ и „мудрољубље“ имају различите нијансе значења. Упореди Ђурићев превод у Платон, *Дела (Ијон, Гозда, Федар, Одбрана Сократова, Криџон, Федон)*, *op. cit.*, стр. 56

¹¹⁶ *Sym.* 210a-e.

¹¹⁷ *Sym.* 211a-c. Платон цели овај поступак „успона уз лествице лепоте“ рекапитулира у 211c3-d1.

¹¹⁸ *Sym.* 212b2-3.

различита виђења *човека*, док начин на који богови ступају у интеракцију са људима остављају нетакнутим, а саме богове само премештају унутар постојеће мреже родбинско-генеалогских релација у постојећем хеленском пантеону.

Оно што је лепо уочљиво у смени различитих приказа Ероса, која кулминира са Сократовим, јесте све већа филозофска доследност са којом се говорници односе према љубави као космичкој и природној сили, која се у све већој мери трансформише из антропоморфног божанства у филозофски принцип. Док Федар и Паусанија говоре о различитим врстама љубави међу људима (на коју Ерос „надахњује“ и „позива“), Ерексимах већ говори о чисто физичким процесима „теже“ који се различити манифестују у различитим доменима, док га Аристофан и Агатон већ уско „специјализују“ као бога задуженог за људску тежњу ка самоостварењу. На ово се врло елегантно надовезује Сократов Ерос, који слично подстиче људе ка успостављању везе са вечним идеалом лепоте и доброте.

Међутим, што је већа ова трансформација Ероса као натприродне, божанске силе у нешто што представља физички или психолошки процес, то се више пажње посвећује Еросу као традиционално схваћеном божанству, са својом сопственом вољом и ћуди. Код Федра и Паусаније нема разлике између бога и природне појаве (тј. између „ноуменалног“ и „феноменалног“ Ероса); Ерексимах наизглед утапа бога у појави, само да би га на крају вратио опаском да се „свака врста Ероса мора чувати и бранити“, док код Аристофана, Агатона, и Сократа Ерос поново добија антропоморфни облик као „господар и војсковођа“, „крманош, бранилац, и спасаца“, односно као „сарадник и помоћник“ људи. Притом је „Сократова“ слика овде најдетаљнија – домен богова је толико *суштински* различит од домена људи, да су људима неопходни полубожански, демонски посредници и помоћници како би до њих могли да дођу. Он се не задржавана на природи овог односа, нити објашњава шта је то што Ероса чини приступачног и боговима, и људима, али децидно одређује ову улогу као важну и неопходну. А како се мало касније испоставља, „тумачење и преношење“ божанске воље и људских молитви је секундарна функција Ероса у односу на „помагање“ процесу тежње ка вечној лепоти, оличеној у идејама. При свему томе, јасно је да нема говора о било каквој сцијентистичкој редукцији Ероса, већ да је реч о мање-више конвенционално схваћеном божанству – коме се приносе жртве, певају пеани, и коме се обраћа молитвама.

ζ) Још мало о психолошко-педагошкој улози богова

Након овог опширног разматрања *Гозбе*, вреди се укратко осврнути на друге примере митова које смо провизорно назвали „духовним“ или „психолошким“, будући да се баве божанским утицајем на унутрашњи духовни живот људи. Као што је у *Прошјајори* Зевс усадио људима *психолошки капацитет* да „осећају стид и правду“, слично томе је и Ерос у *Гозби* људима усадио капацитет да *шеже, сиреме, жуде, и желе*, и ово је опште место свих беседа о Еросу у овом дијалогу. Еросов мотив је у једнакој мери педагошки као и Зевсов – он људима даје могућност да сами себе изграде и постану бољи него што јесу. Оба бога, дакле, у извесном смислу делују на људе васпитачки и просветитељски – они представљају извор њиховог стремљења ка врлини и самонадградњи.

У овом контексту можемо посматрати и кратки „египатски“ мит из дијалога *Федар*,¹¹⁹ у коме Платон преноси разговор између „једног од старих богова“ (τῶν ἐκεῖ παλαιῶν τινα θεῶν), демона (τῷ δαίμονι) по имену Теут, и Амона као врховног бога и „краља целог Египта“ (βασιλέως δ’ αὖ τότε ὄντος Αἰγύπτου), везано за различите вештине које је Теут смислио и желео да подари људима, укључујући „проналазак дројева, рачуна, геометрије и астрономије, игара на табли и са коцкама, као и слова“ (ἀριθμὸν τε καὶ λογισμὸν εὐρεῖν καὶ γεωμετρίαν καὶ ἀστρονομίαν, ἔτι δὲ πεττείας τε καὶ κυβείας, καὶ δὴ καὶ γράμματα).¹²⁰ Платон преноси расправу Теута и Амона око користи (ὠφέλεια) писма и писања (γράμματα) за људе, у којој Теут свој проналазак хвали као „лек за памћење и мудрост“ (μνήμης τε γὰρ καὶ σοφίας φάρμακον) који ће „Египћане учинити мудријим и мање заборавнима“ (σοφωτέρους Αἰγυπτίους καὶ μνημονικωτέρους παρέξει),¹²¹ док му Амон одговара да ће писмо људе „учинити заборавним у душама због неувежданости у памћењу“ (λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ), те да оно „носи мњење, а не истину“ (δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις).¹²² Платон нам овде даје слику два бога који се расправљају око тога како да помогну људском роду, при чему Теут размишља као Прометеј у *Прошјаџори*, а Амон као Зевс у *Државнику*; док први покушава да дâ људима вештине (τέχναι) и знања (μάθηματα) како би били боље прилагођени животу, Амон се залаже за то да се препусте сами себи, како би развијали способности које већ имају. У извесном смислу, у питању су управо две врсте божанске „бриге“ и „старања“ о људима које смо могли да видимо у миту у *Државнику*. Али притом обе божанске интервенције подразумевају извесну „духовну корекцију“ људског рода – док Амон жели да им омогући да сами шире своје капацитете памћења и мудрости, Теут им, додуше, нуди спољашња помагала, али истовремено и *знање* о начинима на који та помагала могу да се користе.

Уосталом, овде се треба сетити и Сократовог „демона“, односно „божанског гласа“. Опис демонских дића из *Гозде* као да је посебно скројен да описује њега. Он посредује између Сократа и богова који одобравају његово истраживање, али нема могућности да њихову вољу непосредно пренесе, већ просто „одвлачи“ и „одвраћа“ Сократа од ствари које не би требало да ради, на исти начин на који Ерос, користећи се својеврсним хегелијанским „лукавством ума“, навраћајући људе да се заљубљују у ствари подстиче њихово трагање за врлином, спознајом, и лепотом као таквом. Да ово поклапање није случајно, сведоче и други дијалози у којим ова тема искрсава. У Миту о Еру у *Држави*, као и у миту о *Кроновом веку* у *Законима* имамо слику демона који се додељују појединачним људима како би бринули о њима. Ова врста „теолошког егалитаризма“, додуше, веома одудара од херојског етоса Хомерових спева, где су се богови лично бринули искључиво о *херојима*, али сама „механика“ ових интервенција као да се није много изменила у односу на сцену у којој Атина вуче Ахила за косу у Агамемноновом шатору.

¹¹⁹ *Phdr.* 274c-275b

¹²⁰ *Phdr.* 274c4-d5.

¹²¹ *Phdr.* 274e3-5.

¹²² *Phdr.* 275a1-5. Амон овде додаје да ће људи на основу писма постати „многонаслушани“ (πολυήκοοι), „умишљене незналице без знања“ (ἄνευ διδαχῆς πολυγνώμονες εἶναι δόξουσιν), „незналице“ (ἀγνώμονες) и „надримудрци“ (δοξόσοφοι) – 275a5-b2.

η) Онтолошки статус традиционалних богова у раним и средњим дијалозима

Након што смо се упознали са више различитих Платонових теоријских обрада које се тичу хеленског политеистичког пантеона – како текстовима који мање-више инкорпорирају традиционалну религију у његову филозофију, тако и са текстовима који представљају филозофска разматрања религијских тема и мотива – и сада је природно да се постави прелиминарно питање: који је „онтолошки статус“ ових богова? Које је њихово место у Платоновом свемиру? Да ли филозоф располаже њима само као симболима и алегоријама? Да ли су у питању уметничке персонификације и антропоморфизације природних сила и појава, или *саме ње силе*? Шта је у овим Платоновим текстовима *различито* у односу на епске песнике?

Пре свега, са високим степеном сигурности можемо да тврдимо да Платон не доживљава богове као симболе, нити његов наратив о боговима представља пуку алегорију. Алегоријско читање Платонових митова је карактеристично за наше време, које је од Платонове религије двоструко удаљено – захваљујући хришћанском одбацивању паганске религије као лажне и безвредне, и захваљујући секуларизацији и „обезбожењу“ модерног погледа на свет. Религијски садржаји у Платоновим митовима, као и на другим местима у његовим дијалозима, очигледно су део његове *религије*, а Платон нам не даје ниједну назнаку да није религиозан мислилац. Стога он овим питањима прилази са одређеном дозом дискурзивне, филозофске иконокластичности, али она и даље остају они елементи Платоновог учења према којима се он поставља најконзервативније. Ако нам, из наше савремене перспективе, ове религијске слике код Платона делују флуидније или пластичније него што смо навикли када је у питању однос према религијским питањима, то је пре свега последица наглашене полицентричности хеленске религије, која не познаје „тврдоћу канона“ на коју смо ми навикли у модерним религијама.

Питање о степенима антропоморфности божанстава у Платоновим приказима делује заводљиво – његови строги етички критеријуми које примењује на богове представљају кључну „деантропоморфизацију“ у односу на епску поезију Хомера и Хесиода, и на први поглед делују веома радикално, али Платон је и ту веома опрезан, и чак – традиционалан. Ревидирајући моралне компасе традиционалних божанстава, оне се труди да пронађе поткрепљење за своје ставове у поузданим изворима, тј. код самих песника. А ако изузмемо његово инсистирање на томе да су разлике између смртника и богова суштинске, у приказивању богова, а пре свега у приказивању њиховог деловања и размишљања, неки богови заиста делују антропоморфније од других, али ово „степеновање човеколикости“ у највећој мери опет одговара традиционалним учењима о различитим генерацијама богова. Платонова теза о „нарочитом месту демона“ између богова и људи, и о *мешафизичкој функцији* коју имају делује као занимљив филозофски искорак, али већ смо видели да ни она није превише удаљена од традиције.

Шта онда *јесте* различито код Платона у односу на традицију? Пре свега, Платонове богове *јесу* „филозофски рационализовани“ (што, наравно, не значи да су „рационалистички редуковани“ – што је честа савремена грешка у

интерпретацијама антике), они су заиста пропуштени кроз један филтер теоријског промишљања, који је од великог броја могућих интерпретација традиције одабрао ону која је етички најприхватљивија, и у извесном смислу логички најплаузибилнија. Ове интервенције на традицији, које почињу као прости избор „најисправније варијанте традиционалног мита“, а затим већ прерастају у „нове верзије традиционалних митова“, заиста представљају *ревизију* религијске баштине и учења, али још увек не и њихову *реформу*. Платон за сада још увек не учитава нове филозофске садржаје у своје виђење богова, већ само *скреће њажњу* на филозофске садржаје и импликације који су већ већ садржани у песничким изворима.

У овом процесу Платон чини видљив напор да не редукује религију на филозофију, али истовремено елиминише из традиције проблематичне унутрашње противречности. Ове противречности се у највећем броју случајева тичу *еџике*; Платон ће са лакоћом да пређе преко логичких противречности и немогућности у неком традиционалном миту (сетимо се да „истина може да дође и од храста, ако је само истина“¹²³), али никада неће прећи преко приписивања боговима нечега што је *морално недојусџиво*. Платон систематски одбацује било какву могућност „присуства зла“ или „одсуства врлине“ у боговима, и то је тема по којој се најоштрије критички обрушава на епске песнике и трагичаре.¹²⁴

Колико год изгледала минималном и дискретном, ова „етичка интервенција“ над боговима има крупне последице на то како се богови понашају, шта *знају*, и како се односе према људима. То значи да се читави домени психологије и социологије превлаче из домена непосредног деловања богова у домен „мњења смртника“ и узајамних људских односа у „Пећини“. Уместо да буду „луткари“ у овом позоришту сенки, богови се повлаче из „Пећине“ и добијају важну улогу етичких арбитара и судија, пред које смртници излазе тек након смрти – што нас и доводи до најважније групе Платонових есхатолошких митова, којом ћемо се, између осталог, бавити у наредном поглављу. Оно што, међутим, на овој етапи истраживања треба приметити, јесте да на овом нивоу интеракције између филозофских учења и верске традиције плурализам и политеизам хеленске религије не делују као нарочита препрека и сметња за развој Платонове мисли. Ово ће се, међутим, ускоро променити.

¹²³ *Phdr.* 275b6-c2. Види горе поглавље I, стр. 21-21 овог рада.

¹²⁴ Ми смо се овом темо детаљно бавили када смо говорили о Платоновој критици епске поезије. Види горе поглавље VI, стр. 67-71 овог рада. Овде није згорег скренути пажњу и на Сократову узгредну опаску у *Фегру*, који критикује Лисију за безбожност (ὕπο τι ἀσεβῆ) и омаловажавање Ероса, наглашавајући да, „ако је Ерос бог или божанство, не може у њему бити никаквог зла“ (ὥσπερ οὐὐν ἔστι, θεὸς ἢ τι θεῖον ὃ Εἶρος, οὐδὲν ἄν κακὸν εἴη). V. *Phdr.* 242d-e.

XV. Реформа пантеона: Платонова зрела космологија и есхатологија

α) Трећи корак у модификацијама традиционалне религије

У претходна два поглавља имали смо прилике да видимо два корака у развоју ликова и улога традиционалних хеленских богова у Платоновим дијалозима. Први корак, који смо назвали „канонским“ схватањем богова, представљао је најобичније „цитирање“ и репродукцију религијске традиције, како се затиче у епском и трагичком песништву. Овај однос према боговима код Платона никада не нестаје, и можемо га пронаћи у практично свим дијалозима, без обзира на време када су написани. Он је поготово жив у „драмским моментима“ дијалога – када Сократ пише химну Аполону, када налаже да његови ученици „жртвују Асклепију петла“, или када изливају жртве леванице боговима у *Гозби*. Али то није све – постоји мноштво елемената традиционалне религије које Платон узима здраво за готово, и које не само да прихвата као верне, већ, као што смо видели,¹ током целе своје филозофске каријере чак сматра да ови „канони“ треба да буду под строгим законском заштитом државе.

Другим „коракком“ смо се бавили до сада – у оквиру њега се традиционални богови *ревидирају* и *џречишћавају* од нелогичности, недоследности, и противречности, пре свега на етичком плану. Ова „ревизија“ се увек одвија у оквиру неке митопоетске и религијске традиције, и најчешће се своди на избор и надоградњу већ постојеће слике у постојећем религијском предању. Ове слике могу некада изгледати радикално измењене, али оне увек имају корене у некој постојећој традицији, макар то била нека маргинална верзија мита, или мање позната орфичка верзија.² Када Платонов Странац износи своју „играрију“ (παίδία) о редоследу рађања и умирања под Кроном и Зевсом, то делује као скандалозно неуобичајен поглед на свет, али Платон јасно указује на детаље у постојећој традицији (рецимо, на Хесиодово „ницање људи из земље“) када износи свој измењени мит. Исто се може рећи за *Гозбу* – Платонова слика Ероса као демонског порода Пора и Пеније сама за себе може да изгледа као потпуно одбацивање традиције, ако се не узму у обзир претходне беседе које показују да се у оквиру саме традиције Ерос обрађивао толико шаролико и амбивалентно, да „Диотимина“ верзије на крају уопште не делује нарочито иконокластично.

Трећи корак у развоју Платоновог схватања традиционалних богова подразумева максимални „излазак из оквира традиције“, онолико колико о изласку из оквира традиције код Платона уопште може бити речи. Чак и под наводницима, „излазак из оквира“ је прилично јак израз, будући да Платон очигледно нема намеру да фундаментално мења однос Хелена према њиховим боговима, већ само да тај однос „очисти“ од погрешних интерпретација и мњења која не могу да издрже озбиљну филозофску критику. У том смислу његова „реформа“ пантеона, што је израз који

¹ Види горе поглавље VII, стр. 88-103 овог рада.

² Орфички митови и традиције у великом мери настају у оквиру езотеричних мистерија, и онда њихови елементи често избијају на површину нама познате писане заоставштине у Антици као подземне воде, и делују необично и радикално ново. Види горе поглавље X, стр. 125-141 овог рада.

смо условно одабрали за ову групу учења, у ствари представља само „коначну ревизију“, и „максимално пречишћену“ верзију традиционалног погледа на свет. Она није фокусирана на саме богове, већ на смртнике који богове упорно неадекватно представљају и тумаче. Ово може деловати као софистичка релативизација, јер какву другу слику богова можемо имати, ако не ону која је дата у „представама смртника“. Али значењска нијанса овде ипак постоји, јер Платон ни као филозоф, ни као Хелен, није „затворен у тамницу“ свог сазнајног апарата, што је епистемички положај савременог човека. За њега постоје сазнајна средства која воде објективној истини и суштини стварности, па самим тим и суштини богова који том стварношћу на овај или онај начин управљају. Његове намере нама данас могу да делују парадоксално, али он очигледно и експлицитно није имао намеру да одбацује митолошке представе о боговима и да их мења за „филозофска учења“, попут неких софиста.³

Ако говоримо искључиво о ликовима богова, а то је оно што нас у овом истраживању највише занима, разлике између ових „реформисаних“ и претходних „ревидираних“ погледа на богове у највећој мери се свode на квантитет интервенција над наслеђеним религијским садржајима. Тих интервенција је квантитативно много више у митовима из *Федра* или *Горгије*, него у Прометејском миту из *Прoйiaјoре*, или у Диотимином миту из *Гозде*. Али то не значи да не постоје и извесне дискретне квалитативне разлике. На овом „коначном“ стадијуму модификације слике традиционалних богова, Платон себи допушта највише „песничке слободе“. Ова „песничка слобода“, међутим, подразумева нешто сасвим супротно од песништва – Платон на овим местима допушта максималан уплив своје *филозофије* у религијске слике, до те мере да ове филозофске поенте и слике постају важније од митопоетског предлошка који се тумачи. Управо ове моменте ћемо настојати да уочимо и нагласимо. Резултат тога су „филозофски“ богови, сједињени са филозофским и моралним начелима, сједињени са различитим природним законима и математичким принципима, и похрањени – на први поглед као „статисти“ – у раскошне метафизичке слике свемира. Овде још једном треба нагласити да је реч у великој мери о козметичким (и космичким!) модификацијама традиционалног религијског виђења богова. Платон је врло пажљив да своја радикалнија схватања држи подаље од традиционалне религије – она се у његовим дијалозима најчешће појављују у различитим филозофско-теолошким формама монотеизма.

β) Космолошки митови – богови као зупчаници небеске механике

Ми смо претходно грубо поделили највеће Платонове митове на четири категорије – „исходишне“, „духовне“, „свемирске“, и „коначне“. Стицајем околности, или пре на основу нужности која произилази из саме садржине, прве две категорије митова спадале су углавном у „ревидирана“ гледишта на богове, док последње две, у које спадају космолошки и есхатолошки митови, махом спадају у филозофов „реформисани“ поглед на религију. Ово је последица тога што у приповедању о стварању света и људи, односно у интеракцијама богова и људи, Платон нема

³ Cf. Вернер Јегер, „Теорије о природи и пореклу религије“, *Теологија раних грчких филозофа*, *op. cit.*, стр. 145-158.

потребу да богове и њихове способности замишља другачије него што су то чинили песници пре њега – они људе састављају од неког материјала, подучавају их вештинама и способностима, а по потреби и директно утичи на њихову свест, нагоне, и духовна стања, како би их натерали да чине оно што они хоће. Када су у питању космолошки, односно есхатолошки митови, богови се стављају у знатно комплекснији контекст разрађене Платонове онтологије и метафизике, што Атињанина тера да њихове улоге и деловање прилагођава новом окружењу, и да их доводи у склад са новим открићима физике и астрономије.

То значи да су традиционални хеленски богови у Платоновим зрелим космолошким митовима (а ови митови се појављују тек у дијалозима његовог средњег периода) силом прилика стављени у однос са новим онтолошким ентитетима који сачињавају Платонов подвојени свемир. То се пре свега односи на њихов однос према идејама, које су им, како смо већ видели, у метафизичком смислу веома сродне, али које су у својој парменидовској инертности од њих изоловане скоро у једнакој мери као и од смртника. Али то није све – Платонова физика и небеска механика, баш као његова психологија и антропологија, већ је у потпуности филозофски испосредована, што нужно мења његов однос према песничкој традицији, у којој су *сами бојови* били физика и небеска механика, психологија и антропологија. Платон богове мења за природне силе и космичке стихије где год филозофска аргументација и открића науке то диктирају, али истовремено нема намеру да укида традиционална божанства, нити да реформише религију, што ствара необичну подвојеност у самој ноуменалној сфери, о чему је већ било речи у поглављу о идејама.⁴ То значи да богови у овим сликама у великој мери задржавају своју стару улогу „зупчаника небеске механике“, али се њихови ликови на тој слици знатно мењају: док једни мање-више задржавају свој традиционални антропоморфни облик, други се деантропоморфизују до те мере, да је тешко проценити да ли је реч богу, или о деификованој природној стихији. Када се на то дода и присуство у том и таквом свемиру идеја, Хомерови и Хесиодови богови се, упркос задржавања својих традиционалних особина и форме, налазе у радикално новим ситуацијама.

Због ове велике комплексности слика које треба да пренесу, али и због Платоновог очигледног настојања да наслеђене митолошке слике мења само ако је то апсолутно неопходно, његови космолошки митови су по правилу својом структуром подсећају на традиционалне теогоније и космогоније. Они су песнички раскошни, аргументативно циклични, и задивљују својом садржинском комплексношћу. Ова слика се додатно усложњава када се са космолошке тематике пређе на есхатолошку, а са „свемирских“ митова на „коначне“. Есхатолошки митови по правилу у себи садрже и космолошке компоненте, али их додатно усложњавају, будући да на већ постојеће природњачке и филозофске интервенције на митолошкој заоставштини додају и елементе орфичких култова, који се хибридно калеме на дрво традиционалне „аполонијске“ религије.

⁴ Види горе поглавље XII, стр. 148-163 овог рада.

У том контексту, настојаћемо да неколико митова које узимамо за пример разматрамо по комплексности ових различитих „теолошких“ садржаја који се уплићу у њих. Од њих, једино се мит из дијалога *Федар* може читати као, условно говорећи, „чист“ космолошки мит, будући да његова религијска метафизика није дата у контексту истраживања судбине људских душа после смрти, већ су људске душе само једна компонента ове раскошне небеске механике, и детаљ на овом великом барокном платну. Стога ћемо у овом поглављу прво почети од *Федра* као мита који се бави устројством свемира, а затим ћемо у игру уводити есхатолошке митове, почев од оног садржински најједноставнијег из *Горгије*, преко комплекснијег из *Федона*, да бисмо завршили са Митом о Еру из *Државе*, који у себи у једнакој мери обједињује космичку механику и религијску телеологију.

γ) Мит из *Федра* – аксиолошка категоризација свемира; богови као посредници између људи и идеја

Наше разматрање великог мита из *Федра* омеђено је на овом месту са више страна. Са једне стране, ми смо делове овог мита већ разматрали када смо се бавили орфичким елементима у Платоновој филозофији, са друге стране велики део његовог космолошког садржаја заправо представља *онџолоџију* учења о идејама, са треће стране нас не занима целина мита, колико улога богова у овако описаном свемиру. Толико ограда нас доводи у ризик да овом миту приступимо толико фрагментарно, да појединачни његови елементи неће бити разумљиви због одсуства одговарајућег контекста; са друге стране постоји опасност да у разматрању различитих детаља овог мита изгубимо своју тему из вида.

Пре свега, поновимо још једном помало спорну оцену да је реч о „најчистијем космолошком миту“ из ове групе. Мит из *Федра* се, у зависности од перспективе и циља истраживања, може квалификовати и као психолошки (бави се животним циклусима кретања душа), епистемолошки (тематизује платоновску проблематику „знања као сећања“), еротски (тематизује природу љубави и природу утицаја бога Ероса на човека, веома налик на митове у *Гозди*), а на крају крајева и као есхатолошки, будући да разматра судбине људи после смрти. Па ипак, упркос свему реченоме, мит у *Федру* првенствено *оџисује* *свемир* као хоризонт сазнања до кога нас може одвести духовно негована душа пуна врлине, као метафизичку сцену унутар које се одвија људски живот и егзистенција, и као коначни циљ нашег стремљења ка спознаји.

Сам мит има неколико сегмената, од којих смо почетне већ разматрали у поглављу о орфичким учењима⁵: „похвала заносу“ (244a-245c), „алегорија са возаром и двоколицом“ (245c-246d), опис предела свемира кроз које пролазе богови и душе које их прате (246e-247e), објашњење знања као сећања уз опис судбина душа пре и после смрти (248a-249d), објашњење еротског заноса као тежње ка лепоти (249d-253d), и најзад „еротска психологија“ са повратком алегорији са возаром (253d-257b). Као што видимо, највећи део мита, складу са темом дијалога⁶, посвећен је

⁵ Види горе поглавље X, стр. 130-132 овог рада.

⁶ Традиционална издања Платона подразумевају тзв. „Трасилове поднаслове“, који поред имена дијалога описују тему којом се дијалог бави. У датом случају, назив дијалога је „Федар, или о лепом“

људском нагону према лепоти, и уложи коју у том стремљењу игра бог Ерос, који је „оклеветан“ у Сократовој реконструкцији Лисијине беседе, и коме се Сократ на овај начини искупљује.⁷ Еросова улога овде је веома слична оној коју смо већ разматрали у *Гозди* – Ерос људима доноси нарочит вид заноса (μανία), који, слично као у Диотимином миту, људе вуче ка са сазнању и спознаји идеја,⁸ он „захвата“ (ληφθεῖς) појединачне душе различитих дожанских следбеника и подстиче тежње које проистичу из њихове природе,⁹ и даље се о њему говори као о природном феномену *љубави*, коју приређивачи текста пишу малим словом.¹⁰

Нас ће овде у већој мери занимати место *γρυῖχ* богова на овој Платоновој слици, оних, који, за разлику од Ероса, не играју нарочиту „херменеутичку“ улогу у подстицању сазнања преко *љубави* према лепоти и врлини. Након што је описао троделну људску душу, Платон саопштава да се она, ако је „савршена и крилата“ (τελέα καὶ ἐπτερωμένη¹¹), „уздиже у небеса где обитава род богова“ (ἄνω μετεωρίζουσα ἢ τὸ τῶν θεῶν γένος οἴκει¹²). Призор који душа тамо затиче Платон описује овако:

ὁ μὲν δὴ μέγας ἡγεμῶν ἐν οὐρανῷ Ζεὺς, ἐλαύνων πτηνὸν ἄρμα, πρῶτος πορεύεται, διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος: τῷ δ' ἔπεται στρατιὰ θεῶν τε καὶ δαιμόνων, κατὰ ἔνδεκα μέρη κεκοσμημένη. μένει γὰρ Εστία ἐν θεῶν οἴκῳ μόνη: τῶν δὲ ἄλλων ὅσοι ἐν τῷ τῶν δώδεκα ἀριθμῷ τεταγμένοι θεοὶ ἄρχοντες ἡγοῦνται κατὰ τάξιν ἢν ἕκαστος ἐτάχθη. πολλοὶ μὲν οὖν καὶ μακάριαι θέαι τε καὶ διέξοδοι ἐντὸς οὐρανοῦ, ἃς θεῶν γένος εὐδαιμόνων ἐπιστρέφεται πρᾶττων ἕκαστος αὐτῶν τὸ αὐτοῦ, ἔπεται δὲ ὁ ἀεὶ ἐθέλων τε καὶ δυνάμενος: φθόνος γὰρ ἕξω θείου χοροῦ ἴσταται.

(Φαῖδρος, ἢ περὶ καλοῦ). У којој мери се ови поднаслови заиста могу приписати Трасилу, cf. R. G. Hoerber, "Thrasylus' Platonic Canon and the Double Titles", *Phronesis*, Vol. 2, No. 1 (1957), стр. 10-20.

⁷ Измишљену „Лисијину“ беседу Сократ износи на *Phdr.* 237a-241d, а затим одбацује је као „тупаву и богохулну“ (εὐήθη καὶ ὑπὸ τι ἀσεβῆ) нудећи нову беседу као „очишћење од греха“ (δὲ τοῖς ἀμαρτάνουσι καθαρμός) на *Phdr.* 242b-243e. Ова беседа у својој целини и јесте мит који управо разматрамо.

⁸ *Phdr.* 249d-250-c.

⁹ *Phdr.* 252c-253c.

¹⁰ *Phdr.* 255d-3. Занимљиво је да Ерос и на овом месту игра „посредничку“ улогу, будући да се помиње само у интеракцији са људима чије стремљење ка лепоти подстиче. Иако је његова улога несумњиво означена као важна, он се не помиње као један од дванаест богова чији следбеници круже свемиром у небеским колима (*Phdr.* 246e-247a). Платон је овде још једном традиционалан, будући да ових дванаест богова очигледно реферирају на традиционални списак „дванаест Олимпљана“, у које се Ерос никада није убрајао. Једна од тих богова је, међутим, и Афродита за коју Платон овде везује Ероса, али коју не помиње у било каквом нарочитом контексту везано за ову *љубав* према лепоти. Из текста можемо закључити да она сигурно има сопствено „коло“ (χορός) у коме се налазе богови, демони, и људске душе, међу којима би хипотетички могао да се нађе и Ерос. Али ако је судити по примеру Ареса (252c-d), можемо закључити да би и Афродитини пратиоци били у мањој мери подобни за тежњу ка „лепоти самој“ од пратилаца самог Зевса. Наравно, ово су само спекулације, будући да Платон уопште не улази у природу домена сваког од ових богова, подразумевајући, по свој прилици, да такво појашњавање образованој хеленској публици није потребно. Cf. M. Dyson, "Zeus and Philosophy in The Myth of Plato's Phaedrus", *The Classical Quarterly*, Vol. 32, No. 2 (децембар 1982.), стр. 307-311.

¹¹ *Phdr.* 246b6-c1. Платон у овој алегорији користи слику „крила“ и „перја“ као начин да се визуализује врлина душе, што је човек врлији, то његова душа има више „перја“, па се самим тим са мање напора уздиже до богова.

¹² *Phdr.* 246d5-6.

Велики ѿредводник на небу, Зевс, возећи крилаиу двоколицу, иде ѿрви, све уређујући и о свему се сѿарајући, а њеѿа ѿраии војска боѿова и демона, расѿоређена у једанаесѿ јединица. Хесѿија једина осѿаје у дому боѿова, осѿали боѿови који су увршћени у оних дванаесѿ као уѿрављачи сами ѿредводе оне који су ѿосѿројени у ред иза свакоѿ од њих. Мноѿобројни су и блаѿсловени ѿризори и ѿуѿеви унуѿар неба, док блажени род боѿова кружи, радећи сваки своје, и увек их ѿраии свако ко хоће и може, јер зависѿ осѿаје изван дожанскоѿ кола.¹³

Слика коју нам Платон овде даје са једне стране је изразито конзервативна, будући да говоримо о боговима у контексту „дванаест Олимпљана“ од којих сваки господари својим традиционалним доменом (Зевс истином и правдом, Хера политичком амбицијом, Арес ратом и борбом),¹⁴ док са друге значајно одудара од традиције, будући да су богови, уместо да ступају у међусобне социјалне релације приказани како „круже“ (ἐπιστρέφεται) небом као небеска тела, окупљајући око себе демоне и бесмртне људске душе које су им блиске по карактеру.

Импликација ове слике јесте да богови не интервенишу директно у људским стварима, већ као „коловође“ утичу на душе пре рођења, дајући им нарав која одговара том богу. Ово се лепо уклапа у Диотимин мит из *Гозде*, будући да афинитете душа да теже појединачним боговима као конкретном моралном идеалу подстиче Ерос за време њиховог боравка на земљи.¹⁵ Међутим, ова небеса којима круже богови са својим пратиоцима и даље представљају део оностраног, видљивог света – тек када богови пожелеле „да се почасте и погосте“ (πρὸς δαίτα καὶ ἐπὶ θοίην), они се пењу увис до „наднебеског круга“ (ἐπὶ τὴν ὑπουράνιον ἀψίδα) и прелазе границу између онога што ће Платон у *Држави* назвати ὀρατόν и νοητόν.¹⁶

Призор који богови, са својим беспрекорним и бесмртним запрегама, као и смртне душе које воде рачуна о својој врлини, могу да виде у овом „наднебеском месту“ (τὸν ὑπερουράνιον τόπον) описан је као нешто између Парменидовога Бића и Платоновог света идеја – ту се налази „бездојна, безоблична, и безукусна суштина која истински јесте“ (ἢ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὕσα), коју „може да угледа једино крманош душе, ум“ (ψυχῆς κυβερνήτη μόνῳ θεατῆ νῶ), а према којој се односи „род истинског сазнања“ (τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος).¹⁷ У зависности од тога колико људске душе, у борби са својом несавршеном запрегом (односно са оним једним „злим коњем“), успеју да „даци поглед на оно што јесте“ (καθ' ὅσα τὰ ὄντα),¹⁸ у толикој мери ће бити у стању да се за време каснијег живота „присете истине“, будући је „разложно сједињавање опажаја у оно

¹³ *Phdr.* 246e3-247a6.

¹⁴ Платон не наводи којих једанаест богова улази у Зевсову пратњу, али је очигледно да се мисли на „дванаест Олимпљана“ који су улазили у традиционални, панхеленски списак, и од којих Платон, поред Зевса, помиње Аполона, Херу, и Ареса (252c-253b). Хестија се такође уобичајено удраја у дванаест Олимпљана, али је Платон овде оставља „код куће“ (Хестија је догиња огњишта), тако да њено место по свој прилици попуњава Дионис, што је у складу са орфичким елементима у овом дијалогу. Cf. Ken Dowden, “Olympian Gods, Olympian Pantheon”, у Daniel Ogden (ed), *A Companion to Greek Religion*, Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ), 2010., стр. 41-55.

¹⁵ *Phdr.* 249d-251b.

¹⁶ *Phdr.* 247a6-b1.

¹⁷ *Phdr.* 247c4-6.

¹⁸ *Phdr.* 248a3-4

што називамо 'идеја'“ (κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῶ συναιρούμενον) само „присећање“ (ἀνάμνησις) на оно што „душа спознала док је била сапутник догу“ (ἢ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῶ καὶ ὑπεριδοῦσα).¹⁹

Међутим, много више него оно што раде људске душе, нас овде занима шта раде сами богови. Ово је, наиме, једно од места у зрелој Платоновој филозофији где су они, иако нису детаљно обрађени и тематизовани, ипак у центру пажње. Платон каже да се они „часте и госте“ (πρὸς δαῖτα καὶ ἐπὶ θοίνην) призорима вечних суштина и идеја као духовном храном, док своје бесмртне коње хране традиционалном храном богова, „нектаром и амброзијом“.²⁰ То што су они предводници људских душа, и што им омогућују да се („без зависти“) уздигну до тог истог сазнања, на први поглед делује као случајна ствар, и више плод тежње за сазнањем самих душа, него неке нарочите жеље и воље богова да ово сазнање омогуће и смртницима.

Међутим, Платон затим саопштава да се ови компликовани космичко-биолошки циклуси,²¹ укључујући и судбине душа смртника, одвијају према „уставу Адрастије“ (θεσμός τε Ἀδραστείας).²² Појединачним душама које након више циклуса нису успеле да се уздигну се суди (κριθεῖσαι) и „наплаћује казна“ (δίκην ἐκτίνουσιν), док се оне друге „уздижу на неко небеско место“ (εἰς τοῦρανοῦ τινα τόπον διάγουσιν) „на основу Правде“ (ὑπὸ τῆς Δίκης).²³ Ово је изузетно важно место, и на њега скреће пажњу велики број коментатора *Фегра*, укључујући и античке коментаторе. На први поглед, стиче се утисак да Платон само репродукује олимписки пантеон у контексту небеске механике и теорије идеја, при чему целом „парадом“ недвосмислено управља Зевс, кога прати сва остала „војска“ богова, демона, и људских душа. Међутим, овде се указује на то да је сама путања коју богови прелазе, као и редослед догађаја кроз које пролазе појединачне душе, укључујући и њихово сврставање уз одређене богове, унапред предодређено богињом Адрастијом, и истовремено досуђено судом богиње Правде.

„Адрастија“ („Неизбежна“) је вишезначан појам којим се традиционално именовала критска нимфа која је дринула о новорођеном Зевсу, али који је у Платоново време био уобичајено име за богињу одмазде Немезу, односно за Судбину. Неоплатонистички филозоф Хермија у свом *Коменџару Фегра* на овом месту тврди да је „устав који Адрастија даје боговима“ (θεσμός δὲ ἐνδίδοται μὲν παρὰ τῆς Ἀδραστείας καὶ εἰς τοὺς θεούς) нешто из чега се изводи „поредак међу њима“ (ἢ γὰρ ἐν αὐτοῖς τάξις); према његовим речима Адрастија је „законодавка устава богова“ (νομοθετοῦσα τοὺς θεῖους θεσμούς), док је Правда задужена за „кривично законодавство“ (νομοθετικὴ δικαστικῆς).²⁴ Слично томе, Прокло у свом спису *О Платоновој теологији* наглашава да Платон Адрастији приписује доношење управо

¹⁹ *Phdr.* 249b6-c3.

²⁰ *Phdr.* 247e6.

²¹ *Phdr.* 248e-249c.

²² *Phdr.* 248c2.

²³ *Phdr.* 249a4-b1.

²⁴ *Orph. fr.* 105 – цитирано из Otto Kern, *Orphicorum fragmenta*, Weidmann, Берлин, 1922. Надаље сви фрагменти из Кернове збирке према овом издању.

„устава“, дословно „светог закона“ (θεσμός), наспрам обичних закона (νόμοι), које приписује Зевсу и Крону.²⁵

Другим речима, нешто што на први поглед делује као рутинска реконструкција олимпског пантеона у космолошко-филозофском контексту испоставља се као озбиљна реформа, у којој се различити богови формацијски мењају места „и по хоризонтали, и по вертикали“. Са једне стране имамо идеје као већ добро познате божанске ентитете који су изван делатности богова и на који богови немају никаквог утицаја; штавише, оне саме представљају неку врсту „духовне хране“ за богове. Истовремено, све што богови из „Зевсове војске“ раде унапред је предодређено и дефинисано богињом Судбине, која је строго прописала шта они треба, а шта не треба да раде. Богови су по дефиницији блажени и самодовољни, али упркос томе они *de facto* врше функцију, односно „обављају посао“ посвећивања бесмртних људских душа у спознаји идеја. Док их ових дванаест богова само „предводе“, њихово стремљење према божанском, пре свега у лику свог бога-покровитеља, а затим и у лику идеја, подстиче Ерос, док њихов труд да се досегне ова врлина просуђује правда. Притом и Правда и Ерос наизглед делују невезано за коло богова чији је коловођа Зевс, док се очигледно сви они покоравају Адрастији и њеном „уставу“. Појединачни олимпски богови, притом, задржавају своје ликови и особености, али већ не као „свемирски господари“, већ као господари неба које представља само један домен бића у оквиру општег поретка свемира – домен који јесте божански и узвишен, али који је у најмању руку подређен вишим божанским принципима.

δ) Есхатолошки мит из *Горџије* – Зевсова „реформа судства“ за смртнике

Још један разлог што смо мит из *Фегра* посматрали примарно као „свемирски“ мит јесте то што су у њему традиционални богови у највећој мери приказани као самодовољна и аутономна бића, која, додуше, осећају извесну духовну потребу за контемплирањем доброте и лепоте, оличених у домену идеја, али *функција* коју они врше у том свемиру – да помажу душама смртника да спознају истинску стварност – није нешто што их дефинише, већ пре представља природну последицу њиховог самог постојања. Наспрам њих, имамо божанства попут Адрастије, Дике, или Ероса, која очигледно представљају „зупчанике свемира“, и природне принципе на основу којих се биолошко-физички процеси у свемиру одвијају. У извесном смислу, ми већ овде видимо извесну хијерархијску потчињеност олимпских богова овим космичким божанствима (што у суштини не одудара од традиције), али истовремено и логичку и метафизичку потчињеност свих ових бесмртних бића инертним и неделатним идејама које их трансцендирају, а у складу са којима она делују. Ова „поднебесност“, односно метафизичка „овостраност“ традиционалних богова додатно долази до изражаја када Платон почиње више да се бави питањем суђења људским душама, где традиционална божанства добијају све конкретније улоге.

²⁵ *Orph. fr.* 152.

Најједноставнији мит овог типа – и по структури, и по одступању од традиције, и по начину на који обрађује улоге богова – јесте мит из дијалога *Горгија*.²⁶ Овај мит спада у серију митова о разликама између Зевсове и Кронове владавине, у којој се такође налазе мит из *Државника*, који смо већ разматрали, као и њему веома слични кратки мит из *Закона*.²⁷ Док у потоња два мита имамо заједнички мотив патернализма, где се Кронова владавина представља као период безбрижности, али и апсолутне хетерономије богова над људима, мит у *Горгији* тематизује искључиво тему кажњавања и награђивања људи након смрти. Слично као на другим местима где износи сличне митолошке увиде у природу стварности, Платонов Сократ наглашава да је реч о „лепом говору, који ће саговорници сматрати за мит“ (καλοῦ λόγου, ὃν σὺ μὲν ἠγήσῃ μῦθον),²⁸ и који је још једном снажно укорењен у хеленској религијској традицији, модификованој орфичким назорима који су, као што смо видели,²⁹ већ изразито наглашени у *Горгији*. У овом миту који Сократ сматра „за стварну истину“ (ὡς ἀληθῆ γὰρ ὄντα) он се позива на хесиодовску слику о смени покољења богова, и наводећи да су Зевс и његова браћа наследили „закон о људима од Крона“ (νόμος ὅδε περὶ ἀνθρώπων ἐπὶ Κρόνου) који је „данас као и одувек важи међу договима“ (ἀεὶ καὶ νῦν ἔτι ἔστιν ἐν θεοῖς), а према коме се људима који су „живот провели правично и подобно“ (δικαίως τὸν βίον διελθόντα καὶ ὁσίως) дарује „насеље на Острву блажених у потпуном блаженству без зала“ (εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντα οἴκειν ἐν πάσῃ εὐδαιμονίᾳ ἐκτὸς κακῶν), док „неправедни и безбожни иду у тамницу одмазде и казне, коју називају Тартаром“ (τὸν δὲ ἀδίκως καὶ ἀθέως εἰς τὸ τῆς τίσεως τε καὶ δίκης δεσμωτήριον, ὃ δὴ Τάρταρον καλοῦσιν).³⁰ И мада ауторитет закона ново покољење богова не оспорава, Сократ нам преноси како су се Плутон (односно Хад³¹) и управитељи Острва блажених пожалили како им стижу људи „у оба смисла недостојни“ (ἄνθρωποι ἐκατέρωσε ἀνάξιοι), односно неправедно осуђени.³²

²⁶ *Gorg.* 524b-527a, cf. Ирина Деретић, „Смрт у миту о суђењу душама у дијалогу Горгија“, Смрт и бесмртност у Платоновој филозофији, *op. cit.*, стр. 103-121.

²⁷ Cf. *Plt.* 268d-274e и *Lg.* 713c-e.

²⁸ *Gorg.* 523a1.

²⁹ Види горе поглавље X, стр. 127-128 овог рада.

³⁰ *Gorg.* 523a2-b4. Ова слика се условно може назвати традиционалном, јер је појам „разврставања душа“ између „Острва блажених“ и „Тартара“ (и хомеровског Хада као судбине која чека душе које с нису прославили ни врлином, ни злочинима) представља релативну новину у хеленској религији, блиско повезану са орфичким учењима, а која се широко популаризује тек у Платоново време, захваљујући, између осталог, и његовој филозофији. cf. Ервин Роде, „Одвођење из царства смртних. Острва блажених“, *op. cit.*, стр. 51-64.

³¹ „Плутон“ (Πλούτων) је једно од имена бога Хада, и не треба га мешати са богом богатства Плутосом (Πλοῦτος), иако се оба имена изводе из речи ὀ πλοῦτος, „богатство“. Платонова употреба имена „Плутон“ уместо „Хад“ овде представља суптилно премештање мита из традиционалног аполонијског у орфички контекст, будући да је култ Плутона био нарочито изражен у орфичким Елеусинским мистеријама. Види напомену Азе Тахо-Годи у руском издању *Горгије* – Платон, «Горгий», *Собранные сочинения в 3-х томах*, том 1, перевод С. П. Маркиша, «Мысль», Москва, 1968., интернет издање на страници Psylib.org.ua, приступљено у августу 2021. год., напомена бр. 83. Претходно смо видели да Платон Хадом (Αἰδης) назива „оно невидљиво“ (τὸ αἰδές), односно сам подземни свет, што је такође орфичка традиција. Cf. *Gorg.* 493b4-5, такође види горе поглавље X, стр. 128 овог рада.

³² *Gorg.* 523b6-c1.

Зевс анализира процес суђења смртницима, проналази његове слабе тачке, и, уз помоћ Прометеја,³³ спроводи своју „судску реформу“ како би спречио да се „рђавим казнама кажњава“ (κακῶς αἱ δίκαι δικάζονται).³⁴ Суштина „реформе“ почива на томе да се људи којима се суди максимално истргну из привидне слике о себи коју им је давао социјални положај. Уместо да им се суди за живота, у одећи која је означава њихов социјални статус, Зевс одређује да им се суди после смрти, голим, без накита, родбине, и других привилегија, док ће им судије такође бити голи, умрли људи, притом хероји чувени по правичности – Минос, Радамант, и Еак. А да би се избегле калкулације са „искупљивањем злодела“ пред крај живота, Зевс уводи новину да људи више не знају када ће да умру, што их приморава да о својој врлини воде рачуна током целог живота.³⁵ На тај начин Зевс реформише процес награђивања и кажњавања смртника и чини га знатно моралнијим из перспективе Платонове етике. Пре свега, немамо више стари, сталешки условљени појам врлине по коме су богови једну судбину резервисали за краљеве и хероје, а другу за обичан свет, већ се сада истим аршином суди Великом краљу као било коме другом, при чему су као нарочити, неизлечиви зликовци означени тирани и властољупци, који чине „највећа, најболнија, и најстрашнија сагрешења“ (τὰς ἀμαρτίας τὰ μέγιστα καὶ ὀδυνηρότατα καὶ φοβερότατα),³⁶ будући да „од моћних, и јесу, и настају најподлији људи“ (ἐκ τῶν δυναμένων εἰςὶ καὶ οἱ σφόδρα πονηροὶ γινόμενοι ἄνθρωποι).³⁷

На први поглед, не изгледа као да овај мит по структури много одудара од митова које смо претходно означавали као „канонске“, односно „ревидиране“ у Платоновим дијалозима. Штавише, он делује конзервативније и традиционалније од мита из *Државника*, утолико пре што у себи не садржи екстравагантне детаље као што су окретање смера ротације свемира и тока времена. Међутим, реформаторски захват који Платон овде примењује на традиционалну митологију, додуше, јесте *суйџилан*, али је истовремено и прилично *радикалан* – у оној мери у којој Платон то себи допушта када пише о овим темама. Богови који се накратко појављују у овом миту својим ликовима и улогама потпуно одговарају традицији, али они у суштини представљају управо резултат оног „чишћења поетске традиције од неморалних елемената“ о којим Платон нашироко говори у *Држави*.³⁸ Између браће и различитих покољења богова нема конфликта, него се води рационалан дијалог, а правда којом се суди смртницима се поново утемељује у складу са филозофским принципима врлине, разборитости, и правичности. Притом се закон, према коме се неправични и рђави кажњавају, а правични и врли награђују, упркос реформама суђења, постулира као нешто што је вечно,

³³ Присуство Прометеја на овом месту (523e) делује као пуки митолошки украс, који додатно укоренује мит у традицији. Прометеј се даље не помиње, али вреди поменути свако одсуство конфликта између њега и Зевса у овој сцени.

³⁴ *Gorg.* 523c1-3.

³⁵ *Gorg.* 523c-524a.

³⁶ *Gorg.* 524d-525d. Овај аргумент представља кулминацију Сократове аргументације против Каликлеовог хвалоспева тиранији као „врхунском достигнућу људске врлине“. Он истовремено даје једну слику богова која значајно одудара од тиранске парадигме на коју се позива Каликле, а која је, као што смо видели, била веома изражена у хеленској традицији.

³⁷ *Gorg.* 525e6-526a1.

³⁸ *Resp.* 377a-394e. Види горе поглавље VI, стр. 67-71 овог рада.

непромењиво, и надређено чак самим боговима – на исти начин као и „Устав Адрастије“ у *Фегру*.

ε) Повратак миту из *Федона* – божанске судије и становници „истинске Земље“

Са основним елементима есхатолошког мита из *Федона* већ смо се упознали у поглављу о орфичким елементима Платоновог учења,³⁹ и видели смо да он по својим основним елементима веома подсећа на мит из *Горџије*, те да се разлике у највећој мери изражавају преко богатства митолошке „теологије“ и „географије“, али и у томе што се телеолошка проблематика разматра унутар једног космолошког контекста који веома наликује на онај који смо видели у *Фегру*. Космолошка и есхатолошка тематика се преплиће, тако да цели мит делује као амалгам претходна два која смо разматрали – или се бар најлакше разуме у њиховом контексту. Сократ почиње излагање описом како душу сваког преминулог на пут у Хад води „демон који јој је за живота био додељен“ (δαίμων, ὄσπερ ζῶντα εἰλήχει⁴⁰), да би наставио са чисто космолошким приказом „истинске Земље“ (ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ) у маниру јонских физичара или питагорејаца,⁴¹ он се претаче у чисто митолошко разматрање „географије подземног света“,⁴² да би на крају описао судбине оних душа које су ту доведене на суђење.⁴³ Будући да смо се орфичком психологијом у *Фегону* већ детаљно бавили, ми нећемо улазити у детаљно излагање ове слике, већ ћемо само указати њене основне црте, како би смо могли показати у којој мери се она динамизује преко делатности традиционално схваћених божанстава.

Слика коју нам Платон овде детаљно описује веома подсећа на мит из *Федра*, с том разликом што је она у већој мери фокусирана на „поднебески“, него на „наднебески свет“. Док у *Фегру* Платон описује богове који лете небесима, али сам изглед небеса и земље не описује, посветивши уместо тога пажњу „наднебеском месту“ (τὸν ὑπερουράνιον τόπον⁴⁴) где се налазе идеје, овде имамо детаљан опис различитих „географских појасева“, односно „онога што постоји око земље испод неба“ (τὰ ἐπὶ τῆς γῆς ὑπὸ τῷ οὐρανῷ ὄντα⁴⁵). Ова слика је врло надахнута: Платон објашњава да свет који ми познајемо и у коме живимо заправо представља „удубљења у земљи“ (τὰ κοῖλα τῆς γῆς⁴⁶) која су „испуњена водом и ваздухом“ (ὑδατός τε καὶ ἀέρος ἔκπλεα⁴⁷), изнад којих се налази појас „истинске Земље“ (ἡ ὡς ἀληθῶς γῆ) који је испуњен митским елементом етером (ὁ αἰθήρ⁴⁸), док се у њеним дубинама налази бездан Тартара (Τάρταρος⁴⁹). Филозоф појашњава да оно што ми „ваздух називамо небом“ (ἀέρα οὐρανὸν καλεῖν), јер нисмо способни да сагледамо виши, етерични

³⁹ Види горе поглавље X, стр. 137-138 овог рада.

⁴⁰ *Phd.* 107c-108c.

⁴¹ *Phd.* 108d-111c.

⁴² *Phd.* 111c-113c.

⁴³ *Phd.* 113c-114c.

⁴⁴ *Phdr.* 247c3.

⁴⁵ *Phd.* 110b2.

⁴⁶ *Phd.* 109c2-3.

⁴⁷ *Phd.* 110c6.

⁴⁸ *Phd.* 111b.

⁴⁹ *Phd.* 112a-e.

свет на исти начин на који „наш свет не могу да сагледају рибе из мора“ (ὥσπερ ἐνθάδε οἱ ἐκ τῆς θαλάττης ἰχθύες).⁵⁰

И баш „као ми на ободима мора“ (ὥσπερ ἡμεῖς περὶ τὴν θάλατταν), тако на ободима и изнад наше „рупе са ваздухом“ живе узвишенија бића од нас, које Платон назива „блаженим посматрачима“ (εὐδαίμωνων θεατῶν) – међу којима се налазе и богови, и људи.⁵¹ Према Платоновим речима, „шта је нама за свакодневне потреба вода и море, њима је ваздух, шта је нама ваздух, њима је етер“ (ὅπερ ἡμῖν τὸ ὕδωρ τε καὶ ἡ θάλαττά ἐστι πρὸς τὴν ἡμετέραν χρεῖαν, τοῦτο ἐκεῖ τὸν ἀέρα, ὃ δὲ ἡμῖν ἀήρ, ἐκείνοις τὸν αἰθέρα).⁵² Он даље каже да на овој „истинској земљи“ „постоје дожди гајеви и светилишта, које богови заиста насељавају“ (καὶ δὴ καὶ θεῶν ἄλση τε καὶ ἱερά αὐτοῖς εἶναι, ἐν οἷς τῶ ὄντι οἰκητὰς θεοῦς εἶναι), где са људима „богови опште преко прорицања, гатања, и опажања“ (καὶ φήμας τε καὶ μαντείας καὶ αἰσθήσεις τῶν θεῶν καὶ τοιαύτας συνουσίας), и да се ту небеска тела „могу видети каква заиста јесу“ (ὀρᾶσθαι ὑπ’ αὐτῶν οἷα τυγχάνει ὄντα).⁵³

Упркос веома прецизној и изненађујуће савременој природњачкој визији планете земље, ова слика је истовремено изванредно традиционална. Она уважава најновија сазнања хеленске астрономије, космологије, и физике, али истовремено осликава један крајње традиционалан, митопоетски поглед на свет, према коме богови живе на високим горама попут Олимпа и Иде, где „дишу дожански ваздух“, и „хране се дожанском храном“. Платон као да покушава да нам каже да је његова „истинска земља“ у ствари онаква каквом су епски песници описивали *нашу* земљу – док у нашим светилиштима постоје само идоли богова, у наднебеским светилиштима бораве *сами* бојови; док ми можемо само да наслућујемо шта нам богови поручују, блаженим људима који живе горе богови се заиста обраћају као Одисеју или Ахилеју. На крају мита, Платон наглашава да они људи који су водили праведне животе „долазе у ово чисто боравиште“ (εἰς τὴν καθαρὰν οἴκησιν), док „они који су се довољно очистили филозофијом“ (οἱ φιλοσοφία ἰκανῶς καθηράμενοι) „одлазе у још лепша боравишта“ (εἰς οἰκήσεις ἔτι τούτων καλλίους ἀφικνοῦνται).⁵⁴ Ово се може лако повезати са сликом из *Федра*, где праведне душе следе богове у небеском кружењу, док се оне најправедније и најпродуховљеније дављењем филозофијом уздижу до „наднебеског“ света идеја.

Остатак мита такође је разапет између ових различитих филозофских жаргона – као контрапункт веома „учењачком“ опису слојева земље имамо изразито митологизован опис њеног подземља, где Платон потанко слика „хидрографију“ четири митолошке реке и два митолошка језера, и описује судбине људских душа

⁵⁰ *Phd.* 109e-110a.

⁵¹ *Phd.* 111a-b. Вреди нагласити колико је ова Платонова слика света заправо савремена. Иако он има стандардни грчки проблем са визуализацијом земље, коју очигледно замишља кружно, а не лоптасто (108e-109a), концепт по коме се и вода и ваздух налазе у „удубљењима“ земље савршено одговара савременом појму гравитације, који крупна небеска тела управо посматра као „гравитационе бунаре“ (енгл. *gravity wells*), где теже супстанце „падају дубље“. Његови описи ватрених река, вулканске лаве, и Тартара се лако могу превести у савремену геологију, а појам „етра“ у оно Земљину магнетосферу, или чак Сунчев систем као такав.

⁵² *Phd.* 111a6-b1.

⁵³ *Phd.* 111b5-c3.

⁵⁴ *Phd.* 114c.

након смрти.⁵⁵ Међутим, иако су ови појмови мање-више у потпуности преузети из хеленских хтоних култова, на први поглед се чини да Платон овај процес суђења приказује без икаквог именовања богова и хероја који у свему томе учествују. Као што смо већ рекли, душу умрлог на загробни пут предводи његов „додељени демон“ (δαίμων, ђспер ζῶντα εἰλήχει⁵⁶), а оне душе које су за живота неговале врлину, налик на слику из *Федра*, могу да рачунају „на богове као предводнике и сапутнике“ (συνεμπόρων καὶ ἡγεμόνων θεῶν τυχοῦσα⁵⁷). Ови богови одводе врле у пределе које смо већ описали, док се осталима суди – али овај пут немамо традиционална митолошка имена, попут Плутона и Персефоне, или Еака и Миноса, која се повезују за овај процес. Платон просто говори да се овим душама „суди“ (διεδικάσαντο), и то тако што се неправедни „досуђивањем казне чисте од неправде и ослобађају“ (καθαίρομενοι τῶν τε ἀδικημάτων δίδόντες δίκας ἀπολύονται), док се праведнима „додељује част, сваком према својој вредности“ (τιμὰς φέρονται κατὰ τὴν ἀξίαν ἕκαστος).⁵⁸

Ове неименоване „судије“ (δικασταί⁵⁹) награђују правичне и кажњавају оне који су починили „излечива сагрешења“ (ίασιμα ἀμαρτήματα), док онима који су оцењени „неизлечивима због величине својих сагрешења“ (ἀνιάτως... διὰ τὰ μεγέθη τῶν ἀμαρτημάτων) због најтежих злочина, попут „многобројних и великих скрнављења светиња“ (ἱεροσυλίας πολλὰς καὶ μεγάλας ἢ φόνους ἀδίκους καὶ παρανόμους πολλούς), „судбина налаже да буду дачени у Тартар да одатле никада не изађу“ (ἢ προσήκουσα μοῖρα ρίπτει εἰς τὸν Τάρταρον, ὅθεν οὔποτε ἐκβαίνουσιν).⁶⁰ Овде је приређивач текста „судбину“ (μοῖρα) протумачио као последицу пресуде, али се ово место може тумачити и као да је судбина ових „непоправљивих“ преступника изван домашаја дожанских судија, већ њу одређује неумољива догиња Суђаја (Моῖρα), налик на Адрастију из *Федра*. Ако имамо у виду да судбину „поправљивих злочинаца“, који у Тартар падају привремено, све док им не опросте душе оних о које су се огрешили, Платон карактерише као „казну коју су овима доделиле судије“ (ἢ δίκη ὑπὸ τῶν δικαστῶν αὐτοῖς ἐτάχθη),⁶¹ сасвим је одбрањива теза да тежи злочини потпадају под ауторитет старијих и окрутнијих закона оличених у Суђаји. Ова оцена додатно добија на тежини када се сетимо да се „устав Адрастије“ у *Федру* и „Кронов закон“ у *Горџији* представљају као древна правила која су надређена чак и самим боговима, а и када видимо да сличну улогу игра Судбина у Миту о Еру у *Држави*.

ζ) Мит о Еру – Судбина у центру свемира

О великом етичком и есхатолошком миту којим Платон завршава своју *Државу* већ је било речи у неколико наврата, а највише у поглављу о орфичким елементима

⁵⁵ *Phd.* 112e-113c. Ове реке су Океан, Ахеронт, Пирифлегетонт, и Кокит, и оне образују језера Ахерусијско језеро и језеро Стикс, где ове воде на крају доводе душе да им се суди. Cf. Elizabeth Pender, "The Rivers of Tartarus: Plato's Geography of Dying and Coming Back to Life", у Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. Gonzalez (eds), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden – Boston, 2012., стр. 199-233.

⁵⁶ *Phd.* 107d5-6.

⁵⁷ *Phd.* 108c3-5.

⁵⁸ *Phd.* 113b2-c1.

⁵⁹ *Phd.* 114b5.

⁶⁰ *Phd.* 113e1-5.

⁶¹ *Phd.* 114b4-5.

Платоновог учења.⁶² И питању је структурно и садржински најкомплекснији мит у низу који смо досад разматрали, будући да у њему налазимо елементе свих претходних – и космологију, и етичку телеологију, као и митолошку „географију“, и (нама најзанимљивију) теологију. Када је у питању улога богова у овом миту, који се примарно бави судбинским предодређењем људских душа пре поновног рођења, она је унеколико јасније одређена него у претходнима. Број појединачно именованих божанских „актера“ у миту је мањи него у претходнима, али у самом излагању Платон помиње читаву војску неименованог „особља загробног света“ које својим деловањем омогућује да процес „тријаже душа“ у њиховом разврставању између „горњег“, „доњег“, „оностраног“ и „овостраног“ света тече несметано. У овом миту богови делују и у интеракцији са људским душама, и унутар динамике космолошких процеса, па се њихово место унутар Платонове метафизичке хијерархије може, условно говорећи, лакше установити. Притом је амбивалентност између филозофско-природњачког и традиционалног митопоетског виђења богова, коју смо већ приметили на више места, овде нарочито наглашена – док је једна генерација богова изразито филозофски редукована и деперсонализована, већ наредна делује потпуно традиционално и антропоморфно.

Сам мит проповеда о призорима загробног живота које су богови показали памфилијском хероју Еру током дванаестодневне коме, са циљем да их он пренесе људима на земљи. Мит се састоји из четири дела која обрађују четири тематске целине: (1) опис циклуса награде и казне за људске душе (614b-616b), (2) опис небеске механике (616b-617d), (3) опис „судбинског предодређења душа“ и индивидуалног „дирања судбина“ (617d-620d), и (4) опис повратка душа на земљу и „испијања воде реке Амелете“ (620d-621d). И структуром и садржином овај мит се надограђује на претходна три, и то тако да им у својим кључним поставкама не противречи: из *Горџије* и *Федона* имамо суђење душама и бацање „неизлечивих у својој огрезлости у пороку“ (τῶν οὐτως ἀνιάτως ἐχόντων εἰς πονηρίαν⁶³) у Тартар на неограничени рок;⁶⁴ из *Федона* и *Федра* имамо повезивање неизбежности људске судбине са неумољивошћу механике космолошких процеса,⁶⁵ као и „додељивање демона-старатеља“;⁶⁶ најзад, из сва три мита имамо неумољиви закон нужности који руководи људским судбинама, као и значајну етичку аутономију појединаца чија судбина примарно зависи од њихових властитих избора. Први део мита по мотивима подсећа на „подземну географију“ из *Федона*, други део подсећа на космологију из *Федра* и *Федона*, док трећи подсећа на суђење смртницима из *Горџије* и *Федона*.

Прва два дела мита – „географски“ и „космолошки“ – мање су богата детаљима у односу на претходнике, како по својим „топонимима“ (наспрам читаве „хидрографије“ подземног света у *Федону*, Платон овде помиње само „Летино поље“

⁶² Види горе поглавље X, стр. 139-140.

⁶³ *Resp.* 615e2.

⁶⁴ *Resp.* 614d-616a.

⁶⁵ *Resp.* 617b-e.

⁶⁶ *Resp.* 620d.

и „реку Амелету“⁶⁷), тако и по „становницима“ овог света (поименце се помињу само Нужност и њене три ћерке Суђаје, од којих се само Лахеса обраћа душама смртника⁶⁸, као и већи број Хомерових јунака⁶⁹). Без обзира на ову шкртост у сликању митолошких украса, присуство традиционалних божанстава и полубожанстава се *ћодразумева* на великом броју места, управо по аналогији са претходним митовима.

На пример, космички систем састављен од „осам вретена“ (ὀκτώ σφόνδυλοι) који се окрећу око „осовине Нужности“ (ἀνάγκης ἄτρακτον)⁷⁰ могу се лако ставити у контекст слике из *Федра*, на којој Олимписки богови предводе своја „кола“ у кружном кретању небеском сфером, тим пре што су видљива небеска тела и иначе носила имена хомеровско-хесиодовских богова (Јупитер је добио име по Зевсу, Сатурн по Крону, Нептун по Посејдону итд.⁷¹). Наравно, списак планета се не поклапа у потпуности са списком олимписких богова, у које не спадају Сатурн, Земља, и Месец (тј. Крон, Геја, и Селена), нити „сфера звезда стајачица“, што је само један показатељ да Платонове митове не треба никада схватати дословно, нити очекивати да они буду потпуно међусобно компатибилни (ово не важи ни за Платонову филозофску аргументацију у различитим дијалозима, а камоли за његову митологију). Истовремено, ако имамо на уму да је Платон у истој тој *Држави* инсистирао да се по питању небеских ствари безупитно уважава ауторитет пророчишта и свештеника,⁷² онда свакако нема сумње да свака од ових сфера истовремено представља и домен бога коме је традиционално посвећена. И баш као што није тешко „населити“ свемир из Мита о Еру боговима из *Федра*, није тешко ни претпоставити да се суђење душама које иду на своја хиљадугодишња путовања кроз небески, односно подземни свет, одвија онако како је описано у *Горцију* (или *Државнику*), са митским херојима као судијама.

⁶⁷ Resp. 621a2-4. „Летина поље“ (τὸ τῆς Λήθης πεδῖον) дословно значи „поље заборава“. Лета је код Хесиода богиња заборав и ћерка Ериде (Hs. Th. 227), у *Илијади* се везује за заборав који смртницима носи Персефона (βροτοῖς παρέχει λήθην, Hom. Il. II, 33) а у класично доба се користи смислу регије подземног света (cf. Simon. 184.6, „Летина обитавалишта“, Λήθης δόμοι, или Paus. 9. 39. 8, „Летина вода“, Λήθης τε ὕδωρ). „Река Амелета“ (τὸν Ἀμέλητα ποταμόν) дословно значи „река немара“, и овде по свој прилици представља само стилско појачавање ефекта познатије Лете. Види напомену Азе Тахо-Годи у руском издању *Државе* – Платон, «Государство», *Собранные сочинения в 3-х томах*, том 3, перевод А. Н. Егунова, «Мысль», Москва, 1971., интернет издање на страници Psylib.org.ua, приступљено у августу 2021. год., X књига, напомена бр. 40.

⁶⁸ Resp. 617b-e.

⁶⁹ Resp. 620a-d.

⁷⁰ Resp. 616c-617b. Овде и σφόνδυλος и ἄτρακτον значе „вретено“, па се преводиоци на различите начине довијају како да их преведу. Албин Вилхар и Бранко Павловић код нас прво преводу као „омотач“, а друго као „вретено“, амерички преводилац Пол Шори се определио за *whorl* („обруч“) и *spindle* („вретено“), руски преводилац Андреј Јегунов – за *вал* („окно“) и *веретено* („вретено“). Јасно је да Платон овде имплицира вретенасту структуру свемира, при чему осом око које се обрћу површински слојеви вретена – који одговарају орбитама небеских тела, каквим их је познавала античка астрономија – управља хомеровска богиња Нужности. Cf. Griet Schils, „Plato's Myth of Er: the Light and the Spindle“, *L'Antiquité Classique*, Vol. 62 (1993), стр. 101-114.

⁷¹ Resp. 616e-617b. Платон није прецизан када овде описује ове различите „обруче небеског вретена“, али их разврстава по бојама које одговарају светлости појединачних планета, наглашавајући да „осми (тј. лунарни обрuch) добија боју светлости седмог (тј. соларног)“, τὸν δὲ τοῦ οὐδούου τὸ χρῶμα ἀπὸ τοῦ ἐβδόμου ἔχει προσλάμπωντος, 616e6-617a1.

⁷² Види горе поглавље VIII, стр. 105-108 овог рада.

Овде треба напоменути да се Мит о Еру бави сасвим другим моментом у судбинском предодређењу људских душа него *Горџија* и *Федон* – док у потоњима ми имамо суђење умрлима *неїосредно након смрџи*, а пре него што ће бити награђени, односно кажњени за своја земаљска сагрешења, у *Држави* присуствујемо нечему сасвим другачијем – слободном одабиру нове судбине душе која је управо завршила са својом наградом или казном, а *неїосредно љред ново рађање*. И мада ми уобичајено називамо Мит о Еру *есхаїолошким* митом (јер он, уосталом, управо ту функцију врши на крају *Државе*), он нам, заправо, приказује нешто супротно појму τὸ ἔσχατον – „праисторију“, „пред-одређење“, односно „етичку генезу“ оних моралних избора који обележавају једну душу, и на основу којих јој се суди након смрти. Овај трећи део мита свакако је и филозофски, и теолошки најзанимљивији, будући да се у њему преко богиње Нужности, Сирена, и Суђаја на непосредан начин метафизички повезује цикличност природних појава у свемиру са циклусима уздизања и пада људских душа. Ево тог места у целини:

στρέφεσθαι δὲ αὐτὸν ἐν τοῖς τῆς ἀνάγκης γόνασιν. ἐπὶ δὲ τῶν κύκλων αὐτοῦ ἄνωθεν ἐφ’ ἐκάστου βεβηκέναι Σειρήνα συμπεριφερομένην, φωνὴν μίαν εἶπασαν, ἕνα τόνον: ἐκ πασῶν δὲ ὀκτῶ οὐσῶν μίαν ἁρμονίαν συμφωνεῖν. ἄλλας δὲ καθημένας πέριξ δι’ ἴσου τρεῖς, ἐν θρόνῳ ἐκάστην, θυγατέρας τῆς ἀνάγκης, Μοίρας, λευχειμονούσας, στέμματα ἐπὶ τῶν κεφαλῶν ἐχούσας, Λάχεσιν τε καὶ Κλωθῶ καὶ Ἄτροπον, ὑμνεῖν πρὸς τὴν τῶν Σειρήνων ἁρμονίαν, Λάχεσιν μὲν τὰ γεγονότα, Κλωθῶ δὲ τὰ ὄντα, Ἄτροπον δὲ τὰ μέλλοντα.

Окреїаше се ово вреїено на коленима Нужносїи. На врху свакої круїа сїајаше и окреїаше се на њему једна Сирена, исїушїајући један їлас, у исїом їшону; од свакої од ових осам їласова у саїласју диваше јединсїивена хармонија. Око ње дејаху їосађене, свака на свом једнако удаљеном їресїшолу, їпри ћерке Нужносїи, Суђаје, у бело одевене и овенчаних їлава – Лახеса, Клоїа, и Аїроїа, їевајући у хармонији Сирена: Лახеса о оном шїшo деше, Клоїа о оном шїшo јесїе, а Аїроїа о оном шїшo дїїе.⁷³

⁷³ *Resp.* 617b3-c4. Овде треба скренути пажњу на неколико момената. Прво, приређивачи стандардних издања *Државе* овде су се определили да „нужност“ пишу малим словом (ἀνάγκη), имплицирајући тиме да је реч о физичко-космолошком принципу, а не о богињи Судбине. Са друге стране, иако свака од три „ћерке нужности“ такође може бити протумачена као логичко-физички принцип (Лახеса је „она која је одредила жреб“, λαχεῖν, Клото је „преља“, тј. „она која преде (κλώθω) нит судбине“, док је Атропа „непромењива“, „неизбежна“), оне су овде наведене великим словом, дакле као богиње. То је донекле оправдано традицијом, будући да су код Хесиода три Суђаје, заједно са низом других божанстава судбине, попут Ериде и Немезе, ћерке Ноћи, а не Ананке (Ананка се помиње у смислу недеификоване нужности само у *Hes. Th.* 516 и 615), па је тај однос пренет и на овај мит (cf. *Hes. Th.* 215 ff.). Овде, међутим, нема разлога да се и сама Нужност не деификује, не само зато што Платон Суђаје назива њеним „ћеркама“, већ и зато што је динамика у којој учествује више од пуког логичког принципа. Даље, Андреј Јегунов сасвим правилно преводи τὰ γεγονότα („оно што је настало“, „догодивше се“), τὰ ὄντα („оно што јесте“, „бивајуће“), и τὰ μέλλοντα („оно што је суђено“) као „прошлост“, „садашњост“, и „будућност“, ми смо се овде определили за превод који је између овог једноставног идиоматског превода и дословног значења наведених израза. Такође, вреди поменути да је „оно што је настало“ у песми Лახесе дато у перфекту, што имплицира свршеност и непромењивост радње, док су и „оно што јесте“ и „оно што је суђено“ партиципи презента, што унеколико компликује једноставну слику о „прошлости, садашњости, и будућности“. Јегоров такође напомиње да ово позиционирање три Суђаје у простору око Нужности није само симболичко – Клото „једном руком“ управља смером кретања звезда стајачица, Атропа „другом руком“ управља

Ових пар реченица представља метафизичко чвориште целог мита – у њему се истовремену преплићу јонска физика и астрономија, питагорејско учење о „хармонији сфера“⁷⁴, и традиционални, чисто религијски приказ Суђаја. Притом ове три богиње истовремено учествују у сва три различита домена стварности – оне физички („руком“, χειρὶ) помажу окретање сфера,⁷⁵ оне својим певањем (ὑμνεῖν) учествују у песми Сирена која представља вишу, математичко-музичку равн постојања, а истовремено непосредно учествују у традиционалном одређивању појединачних судбина смртника: Лакеса „баца жреб судбине“ (λαχῶν εἶλετο μοῖραν), Клото „преде нит судбине“ кроз „окретање и вртлог космичког вретена“ (ἐπιστροφὴν τῆς τοῦ ἀτράκτου δίνης), док Атропа „чини предиво непромењивим“ (ἀμετάστροφα τὰ ἐπικλωσθέντα ποιοῦντα).⁷⁶

Када је у питању ово „досуђивање судбина“, њиме смо се већ бавили раније,⁷⁷ али се овде треба подсетити главних мотива: Лакеса се обраћа душама које су сабране пред њом након својих хиљадугодишњих путовања⁷⁸, и даје им прилику да „изаберу усуд“ (δαίμονα αἰρήσεσθε), наглашавајући да је „врлина без господара“ (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον) и да је свако може одабрати у зависности од тога да ли је „мање или више поштује или не поштује“ (τιμῶν καὶ ἀτιμάζων πλέον καὶ ἔλαττον).⁷⁹ Своје обраћање Лакеса завршава са славном реченицом „кривица је бирача, дог је невин“ (αἰτία ἐλομένου: θεὸς ἀναίτιος).⁸⁰ Притом „теолошки“ аспект ове предетерминације људских душа није ништа мање занимљиво од „телеолошког“: „усуд“ (δαίμων) који душе бирају није ништа друго него један од оних демона-пратилаца (δαίμονες) које смо већ видели на више места⁸¹ – Платон експлицитно каже да Лакеса свакој души „додељује свог изабраног демона, послатог као чувара живота и испунитеља њеног избора“ (ὄν εἶλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων).⁸²

Три Суђаје на овај начин свакој души одређују њену „непромењиву“ (ἀμετάστροφα) судбину, о чијем испуњењу брине њен лични демон. А неумољивост и непромењивост ове судбине је гарантована тиме што је њена „нит испредена“ на самом космичком вретену, „испод престола Нужности“ (ὑπὸ τὸν τῆς ἀνάγκης ἰέναι

сферама планета које се „крећу у супротном смеру“, док Лакеса „са обе руке“ учествује у оба кретања, што је разлог што управо она одређује судбински ждреп смртницима. Овде се није згорег сетити ни мита из *Државника* и збуњујуће Платонове тезе о „окретању небеса у супротном смеру“. Види напомену Азе Тахо-Годи у руском издању *Државе* – Платон, «Государство», *op. cit.*, X књига, напомена бр. 29.

⁷⁴ Cf. Никола Танасић, „Шта је питагорејска естетика?“, *Шта је естетика?*, Естетичко друштво Србије – Мали Немо, Београд – Панчево, 2006., стр. 249-270.

⁷⁵ *Resp.* 617c4-6. Види горе напомену 73.

⁷⁶ *Resp.* 620d5-e6.

⁷⁷ Види горе поглавље X, стр. 139-140 овог рада.

⁷⁸ *Resp.* 615c.

⁷⁹ *Resp.* 617d5-e4.

⁸⁰ *Resp.* 617e4. „Кривица“ (αἰτία) и „невиност“ (ἀναίτιος) овде имају исти корен – на српском би смо рекли да је сваки појединац „виновник своје судбине, док су богови „невини“ за њихове моралне изборе. У филозофској терминологији је израз αἴτιος познат у значењу „узрока“ (*causa*), тако да ово место можемо слободно превести у смислу да је бирач „узрочник“ своје судбине, док дог са њом нема узрочне везе.

⁸¹ Cf. *Lg.* 713e.

⁸² *Resp.* 620d5-6.

θρόνον).⁸³ Ова слика је веома комплексна и филозофски занимљива, будући да она истовремено слика метафизичко утемељење једног чисто филозофског појма „етичке аутономије“ (у духу Хераклитове максиме ἦθος ἀνθρώπων δαίμων⁸⁴), као и један изразито детерминистички систем у коме су у судбину индивидуалне душе истовремено уплетени елементи случајног жреба, личног избора, судбинског предодређења, и потпуно неумољиве космичке неминовности.

Са једне стране, Платон овде наставља да мисли у оквирима „смене парадигми“ о којој је говорио у миту из *Државника* – људске душе су у моралном смислу препуштене саме себи. „Врлина нема господара“, и какву год (спољашњу, *sic!*) судбину душа да добије, њу ништа не може спречити да, уколико то одабере, негује врлину и филозофију, и тако себи омогући да након нових хиљаду година одабере нову судбину која ће бити боља. Штавише, Платон нам даје неколико веома упечатљивих сцена у којима Хомерови јунаци бирају за себе нове животе, поучени горким искуствима из претходних, и наглашава како ова вечита „смена зла и добра“ (μεταβολὴν τῶν κακῶν καὶ τῶν ἀγαθῶν⁸⁵) у судбинама појединачних душа представља закономеран процес, из кога појединачну душу може избавити искључиво апсолутна посвећеност врлини и филозофији. Ова слика човека је изразито комплексна, и представља сведочанство Платоновог дара за детаље и нијансе: ток човековог живота је у највећој мери детерминисан спољашњим, хетерономним факторима (у које не спадају само спољашње околности, већ и *нарав* и *навике* појединца, тј. хераклитовска „ћуд“, ἦθος), који опет зависе од неколико начелних избора и баналне среће на коцки, док су *морални избори* и *врлина* појединца увек суверено под његовом аутономном контролом. Овде није тешко препознати основне елементе касније стоичке етике, али и читаву традицију етичких промишљања која кулминирају са Кантовом метафизиком морала.

Притом треба нагласити да ова слика, иако наизглед делује као да проповеда потпуно традиционалну врсту хеленског фатализма, представља један нов, филозофски поглед на свет. У Хомеровом свету „избор судбине“ је био резервисан само за хероје, попут Ахила, док су остали живели „како им Зевс досуди“ из она своја два бурега. Међутим, како је Платон прогласио у *Државнику*, богови су у међувремену у моралном смислу препустили људе самима себи, и самим тим у њихове руке ставили искључиву одговорност (αἰτία) за своје поступке. Притом је ова смена изразито суптилна: јунак више не може да рачунати да ће га Атина, попут Ахила, „повући за косу“ када пође да учини нешто неморално или дешчасно, али може рачунати на некакав неодређен „демонски глас“ који га подстиче да поступа у складу са властитом одабраном судбином. Споне судбине у овом новом свету су, у односу на традиционални свет епске поезије, истовремено неупоредиво јаче (не може их покидати ни само божанство), и неупоредиво слабије (може их изменити сам појединац тако што ће неговати врлину). А Платонова луцидност нарочито долази до изражаја управо у одлуци да као принципе по којима се одвија овај

⁸³ Resp. 621a1.

⁸⁴ DK 22B119.

⁸⁵ Resp. 619d5.

судбински колоплет задржи хеленска антропоморфна божанства. На тај начин, овај циновски космолошко-фаталистички систем се хуманизује, уместо да се редукује на један потпуно непромењив, „спинозистички“, математички детерминизам.

Притом не треба да нам промакне ни чињеница да принцип Нужности који господари овим свемиром и стоји надређен не само судбинама смртника, него и пословима богова, који, додуше, нису нарочито детаљно осликани у овом миту (не рачунајући бројно „особље подземног света“ које спроводи инструкције Нужности и Суђаја), али чије се присуство осећа. Платон овде, за разлику од *Федра*, не упошљава експлицитно богове на помагању смртницима да досегну врлину (мада је очигледно да се управо то догађа током оних хиљадугодишњих ходочашћа по Небесима и Тартару), али их и даље подређује диктату Нужности, која не само да управља математичко-космолошким процесима у свемиру, него истовремено апсолутно неумољиво диктира како ће душе смртника бити награђиване и кажњаване за своје поступке – управо у складу са „уставом Адрастије“ из *Федра*, односно „Кроновим законом“ из *Горџије*. Уосталом, на овај „устав“ се Платон делимично осврће и раније у *Држави*, када Сократ изјављује да се у својим етичким назорима „клања Адрастији“ (προσκυνῶ δὲ Ἀδράστειαν).⁸⁶

η) Још мало о есхатологији код Платона

Из досадашњег тока излагања стиче се неправилан утисак да у Платоновој филозофији нема места за традиционална политеистичка божанства изван његове митологије, што читаоца природно наводи на рефлекс да ове богове третира као симболе, метафоре, или алегорије за природне и друштвене појаве и процесе. Није тешко упасти у овакву замку, будући да ми имамо склоност да сваки део текста у коме фигурирају традиционални богови одмах квалификујемо као мит. Међутим, имали смо довољно увида у различите хеленске религијске ритуале и идиоме да бисмо видели да то није случај. Мотиви из хеленске религије провејавају кроз Платонове дијалоге на сваком кораку, а митови су једноставно места где су они фокусирани, и где се њихови ликови и функције *филозофски размајрају*. Да закључци ових разматрања важе и ван оквира мита, може се лако видети и на следећем примеру из *Државе*.

У Седмој књизи *Државе*, након што уђе у детаљна разматрања мита о Пећини, Сократ и Глаукон почињу да разматрају како треба да изгледа теоријско и практично образовање „краљева-филозофа“, при чему филозоф инсистира на томе да они неизменично морају да се вежбају и чисто теоријским, дијалектичким дисциплинама, и да са баве „управљањем ратовањем као што управљају млађи, како не би искуством заостајали за другима“ (ἄρχειν τὰ τε περὶ τὸν πόλεμον καὶ ὄσαι νέων ἀρχαί, ἵνα μὴδ' ἐμπειρία ὑστερῶσι τῶν ἄλλων), тј. треба да се покажу „и на делима, и у наукама“ (ἐν ἔργοις τε καὶ ἐπιστήμασι).⁸⁷ Они треба да „увиде Добро по себи“ (ιδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό), а затим да проведу „остатак живота“ (τὸν ἐπίλοιπον βίον) „управљајући државним пословима, не зато што је то лепо, него зато што нужно тако чинити“ (ἄρχοντας ἐκάστους τῆς πόλεως ἕνεκα, οὐχ ὡς καλόν τι ἄλλ' ὡς

⁸⁶ Resp. 451a4.

⁸⁷ Resp. 539e-540a.

ἀναγκαῖον πράττοντας), „притом увек подучавајући томе и друге“ (καὶ οὕτως ἄλλους ἀεὶ παιδεύσαντας τοιούτους), а истовремено „нарочито посветивши време филозофији“ (τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίαν διατρίβοντας).⁸⁸ Филозофи који ово дуду чинили „одлазе да насељавају острва блажених“ (εἰς μακάρων νήσους ἀπιόντας οἰκέϊν), а „држава има да им диже споменике и јавно приноси жртве, ако Питија дозволи – као дожанствима, а ако не, онда као блаженим и дожанским људима“ (μνημεῖα δ’ αὐτοῖς καὶ θυσίας τὴν πόλιν δημοσίᾳ ποιεῖν, ἔαν καὶ ἡ Πυθία συναναίρη, ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μὴ, ὡς εὐδαίμοσιν τε καὶ θείοις).⁸⁹

Другим речима, Платон овде слику о „острвима блажених“ из *Горџије*, директно примењује на свој недвосмислено филозофски, политичко-паидетички текст, потврђујући на тај начин не само тезу из мита о Еру да „они који су неговали филозофију могу да изађу из хиљадугодишњих циклуса и да се трајно настане на небесима, међу боговима“, али истовремено потврђује и ауторитет једне чисто формалне религијске институције као што је пророчиште у Делфима у потврђивању њиховог новостеченог дожанског статуса. Није потребно наглашавати да ова идеја о постхумном уздизању великих мудраца „као дожанстава, или бар блажених“ (ὡς δαίμοσιν, εἰ δὲ μὴ, ὡς εὐδαίμοσιν) савршено одговара традиционалним грчким праксама деификације својих хероја. А ако томе придодемо слику из *Горџије*, у којој Плутон и Зевс расправљају о томе како да се примерено награђују и кажњавају људи, док Прометеј кротко испуњава Зевсове налоге,⁹⁰ добијамо један класичан пример интеграције традиционалне религије у Платонову филозофску мисао, и њеног истовременог оплемењавања Платоновим моралним принципима.

Појам „демона“ (δαίμων) остаје важан аспект ове Платонове политеистичке теологије. Ако се сећамо његовог етимолошког разматрања овог појма из *Краџила*, он је демоне називао „зналцима“ (δαήμονες), наглашавајући да су они настали од Хесиодовог „Златног нараштаја“ људи, који су сви листом постали „демони свети подземни“ (δαίμονες ἄγνοὶ ὑποχθόνιοι) и „честите злогоње, чувари смртних људи“ (ἔσθλοί, ἀλεξίκακοί, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων).⁹¹ Ови јунаци који су, према општем консензусу у хеленској култури још од Хесиодовог времена, по својој врлини и памети били неупоредиво бољи од класичних Хелена, награђени су „великом судбином и чашћу“ (μεγάλην μοῖραν καὶ τιμὴν) да „постану демони, именовани тако због своје разборитости“ (γίγνεται δαίμων κατὰ τὴν τῆς φρονήσεως ἐπωνυμίαν),⁹² додајући да је сваки појединац који постигне изванредну врлину и мудрост „дожанствен и у животу и у смрти“ (δαμόνιον καὶ ζῶντα καὶ τελευτήσαντα⁹³), што у потпуности описује судбину истинских филозофа и праведника коју Платон обећава у *Држави*.

⁸⁸ *Resp.* 540b1-5.

⁸⁹ *Resp.* 540b6-c2.

⁹⁰ *Gorg.* 523a-e. Види горе стр. 211-214 овог рада.

⁹¹ *Crat.* 398a1-2. Види горе поглавље XIII, стр. 176 овог рада.

⁹² *Crat.* 398b5-c1.

⁹³ *Crat.* 398c1-3.

Оваква демонска бића, полубогови, пали хероји искрсавају у Платоновим дијалозима на све стране, управо у смислу „злогоња“ (ἀλεξικακοί) и „чуvara“ (φύλακες) – што судија другим душама смртника, што божанских бића која ове душе предводе, окупљају, и усмеравају на свом загробном путу. Платон експлицитно обећава да се сви који досегну истинску врлину, попут „Златног нараштаја“, моћи да рачунају на вечно небеско насеље изван вечитих циклуса успона и пада, ослобађања и поробљавања душа стегама тела. Он нигде не помиње могућност да су ови блажени демони, можда, исти они демони-усуди који се додељују појединачним људима да би их држали на путу судбине коју су одабрали. Али оно што је сасвим извесно и очигледно јесте да је природа свих демона строго везана за врлину, и да сви они на овај или онај начин учествују у моралном усмеравању људског рода према властитом спасењу.

Док неодређени појам „демона“ представља удобну појмовну глину коју Платон може да обликује како одговара потребама његове метафизике, традиционални хеленски богови – „богови песника“ – представљају тврђи залагај за његову појмовну обраду, и то пре свега зато што филозоф остаје одлучан у својој намери да „канонско“ предање не доводи у питање, односно, прецизније, да га ревидира и реформише само у оној мери која не представља поткопавање моралног, политичког, и педагошког ауторитета локалних и панхеленских религијских институција. Хомеровим и Хесиодовим боговима он стога приступа опрезније, и они у великој мери остају у другом плану када он слика небески и загробни свет, али њихова функција увек и свуда бива на овај или онај начин повезана са бригом о врлини појединачних људи. Они су ти који спроведе „устав Адрастије“ и „Кронов закон“ који гарантују да ће свака злоћа и рђавштина бити постхумно кажњени, и они су ти који се брину да у том процесу казне и награде нико не буде оштећен или закинут. У том контексту је очигледно да традиционални богови за Платона не представљају никакву редундантност, сентименталност, нити закржљало „слепо црево“ метафизике – они играју веома важну улогу која се тиче оног аспекта филозофије који је Платону, баш као и Сократу, од највећег значаја: усмеравању људи ка врлини.

Није тешко увидети да су за потребе успостављања овако динамичне корелације између људске врлине као спознаје вечних истина и идеја на једној, и веома пластично описаних награда и казни које чекају људе после смрти на другој страни, Платону неопходни и незаобилазни богови. „Увид у природу Доброг“, односно „наговештај истинске, вечне Лепоте“ сам по себи није довољан мотиватор за људски род, који лако застрањује, и лако губи фокус са оног што је битно. Будући да је природа идеја инертна, а да интелектуална радозналост сама по себи не може да савлада животне афекте као што су глад, жеђ, сексуална жудња и сл., Платону је потребно нешто друго како би људски род уздигао изнад животињских нагона, и претворио га у нешто више од „љубимаца у тераријуму богова“. И ту функцију у његовој метафизици морају да обављају божанска бића.

Они су ти који, у митовима које смо назвали „исходишним“, људском роду дају више когнитивне способности потребне за спознају истине и врлине, али и нагоне да се ка врлини стреми. У *Протјагори* су то „осећај правде“ и „осећај стида“, у *Гозди* и

Фегру је у питању *еројски наџн* који се, уз помоћ и подршку Ероса, Афродите, и других божанстава, култивише и дестилује у филозофску љубав према лепоти и доброту. Ови интелектуални пориви се понашају слично као обични, животињски нагони, и у том смислу су снажни мотиватори. Међутим, будући да је у питању стремљење према нечему што нити је опипљиво, нити емпиријски сазнатљиво, нити има везе са физичким опстанком људске врсте, природа тог стремљења мора бити божанска. А пошто саме идеје по дефиницији не ступају ни у какву интеракцију са људским родом, нити са божанством, будући да су потпуно самодоволне и савршене, традиционални богови су идеалан посредник у том односу.

Улога богова је, притом, трострука: они ступају у интеракцију са бесмртним, умским, и узвишеним делом људске душе, и предводе је у њеном стремљењу према Истини и стварном Бићу, они посредују између савршеног, али аутистичног, независног, и самоизолованог Света идеја и појавног свемира који је устројен по угледу на њега, и, најзад, они прописују, надгледају, и спроводе механизме „казнено-поправне телеологије“ која људски род чува од застрахења и потпуног одсецања од Правде и Истине. Прву улогу богова Платон тематизује у својим „исходишним“ и „духовним“ митовима, другу улогу – у „свемирским“, а трећу – у „коначним“ митовима.

Мотиви ових различитих митолошких наратива се, притом, очигледно узајамно преплићу и надовезују једни на друге, али понекад једни другима и противрече – не у смислу различитих фундаменталних закључака, али свакако у погледу различитих улога различитих богова у овом сложеном метафизичком систему. То је, наравно, подсетник да Платонове митове никако не треба схватати *буквално*, као некакве догматске религијске текстове и проповеди. Платон је филозоф, и он традиционалну религију – колико год је уважавао као валидан извор сазнања о трансцендентном и признавао за валидан морални ауторитет – увек пропушта кроз филтер свог дијалектичког разматрања. Међутим, као што смо имали прилике да видимо – у својим „ревизијама“ и „реформама“ хеленског пантеона он никада не иде толико далеко колико у свом филозофском промишљању других хеленских институција, као што су политичке институције, обичајност, или наука. У најмању руку, те промене су увек ограничене тако, да Платон никада не може, попут Сократа, бити оптужен за безбожност, хуљење, и светогрђе.

θ) Платонов „реформисани политеизам“ и даљи кораци у учењу о боговима „Реформисани политеизам“ који налазимо у Платоновим зрелим филозофским митовима, попут ових које смо разматрали, представља крајњи хоризонт до кога је он спреман да помера традиционалну хеленску религију. Важни аспекти његове филозофије – они који су везани за етику и учење о бесмртности душе – током целе његове филозофске каријере остају тесно повезани са мотивима из грчке митопоетске заоставштине, и ови елементи опстају чак и у његовим позним делима. Притом његов однос према овим божанствима, како смо видели на великом броју примера, остаје веома традиционалан и конзервативан. Његове интервенције над „каноним“ углавном се свде да прерасподелу позиција богова у небеској хијерархији, избор митолошке заоставштине која највише одговара

његовој филозофији, и на избацивање „неморалних“ садржаја из религијске поезије и драме. Ако код њега препознајемо неки озбиљнији захват над политеистичком традицијом, онда је то свакако повећан значај Нужности, односно „Адрастије“ у његовој теологији, али чак и то је више ствар акцента, него неког стварног противречења заоставштини Хомера и Хесиода. На овом плану, Платон у извесној мери ослобађа људску душу од судбинских стега (али само у оној мери у којој је она у стању да поступа у складу с врлином), и у извесној мери потчињава богове етичким и метафизичким принципима оличеним у његовом учењу о идејама, и то је мање-више све.

Међутим, овај „плафон“ до кога је Платон спреман да помера своје схватање богова постављен је знатно ниже од „плафона“ до кога је Платон спреман да помера своје схватање свемира и бића уопште. Самим тим, читав низ његових филозофских разматрања једноставно пада *изван домеѿа* традиционалне религије, што смо јасно могли да видимо на примеру домена идеја, који представља потпуно паралелну трансцендентну сферу, коју традиционални хеленски богови, додуше, увиђају и спознају, али која је од њих и њиховог деловања потпуно независна. А идеје никако нису једини домен Платонове филозофије који излази из метафизичких оквира које подразумева поетска заоставштина – у митовима које смо разматрали пре имамо утисак да су богови само „становници“ Платоновог свемира, него његови творци, господари, и домаћини.

То је управо оно што Платон ради са религијском традицијом: он традиционални политеистички пантеон „затвара у себе“ и изолује од метафизичких принципа свемира, пажљиво градећи његове везе са остатком света тако да он у највећој мери остане онакав каквим су га описивали песници, пророци, и свештеници. На тај начин се свет олимписки богова *конзервира*, али се истовремено затвара у једну „поднебеску сферу“ и – *омаловажава*. Ми смо видели на већем броју примера како се примарна божанства из хеленских религијских култова, као што су Зевс, Посејдон, Аполон, или Дионис – гурају у позадину у односу на очигледно метафизички „моћнија и битнија“ божанства као што су Нужност/Адрастија, Суђаје, или Правда. Олимписки богови остају на пиједесталу, овенчани венцима и опевани пеанима, њима се приносе жртве и изливају здравице, они и даље начелствују и суде људима, али истовремено постају само један домен унутар ширег свемира којим управљају силе и принципи који су већи од њих.

Али ако су олимписки богови затворени у свој „вазални посед“ унутар Платонове небеске хијерархије, то не значи да је у тај домен угурано и закључано *све шио је божанско*. Читав низ божанских ентитета, начела, и сила напушта оквире овог света, и наставља да игра кључне улоге у функционисању свемира, каквим га Атињанин замишља. „Несводиви остатак“ његовог промишљања богова сели у друге домене, који заузимају важно место у Атињаниновој филозофији. У такве нетрадиционалне и иконокластичне, специфично-филозофске божанске ентитете спадају и Платонове идеје, али и деификовани принципи физике и космологије, који су очигледно више од онога што су им приписивали песници, али који и даље задржавају своју божанску природу и извесну дозу (макар симболичне) антропоморфности. Један о таквих ентитета је и *моноѿеистѿички, филозофски Бої*,

кога смо током досадашњег истраживања само назирали, а коме ћемо ускоро посветити нарочиту пажњу.

Међутим, пре него што почнемо на разматрање тог потпуно новог, филозофског Бога, „Бога-са-великим-Б“, потребно је да размотримо неколико прелазних мотива у Платоновим дијалозима који представљају коначни корак у филозофској рационализацији религије, и мост између традиционалног политеизма и револуционарног монотеизма. Ова места ћемо разматрати управо у ширем контексту Платонове филозофије као целине, а не као досад у контексту хеленске религијске традиције којој је Платон припадао. И наравно, није случајност што је реч о разматрањима божанстава из Платонових позних, критичких дијалога. Прво такво место представља мали дискурс којим се доказује постојање богова у X књизи *Закона*, а друго – рекапитулацију досада разматраних учења о боговима песника у дијалогу *Тимај*, где се ова божанства експлицитно и коначно похрањују у само један поддомен унутар ширег, филозофски конституисаног свемира.

XVI. Докази постојања богова у X књизи *Закона*

а) X књига *Закона* – повратак теми безбожништва

Дијалог *Закони* представља позну систематизацију Платоновог филозофског учења на плану етике и политике, и својеврсну рекапитулацију и ревизију учења из *Државе*. Као што је познато, мноштво аргумената из *Државе* се овде понавља и потврђује, многи од њих се надограђују и реформулишу, а од низа њих Платон чак и одустаје.¹ Међутим, у свему овоме Платонов однос према религијској баштини у великој мери остаје конзервативан, а његова аргументација – неизмењена. Истини за вољу, Платонов однос према природи божанског се изменио у односу на време када је писао своје средње дијалогe, и Платон је усвојио, или бар формулисао веома конкретне аспекте једне *филозофске религије* која излази изван оквира традиције и песничке заоставштине, у чијем центру се налази јединствен Бог. Али ако се места која тематизују то монистички схваћено божанство оставе по страни (а ми ћемо се њима бавити у наредном делу овог истраживања), онда његов однос према хеленској религијској традицији у великој мери остаје непромењен. О томе делимично сведочи и мноштво места на којима се криминализује безбожност, богохуљење, и скрнављење светиња, а којима смо се раније већ бавили.²

Сви елементи досадашњег Платоновог односа према религији и даље су ту. Орфичко поимање људске душе представља „степеник“ за разумевање божанског као таквог, као и својеврсно аксиоматско полазиште преко кога уопште долазимо до појма божанског. Бесмртна страна душе, нам открива мноштво вечних и непропадљивих истина, а уверава нас и у постојање богова, баш као што потврђује телеологију „божанске награде и казне“ која стоји у темељу људског осећаја за етику и поимања добра и зла. Платон и овде подвлачи и наглашава слободу душе

¹ Cf. André Laks, “Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws*”, *Classical Antiquity*, Vol. 9, No. 2 (октобар 1990.), стр. 209-229.

² Види горе поглавље VIII, стр. 105-114.

да сама бира да ли ће тежити ка врлини, или ће допустити себи да је морална деградација повуче и у чисто физичку пропаст. Притом је ова аргументација спојена са критиком приказа богова као иморалних (или бар аморалних) бића, уз наглашавање, још једном, божанске невиности за моралне изборе које људи преузимају на себе.

Тематику природе божанства и људског односа према њему Платон нашироко разматра у X књизи *Закона*, која је у целини посвећена доказивању постојања богова и њихове моралности, а све као темељ за „кривично процесуирање бохогуљења“. X књига се притом надовезује на IX књигу, која је нашироко бавила „кривичним правом“ у узорној држави, и недвосмислено третира питања асебеје и скрнављења светиња као најтеже и најгоре злочине. Он истовремено препознаје неопходност да се ови, условно говорећи, „радикални елементи“ законодавства аргументативно и филозофски утемеље, како не би били схваћени као покушај религијских ауторитета да силом наметну своје поимање свемира. Платон не скрива да му је намера да свој однос према боговима аргументовано поткрепи и образложи, односно да, према његовим речима, понуди „убедљив аргумент да богови постоје, и да су добри, и да правдом награђују људе“ (πιθανότητά τινα τοὺς λόγους ἡμῶν ἔχειν, ὡς θεοί τ' εἰσὶν καὶ ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ἀνθρώπων).³

Сама чињеница да је овој теми посвећено толико простора сведочи у коликој мери је она заокупљала Платонову пажњу током практично целе његове каријере – од *Одбране Сократове* до *Закона* и *Тимаја*. У том смислу се X књига, као и *Закони* у целини, упркос изразитој комплексности Платонове оригиналне филозофске мисли, и даље могу читати само као још један у низу Платонових покушаја да доврши Сократов животни пројекат подучавања Атињана како да живе у складу са врлином. Ми ћемо овде проћи кроз његову аргументацију фокусирајући се на новине у односу на оно што смо већ детаљно размотрили. Аргументате који се понављају из ранијих дијалога и који су нам већ добро познати ћемо само назначити, трудећи се да заобиђемо и бројне екскурсе у монотеистичку религију, који ће бити тема детаљног истраживања касније.

β) Три „безбожничке“ тезе и интелектуални атеизам Платоновог времена

Прва ствар која је специфична везано за аргументацију из X књиге *Закона* јесте да се они експлицитно формулишу као одговор на филозофско-софистичко становиште које се не означава само неморалним и богохулним, већ и отворено *атеистичким*. Платон посвећује доста простора реконструкцији атеистичких ставова интелектуалне елите свога времена, описујући њихов културни миље и социопсихологију. Иако је Платон веома оштар према овом ставу, називајући га „жељом за безбожништвом“ (ἐπιθυμοῦσιν ἀσεβεῖν⁴), „нарочито тешким незнањем“ (ἀμαθία τις μάλα χαλεπή⁵), и чак „долешћу“ (τὴν νόσον⁶), он је свестан да веома велики број људи заступа овакве ставове, и да то представља конкретну препреку

³ Lg. 887b4-5.

⁴ Lg. 887b3.

⁵ Lg. 886b4.

⁶ Lg. 888b6.

за увођење његових строгих правила везаних за религију и култ. Стога се ови ставови не могу просто дисквалификовати као „заблуде младости“ или као „последича моралне искварености“, већ се морају аргументовано одбацити, ако предложена „законодавна реформа“ треба да буде озбиљно схваћена у јавности. На самом почетку ове полемике, Платон формулише три „безбожничке тезе“, на које се, према његовој процени, своди цели проблем одсуства богодојаљљивости у атинском друштву његовог времена:

θεοὺς ἡγούμενος εἶναι κατὰ νόμους οὐδεὶς πώποτε οὔτε ἔργον ἀσεβὲς ἤργασατο ἐκὼν οὔτε λόγον ἀφῆκεν ἄνομον, ἀλλὰ ἐν δὴ τι τῶν τριῶν πάσῃων, ἢ τοῦτο, ὅπερ εἶπον, οὐχ ἡγούμενος, ἢ τὸ δεύτερον ὄντας οὐ φροντίζειν ἀνθρώπων, ἢ τρίτον εὐπαραμυθήτους εἶναι θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγομένους.

Ко у складу са законима сма̄пра да бо̄гови ἡос̄тоје, никада госад није вољно ἡочинио безбожно дело, нӣши је речју изрекао безакоње, не̄то ἡо дива на основу једно̄ од ἡри оваква с̄тановиш̄а: или (1) не сма̄пра (да бо̄гови ἡос̄тоје, прим. Н. Т.) као ш̄то сам рекао, или (2) сма̄пра да ἡос̄тоје, али се не занимају за људе, или (3) сма̄пра да се мо̄ју лако умолӣши и ἡриволе̄ши жр̄швама и молӣшвама.⁷

Другим речима – нема „случајних богохулника“, него ће свако ко верује у богове строго водити рачуна да се клони безбожништва и безакоња, док ће они који тако не чине заступати један од горња три става. И док је трећи став о „поткупљивости/умољивости богова“ релативно широко распрострањен у сваком религиозном друштву, први и други став представљају прилично смеле филозофске закључке који су, према Платоновом мишљењу, плод новије генерације учењака и мислилаца.⁸

На лаичку опаску да је ваљда свакоме ко погледа како су „лепо уређени“ (διακεκοσμημένα καλῶς) Сунце, звезде, и прилике на небу „лако доказати истину да богови постоје“ (ῥᾶδιον εἶναι ἀληθεύοντας λέγειν ὡς εἰσὶν θεοί),⁹ Платон наглашава да се безбожништво и богохулништво у Атини систематски шире преко учења из књижевности (ἐν γράμμασιν λόγοι), у којима је садржано „нарочито тешко незнање које се сматра за највећу мудрост“ (ἀμαθία τις μάλα χαλεπή, δοκοῦσα εἶναι μεγίστη φρόνησις).¹⁰ Он додаје да се, додуше, много проблема и нелогичности у приказу богова може пронаћи и у делима старих и поштованих песника, али да се пре свега морају „окривити дела младих мудраца као узрочник зла“ (τὰ δὲ τῶν νέων ἡμῖν καὶ σοφῶν αἰτίαθῆτω ὅπη κακῶν αἴτια).¹¹ Овакви мудраци небеска тела не сматрају за

⁷ Lg. 885b3-6.

⁸ Вредно је обратити пажњу на то да Платон овде по безбожништву изједначава отворено негирање постојања богова са њиховом, било филозофском, било обичајносном „аморализацијом“. Идеја да је неко ко потпуно прилежно приноси жртве и изговара молитве, сматрајући их валидним инструментом испуљења за властита неморална дела, *једнако безбожан* као неко ко *ошворено не̄ира ἡос̄тојање бо̄гова* има јако утемељење у традицији, али истовремено представља прилично радикалан став који сигурно није био саморазумљив у Платоново време (сетимо се Платонове приче о „спартанским и атинским молитвама“ у Амоновом пророчишту из *Алкидијага грυοῖ*, cf. Alc. 2, 148b-149c).

⁹ Lg. 885e6-886a3.

¹⁰ Lg. 886b4-5.

¹¹ Lg. 886c-d.

„богове и дожанска бића“ (ὡς θεοὺς καὶ θεῖα ὄντα), већ за „земљу, камен, било шта што није способно да се занима за људске ствари“ (ὡς γῆν τε καὶ λίθους ὄντα αὐτὰ καὶ οὐδὲν τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων φροντίζειν δυνάμενα), док за религију тврде је само „речи лепо удешене да делују убедљиво“ (λόγοισι δὲ ταῦτα εὖ πως εἰς τὸ πιθανὸν περιεπεμμένα).¹² Платон, притом, наглашава, да то нису ставови шачице изгредника, већ да их заступа „премнога људи“ (πάμπολλοι).¹³

Након кратког методолошког позива да се са безбожницима о овим питањима расправља „без гнева“ (μὴ θυμῶ),¹⁴ Платон улази у детаљно разматрање атеистичке интелектуалне позиције, њених филозофских аксиома, и социо-психолошког профила људи који је заступају. Он признаје да је радикални став да „богови не постоје“ релативно редак, већ да се кудикамо чешће проналазе заступници горњих „друге“ и „треће тезе“. Међутим, нарочиту пажњу овде завређује Платоново разматрање порекла атеистичког става, и његових веза са природњачким редукционизмом класичне епохе. Он наглашава да се корени закључака о непостојању, или о суштинској одвојености богова од нашег света, могу пронаћи „у зачуђујућем ставу“ (εἰς θαυμαστὸν λόγον) који „мноштво сматра најмудријим од свих ставова“ (παρὰ πολλοῖς δοξαζόμενον εἶναι σοφώτατον ἀπάντων λόγων), а који гласи да „све настаје, настало је, и настаће или по природи, или вештачки, или случајно“ (πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα γιγνόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνῃ, τὰ δὲ διὰ τύχην).¹⁵ Ово учење на први поглед не изгледа контроверзно, али се даље на њега наставља низ аргумената које Платон сматра спорним. Пре свега, сматра се да „природа“ (φύσις) и „случај“ (τύχη) стварају оно што је „највеће и најлепше“ (τὰ μὲν μέγιστα αὐτῶν καὶ κάλλιστα), док „вештина“ (τέχνῃ) ствара „оно безначајније“ (τὰ δὲ σμικρότερα).¹⁶ У питању је метафизичка претпоставка да све што је у свету истински величанствено и задивљујуће настаје искључиво као плод случајних природних процеса, док је вештина и уметност, која подразумева намеру и умски рад, у стању само да подражава неупоредиво узвишеније и комплексније производе Природе.

Последица ове претпоставке јесте да су небеска тела, чији је статус богова Платон претходно недвосмислено и категорички потврдио – „у потпуности неодошевљена бића“ (παντελῶς ὄντων ἀψύχων), њих „покреће случај, и она једно друго сопственим моћима“ (τύχη δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων), и све то се догађа „по нужности случајно“ (κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης).¹⁷ Све оно што Хеленима и варварима

¹² Lg. 886d2-e1.

¹³ Lg. 886e2-3. Платон, додуше, имплицира да је одушевљење овом врстом аргумената последица младалачке непромишљености, наглашавајући да припадници покољења атинских безбожника „нису први“ (οὐ πρῶτοι) који заступају такво „мњење о боговима“ (ταύτην δόξαν περὶ θεῶν), „него се стално јавља више или мање њих заражених таквом болешћу“ (γίγνονται δὲ ἀεὶ πλείους ἢ ἐλάττους ταύτην τὴν νόσον ἔχοντες, 888b4-6). Из овог тела текста је у најмању руку очигледно да Платон не сматра ову врсту безбожништва новом појавом, али је без обзира на њен „пролазни“ карактер сматра за изузетно опасну.

¹⁴ Lg. 887c4-d3. Узгред буди речено, ово место је добар пример активирања „срцбеног/срчаног“ дела душе у Платоновој психологији. Иако је извор озлојеђености интелектуалне природе (став о боговима), реакција на њега није рационална, већ нагонска.

¹⁵ Lg. 888e1.

¹⁶ Lg. 889a2-3.

¹⁷ Lg. 889b1-c1.

изгледа као очевидан доказ божанског устројства свемира, према овом учењу, „нити је од ума, нити од неког бога, нити вештачки“ (οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλά).¹⁸ Другим речима, Платон се жали на исто оно на шта ће се два миленијума касније жалити Лајбниц када критикује њутновско-галилејевску парадигму у природним наукама: свемир заснован искључиво на случајности природних узрочно-последичних веза јесте свемир лишен телеологије и Аристотеловог финалног узрока, што за последице има не само елиминацију богова као „сувишних онтолошких ентитета“, већ истовремено и сваку могућност етичке есхатологије, која је Платону (баш као и Лајбницу) од највећег значаја.¹⁹

Платон сасвим експлицитно долази до овог закључка, надовезујући на ову редукционистичку парадигму један кратак сиже софистичког релативизма утемељеног на дистинкцији φύσις/νόμος, а који подразумева да су „богови вештачки настали“ (πρῶτόν φασιν οὗτοι τέχνη), да они „нису ствар природе, већ конвенције“ (οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις), о чему сведочи чињеница да су богови „свугде различити један од другог, у зависности како се о њима договоре законодавци“ (τούτους ἄλλους ἄλλη, ὅπῃ ἕκαστοι ἑαυτοῖσι συνωμολόγησαν νομοθετούμενοι).²⁰ Наравно, из тога недвосмислено следи да „ни правда уопште не постоји по природи“ (τὰ δὲ δὴ δίκαια οὐδ’ εἶναι τὸ παράπαν φύσει), већ су мудраци и песници „за најправедније прогласили оно што је силом победило“ (φασκόντων εἶναι τὸ δικαιοτάτον ὅτι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος).²¹ Ова слика изненађујуће прецизно захвата различита релативистичка, конвенционалистичка, и утилитаристичка становишта која су актуелна у наше време, а која су за Платона потпуно недвосмислено неприхватљива. Атињанин и саговорници одбацују оваква учења, не само као филозофски неваљана и погрешна, већ као изразито неетична и дубински штетна по морални интегритет, како појединца, тако и заједнице. Они приступају разматрању аргумената који побијају ове „безбожничке тезе“, настојећи да на сав глас потврде древни закон“ (πᾶσαν φωνὴν ἰέντα, τῷ παλαιῷ νόμῳ), који подразумева, не само да богови постоје, него и да на одговарајући начин кажњавају и награђују моралне поступке смртника после смрти.²²

γ) Одговор на прву тезу: богови постоје, и њихово постојање може се доказати

У даљем току дијалога, Платон се веома педантно прихвата обарања ових редукционистичких претпоставки, и доказивања да измена неколико метафизичких постулата фундаментално мења место човека у свемиру, и његов однос према божанском. Као што смо већ напоменули, ово доказивање у великој мери реконструише аргументацију која је нама већ позната из ранијих дијалога, а њена највећа новина јесу аргументи који претпостављају изванмонотеистички приступ овим питањима, у који овде нећемо залазити. Покушаћемо стога да из

¹⁸ Lg. 889c3-4.

¹⁹ Cf. Готфрид Вилхелм Лајбниц, „Расправа о сагласности вере с умом“, *Теодикеја*, превела Бранка Милошевић, Плато, Београд, 1993., гл. 349-350, стр. 288-289.

²⁰ Lg. 889e2-4.

²¹ Lg. 890a3-4.

²² Lg. 890d.

Атињаниновог оспоравања „три тезе“ извадимо оне детаље који се могу повезати са до сада разматраном традиционалном, политеистичком парадигмом. Оно што је нама овде нарочито занимљиво јесте што, за разлику од главних места у претходним дијалозима, овај дискурс о боговима није „митолошки“, већ на један чисто филозофски и дискурзиван начин разматра питање постојања и природе богова.

Платон без много околишања указује на филозофски став који стоји у корену убеђења толиких људи да богови не постоје, или да су бар у извесном смислу изоловани у односу на богове и њихову делатност. Овај став представља својеврсну примену горе наведене редукционистичке претпоставке о „подређености вештине природи и случају“ на домен психологије: Платон је, наиме, уверен да безбожни ставови вуку корене у кривом схватању да поменута редукционистичка максима важи *и за саму душу*, односно да се и она може редуковати на „случајни“ сплет различитих природних елемената. Или, речима самог филозофа:

ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἀπάντων, τοῦτο οὐ πρῶτον ἀλλὰ ὕστερον ἀπεφάνησαντο εἶναι γεγονός οἱ τὴν τῶν ἀσεβῶν ψυχὴν ἀπεργασάμενοι λόγοι, ὃ δὲ ὕστερον, πρότερον: ὅθεν ἡμαρτήκασι περὶ θεῶν τῆς ὄντως οὐσίας.

Оно њрво, које је узрок нас̄тајања и њро̄идагања све̄ӣа, с̄та̄авови коју обликују душу безбожника њос̄та̄ављају не као њрво, већ као њо̄ӣоње нас̄тало, а оно ш̄ӣо је њо̄ӣоње као њрво: ода̄шле њо̄ӣичу и њрешке везано за до̄ӣове и њихову с̄тварну суш̄ӣину.²³

Као што смо рекли – баш као што у *Федону* први корак за разраду Платонове теологије и телеологије представља аргумент о надређености душе телу, из чега се даље изводи њена бесмртност, а даље и комплексно виђење загробног живота са различитим улогама богова у њему, тако нам Атињанин и овде наглашава да је душа „настала пре свих тела“ (σωμάτων ἐμπροσθεν πάντων γενομένη), да је душа „понајвише начело сваке промене и преуређења ових“ (καὶ μεταβολῆς τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης ἄρχει παντὸς μᾶλλον), па је самим тим „старија од тела“ (πρεσβυτέρα ἢ σώματος).²⁴ Из тога следи да когнитивне способности душе и плодови њеног деловања, а то су „мњење, дрига, ум, вештина, и закон“ (δόξα δὲ καὶ ἐπιμέλεια καὶ νοῦς καὶ τέχνη καὶ νόμος) по природи ствари „примарни“ (πρότερα) у односу на квантитативна физичка стања као што су „тврдо, меко, тешко, или лако“ (σκληρῶν καὶ μαλακῶν καὶ βαρέων καὶ κούφων).²⁵ Овде је акценат управо на оном „по природи ствари“: Платон наглашава да:

φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα: εἰ δὲ φανήσεται ψυχὴ πρῶτον, οὐ πῦρ οὐδὲ ἀήρ, ψυχὴ δ' ἐν πρώτοις γεγενημένη, σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει.

²³ Lg. 891e3-6.

²⁴ Lg. 892a1-b1.

²⁵ Lg. 892b2-4.

*Они хоће да њриродом називају оно шїо је њо насїанку њрво. Ако се њокаже да је душа оно њрво, а не ваїра, ниїи ваздух, неїо да је душа њрвобиїно насїала, следи да би исїравно било рећи да она изнад свеїа јесїе њо њрироди.*²⁶

Аргумент је веома елегантан: нападајући редукционистичко-каузалистичко виђење природе, Платон тера своје противнике да измене елементарне метафизичке претпоставке које стоје у корену њихових назора о боговима, а затим их полако води ка својим закључцима. Примарност умског над телесним не само да, као у *Фегону*, имплицира бесмртност појединачне душе, већ по нужности тера филозофа да постави питање о духовној природи целокупне стварности, а то даље отвара простор за повратак богова из домена пасивног, несазнатљивог и изолованог, апстрактног „трансцендентног“, назад у свемир у активној улози дѐлатника, творца, и управљача. Наравно, Платон овде не тражи од својих саговорника да му верују на реч – он даље улази у педантно излагање природе душе као „онога што је увек способно покретати и себе, и друге“ (ή δὲ αὐτήν τ' αἰεὶ καὶ ἕτερα δυναμένη κινεῖν),²⁷ да би одатле дошао до става да је свако кретање у свемиру „по нужности“ (ἀνάγκη) морало започети „оним што је покренуло само себе“ (τὴν αὐτήν ἑαυτήν... κινούσαν), а које је „начело кретања свега и први настанак“ (ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πασῶν καὶ πρώτην... γενομένην), односно „најстарија и најснажнија промена од свих“ (πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν).²⁸

Платон овде није скоковит у закључивању, он врло пажљиво доказује и божански узрок кретања у свемиру, и умствену природу тог кретања, па се ова аргументација претвара у развијену верзију тзв. „космолошког доказа постојања Бога“.²⁹ Основни проблем са Платоновом аргументацијом на овом месту јесте да она, у потреби да филозофски образованим противницима пружи задовољавајуће дијалектичке аргументе постојања богова, неприметно отклизава из почетног домена богова „којима се клањају и Хелени и варвари“, и који су оличени у небеским телима и природним појавама, у домен чисто филозофског, апстрактног, и *јегинсївеної* Бога. Овим аргументима ћемо се детаљно и исцрпно бавити касније у посебном поглављу, а овде је довољно да установимо да Платонова аргументација почива на метафизичкој интерпретацији стварности која подразумева каузалну аутономију и недетерминисаност душе као основни динамички принцип у свемиру који се *не може редуковаїи* на физичке узрочно-последичне везе. Док то, са једне стране, имплицира пре свега божанску природу људске душе, постојање божанстава се, хипотетички, изводи из способности објеката у свету да се „покрећу сами од себе“.³⁰

Платон ту, у ствари, само филозофски реинтерпретира стари, традиционални поглед на астрономију, по коме су „својевољне“, али математички и даље правилне путање планета на небу тумачене као знак да је реч о божанским бићима који располажу сопственом „вољом“. Након што је одредио појам јединствене, божанске

²⁶ Lg. 892c1-4.

²⁷ Lg. 894b5-6.

²⁸ Lg. 895a3-b6.

²⁹ Cf. Evan Sandmark, Jason L. Megill, “Cosmological Argument: A Pragmatic Defense”, *European Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 1 (2010), стр. 127.

³⁰ Lg. 898d-899d.

душе Свемира, Платон се враћа у политеистички домен, и божанске душе постулира за појединачна небеска тела. Када он постулира душу која покреће Сунце, он закључује да ту душу „сваки човек нужно мора сматрати богом“ (θεὸν ἡγεῖσθαι χρῆζὼν πάντα ἄνδρα). А будући да исто важи за сва небеска тела и природне појаве: „будући да се показало како је душа, односно како су душе узроци свега тога, притом добре и потпуну врле, рећи ћемо да су то богови“ (ὡς ἐπειδὴ ψυχὴ μὲν ἢ ψυχαὶ πάντων τούτων αἴτια ἐφάνησαν, ἀγαθαὶ δὲ πᾶσαν ἀρετὴν, θεοὺς αὐτὰς εἶναι φήσομεν³¹). Будући да је Платонов закључак целог овог аргументативног низа сасвим у духу раног класичног хилозоизма и панпсихизма, он га овде сасвим природно завршава истом изреком коју су доксографи приписивали Талесу – „све је пуно богова“ (θεῶν εἶναι πλήρη πάντα³²). Ова слика небеских тела као самодовољних (уз то „одушевљених“ и „умствених“) божанстава опстаје у целини и код Платона и код Аристотела као својеврсни данак традицији, и тек је хришћанска физика дефинитивно премешта из парадигме „самопокретних принципа“ у домен „узрочно-последичних односа које је претходно покренуо Бог“.³³

δ) Одговор на другу тезу: људске судбине се тичу богова

Ако је сила аргументације натерала Платона да приликом извођења природе божанског отклиже из домена традиционалне религије у својеврсан филозофски монотеизам, он се неприметно и спонтано враћа натраг у комотнију политеистичку терминологију чим се посвети другим двама „безбожничким тезама“, па самим тим из домена онтологије и метафизике поново загази у етичку тематику. Прихвативши се друге тезе – да „богови постоје, али се не занимају за људске ствари“ (θεοὺς εἶναι, μὴ φροντίζειν δὲ αὐτοὺς τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων³⁴) – Платон одмах наглашава да је она последица малодушности до које доводи мноштво примера зликоваца, рђаваца, и безбожника, који са успехом заузимају висока и уважена места у друштву, а притом своје животе завршавају окружени породицом, богатством, и поштовањем.³⁵ Платон овде укратко рекапитулира елементе више различитих расправа, укључујући његову критику епског песништва која искључује могућност присуства било каквих мана (τὰ κακία) у боговима, као и познате ставове о томе да „зликовци не могу бити срећни“, а „богови не могу игнорисати њихове злочине“, нити ће бити склони да их занемаре као „ситнице“ (τὰ σμίκρα).³⁶

Будући да богови „сазнају, виде, и чују све“ (γινώσκειν καὶ ὁρᾶν καὶ ἀκούειν πάντα), будући да „могу све што је у могућности и смртника и бесмртника“ (δύνασθαι πάντα ὀπίσσω αὖ δύναμις ἐστὶν θνητοῖς τε καὶ ἀθανάτοισι), и будући да су „добри и најбољи“ (ἀγαθοὺς γε καὶ ἀρίστους), онда је „немогуће сложити се“ (ἀδύνατον ὁμολογεῖν) са

³¹ Lg. 899b1-4.

³² Lg. 899b6. Види горе поглавље II, стр. 24-25.

³³ Cf. Ilaria Ramelli, "Harmony between *Arkhe* and *Telos* in Patristic Platonism and the Imagery of Astronomical Harmony Applied to *Apokatastasis*", *The International Journal of the Platonic Tradition*, Vol. 7, No. 1 (2013), интернет издање на страници *Brill.com*, објављено 1. јануара 2013. год., стр. 1-49.

³⁴ Lg. 899d3-4. Цели аргумент против „друге тезе“ налази се на 899d-905c.

³⁵ Lg. 899d3-900c1.

³⁶ Lg. 900c-901c.

тезом да би ти и такви богови могли по било ком етичком питању да буду незаинтересовани, небрижљиви, или непажљиви.³⁷ А ако се притом има у виду да људи „учествују у одушевлјеној природи“ (τῆς τε ἐμψύχου μετέχει φύσεως), да је „човек најбогоугодније од свих живих бића“ (θεοσεβέστατον αὐτό ἐστὶ πάντων ζώων ἄνθρωπος), а да су „сва смртна жива бића, као и цело небо, власништво богова“ (θεῶν γε μὴν κτήματά φαμεν εἶναι πάντα ὅποσα θνητὰ ζῶα, ὧν περ καὶ τὸν οὐρανὸν ὄλον), онда „нашим власницима никако не приличи небрига“ (οὐδετέρως γὰρ τοῖς κекτημένοις ἡμᾶς ἀμελεῖν ἂν εἴη προσῆκον) о људским стварима, колико год оне изгледале безначајне у поређењу са величином и лепотом свемира и самих богова.³⁸ Платон овај аргумент поентира тврђом да „бога не можемо сматрати горим од смртног занатлије“ (θεὸν ἀξιώσωμέν ποτε θνητῶν δημιουργῶν φαυλότερον), који у својим пословима „једном вештином најпрецизније и најсавршеније израђује, и ситне, и крупне ствари“ (τόσῳ ἀκριβέστερα καὶ τελεώτερα μῖα τέχνη σμικρὰ καὶ μεγάλα ἀπεργάζονται).³⁹

Оно што даље следи у овом излагању јесте својеврсна „мала теодикеја“, која не само да по себи представља вредан и занимљив етички аргумент, већ нам истовремено продубљује перспективу на традиционалне богове и њихово место у оквирима развијене Платонове метафизике. Атињанин прво наглашава да се „Старатељ свега“ (τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ) првенствено дави „спасењем и врлином целине“ (πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὄλου), у оквиру које је „све удешено“ (πάντ’ ἐστὶ συντεταγμένα) на такав начин, да „сваки део према могућности трпи и чини како му приличи“ (ὧν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ).⁴⁰ За ове појединачне делове целине „свима су постављени управљачи“ (ἄρχοντες προστεταγμένοι ἐκάστοις) који воде рачуна од томе да „увек и до танчине, у трпљењу и у деловању, остварују сврху сваког, чак и последњег дела“ (ἐπὶ τὸ σμικρότατον ἀεὶ πάθης καὶ πράξεως, εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον τέλος ἀπειργασμένοι).⁴¹

Имамо, дакле, јединствено дожанство које води рачуна „о спасењу и врлини целине“, и имамо мноштво дожанстава којима су „делегирани“ властити домени, унутар којих се старају да се сви делови усклађују са целином и остварују онако како је то замислио Старатељ. Платон притом наглашава да је душа као свеприсутни принцип устројства целе стварности истовремено елегантан начин да се цели систем контролише преко једне полуге, па тако један „управљач“ унутар

³⁷ Lg. 901d-902a.

³⁸ Lg. 902b2-c2. Аргумент о људима као „власништву богова“ (κτήματα θεῶν) и боговима као „нашим власницима“ (κекτημένοις ἡμᾶς) делује као истрчавање у аргументацији, али Платон овде само износи устаљено схватање богова као „пастира“ и „домаћина“ који се према људима односе као према стаду, или робовима у свом домаћинству (κτῆμα може да значи „посед“, „имање“, „имовина“, а уобичајено се користи и за робље), што за Атињане представља лако разумљиву парадигму која одговара традиционалном схватању богова. Иако је Платон показао да очигледно узима у обзир и комплексније парадигме богова од ове о „немарном пастиру“, он воли паралеле и примере из света свакодневних заната, и не пропушта прилику да их убаци у игру, о чему сведочи и наредни аргумент о „смртном занатлији“. Сличан аргумент о људима као „власништву богова“ (κτήματα τοῖς θεοῖς) и богу као „нашем старатељу“ (ἐπιμελούμενον ἡμῶν) налазимо и на почетку Федона, међу аргументима против самоубиства, cf. *Phd.* 62b-e.

³⁹ Lg. 902e2-903a2.

⁴⁰ Lg. 903b2-4.

⁴¹ Lg. 903b2-6.

свог домена „нема никакав други задатак“ (οὐδὲν ἄλλο ἔργον), него да „премешта душу чије се ћуд побољшала на доље место, а чија се погоршала, на горе“ (μετατιθέναι τὸ μὲν ἄμεινον γιγνόμενον ἤθος εἰς βελτίω τόπον, χεῖρον δὲ εἰς τὸν χείρονα).⁴²

Ово је занимљиво, будући да смо у досадашњим дијалозима увек наилазили на слику према којој се догови примарно баве развојем когнитивних и моралних потенцијала душа појединачних живих (и дожанских) бића, укључујући и своје. Притом је аргументација на овим местима увек била искључиво етичка, и снажно се ослањала на митопоетску традицију, у којој је дожанско награђивање и кажњавање смртника потпуно саморазумљив елемент предања. Овде, међутим, имамо и нешто дубљи одговор на питање „зашто то чине“, који, додуше, задржава своју аксиолошко-нормативну природу, али који диже ову тему на виши ниво од расправе о добробити појединачне људске душе. Награђивање и кажњавање људских душа, односно њихово „премештање“ (μετατιθέναι) у онакав живот који им према врлини одговара, није просто етичко питање, већ је његов циљ *сјасење и врлина целине* (ἡ σωτηρία καὶ ἀρετὴ τοῦ ὅλου), односно – целог свемира.

Ово се нарочито лепо види у наредним редовима:

ἐπειδὴ κατεῖδεν ἡμῶν ὁ βασιλεὺς ἐμψύχους οὔσας τὰς πράξεις ἀπάσας καὶ πολλὴν μὲν ἀρετὴν ἐν αὐταῖς οὔσαν, πολλὴν δὲ κακίαν, ἀνώλεθρον δὲ ὄν γενόμενον, ἀλλ’ οὐκ αἰώνιον, ψυχὴν καὶ σῶμα, καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί—γένεσις γὰρ οὐκ ἂν ποτε ἦν ζῶων ἀπολομένου τούτοις θατέρου—καὶ τὸ μὲν ὠφελεῖν αἰεὶ πεφυκός, ὅσον ἀγαθὸν ψυχῆς, διανοήθη, τὸ δὲ κακὸν βλάπτειν: ταῦτα πάντα συνιδῶν, ἐμηχανήσατο ποῦ κείμενον ἕκαστον τῶν μερῶν νικῶσαν ἀρετὴν, ἡττωμένην δὲ κακίαν, ἐν τῷ παντὶ παρέχοι μάλιστα’ ἂν καὶ ῥᾶστα καὶ ἄριστα. μεμηχάνηται δὴ πρὸς πᾶν τοῦτο τὸ ποῖόν τι γιγνόμενον αἰεὶ ποῖαν ἔδραν δεῖ μεταλαμβάνον οἰκίζεσθαι καὶ τίνας ποτὲ τόπους: τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποίου τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας. ὅπῃ γὰρ ἂν ἐπιθυμῇ καὶ ὀποῖός τις ὢν τὴν ψυχὴν, ταύτη σχεδὸν ἐκάστοτε καὶ τοιοῦτος γίγνεται ἅπας ἡμῶν ὡς τὸ πολὺ.

*Након шїо Краљ увиди да су све наше радње одушевљене, и да у њима ѱосїоје мноїе врлине, али и мноїе мане, а да душа и шело, додуше, након шїо једном насїану, нису ѱроїадљиви, али ни вечни ѱоїуш законїшїх доїова (јед одакле ди дио насїанак живих дића, ако ди ово двоје дили унишїени), а да је оно шїо је у души добро увек корисно, док је оно шїо је рђаво – шїеїно; саїледавши, дакле, све шїо, он усїроји шакав расїоред делова да најлакше и најдоље у свему обезбеди ѱобеду врлине и ѱораз рђавосїи. Тако је за све усїројио на каквом ѱоложаји и на којим месїима нешїо увек шїреда да ѱредива у зависносїи од шїоїа каквим је ѱосїало, а узроке ѱосїајања шақвим он ѱреїусїи вољи свакоїа од нас. Јер какве су му жеље и каква му је душа, шақвим уїлавном и у већини случајеве сваки од нас и ѱосїаје.*⁴³

⁴² Lg. 9036.

⁴³ Lg. 904a5-c1.

Овај пасус је врло богат занимљивим „теолошким“ детаљима. Пре свега, „Старатељу“ (ἐπιμελούμενος) и „управљачима“ (ἄρχοντες) од мало пре сада се придружују „Краљ“ (ὁ βασιλεὺς) и „законски догови“ (οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί), од којих је први, као јединствен, монотеистички принцип, задужен за бригу о „целини“, док се „управљачи појединачних домена“ експлицитно изједначавају са „законом установљеним договима“, тј. са традиционалним пантеоном. Дакле, као у случају *Државника* и *Тимаја*, имамо сложен теолошки систем на чијем врху стоји јединствено, филозофско божанство, док су појединачни традиционални догови интегрисани у њега „у складу са законима државе“, који прописују како их треба приказивати, и како им треба одавати пошту. Притом нарочиту пажњу треба обратити на два елемента класичне, „лајбницовске“ теодикеје. Прво, догови су цели систем устројили тако да он „најлакше и најбоље у свему обезбеди победу врлине и пораз рђавости“ (νικῶσαν ἀρετήν, ἡττωμένην δὲ κακίαν, ἐν τῷ παντί παρέχοι μάλιστα ἄν καὶ ῥῆστα καὶ ἄριστα), односно, постарали су се да свет као целина буде „најбољи од свих могућих светова“.

Друго, они су сваком појединцу оставили слободу да бира између врлине и неправичности, а да узроке (τὰς αἰτίας) стицања или губљења врлине, па самим тим и судбине која нас у животу прати, „препусти вољи свакога од нас“ (ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἐκάστων ἡμῶν). Ово је веома узбудљиво место, будући да историчари античке филозофије најчешће одбацују сваки појам „воље“, инсистирајући на томе да је реч о метафизичком принципу касније филозофије, чије утемељење налазимо тек код Св. Августина.⁴⁴ Међутим, овде очигледно имамо нешто што веома подсећа на каснија, модерна утемељења воље: не само да је људима дозвољено да својим животима (подразумева се: „у погледу неговања или занемаривања властите врлине“) управљају „како им воља“ (тј. „у складу са својим жељама“), већ ови наизглед банални избори имају далекосежне метафизичке последице, и ову недвосмислено *метафизичку аутономију* слободе моралног избора гарантују ни мање, ни више, него *целокујно усјројсиво свемира и бојови који њиме ујрављају*.⁴⁵

Однос душе и тела је такође сложенији од оног на који смо навикли у средњим дијалозима – док је тамо тело било једноставно пропадљива и ефемерна „тамница душе“, а душа богилика и бесмртна, овде имамо постулирање *и* душе, *и* тела као бесмртних принципа свемира, за које Платон каже да „након што настану, нису пропадљиви, али ни вечни“ (ἀνώλεθρον δὲ ὃν γενόμενον, ἀλλ’ οὐκ αἰώνιον). Ова

⁴⁴ Cf. Timothy O'Connor, Christopher Franklin, “Ancient and Medieval Period”, енциклопедијска ставка “Free Will” у *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 21. августа 2018. год.

⁴⁵ Тега како антички појмови βουλή („воља“, „замисао“, „савет“) и βούλησις („воља“, „намера“, „жеља“) фундаментално не одговарају модерном филозофском појму воље у великој мери почива на различитим метафизичким импликацијама терминологије модерних германских језика, попут енглеског *will* и немачког *der Wille*. Пансловенска реч „воља“ не само да је семантички (подједнако у значењу „хтења“ и „избора“, али и у значењу „слобода“) и идиоматски („како ти воља“, „ако буде Божја воља“, „невоља“ и сл.) ближа појмовима βουλή и βούλησις од својих германских парњака, него и етимолошки директно води порекло од грчке речи. Види енциклопедијску ставку «Воля» у П. П. Гайденко, М. А. Солопова, С. В. Месяц, А. В. Серегин, А. А. Столяров, Ю. А. Шичалин, *Античная философия: Энциклопедический словарь*, Прогресс-Традиция, Москва, 2008., дигитализовано интернет издање у оквиру пројекта „Академик“ на страници Academic.ru, приступљено у августу 2021. год.

конструкције је нарочито интригантна – како разумети да нешто може да буде „настало“, а „непропадљиво“, и како разумети да нешто може бити „непропадљиво“, а да истовремено „није вечно“. Платон не улази детаљно у овај аргумент, али нам сугерише у ком смеру треба да тражимо решење када напомиње да би у случају „уништења“ (ἀπόλλυσθαι) душе и тела постао немогућ „настанак живих бића“ (γένεσις γὰρ οὐκ ἔν ποτε ἦν ζώων).

Из досадашњих разматрања је јасно да је за настанак живих бића неопходно да се сваком од њих „додели“ једна бесмртна душа, па је утолико јасно да живих бића не би било у случају да душе могу бити уништене. Али шта се подразумева под „неуништивошћу тела“? Најједноставнији одговор свакако би био да Платон подразумева неку врсту физичког принципа „неуништивости супстанције“, што би значило да је свако појединачно тело по дефиницији пропадљиво и разградиво, али *ψηλესни део сῖварносῖи* (условно говорећи „грађа“ или „материјал“) принципијелно је једнако неуништив и „бесмртан“ као и душа, будући да без телесне грађе душе не би могле да се инкарнирају у физичком облику. Али шта онда значи опаска да ни душа, ни тело, упркос неуништивости, „нису вечни“, бар не на начин као „законити богови“?

Прво што пада на памет јесте могућност да душа и тело, као творевина неког вишег божанства („Старатеља“ или „Краља“) нису „вечни“ јер имају тренутак настанка, али су бесмртни јер никада неће бити уништени.⁴⁶ Проблем је што Платон каже како „душа и тело нису бесмртни као законити бојови“ (οὐκ αἰώνιον, ψυχὴν καὶ σῶμα, καθάπερ οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί), а „законити богови“, познати из предања, свакако имају тренутак свог настанка, односно рођења, на исти начин као и Платонов свемир.⁴⁷ На овом месту Платон нам не даје довољно података да бисмо ову дилему могли да решимо, али ћемо се вратити на њу у контексту других Платонових зрелих учења о боговима“.

Платон завршава овај део расправе са још једном сликом о суђењу душама после смрти у маниру нама већ добро познате орфичке есхатологије.⁴⁸ Притом се атмосфера теодикеје не губи из вида – Платон се обраћа „малом, љутитом човеку“ који негодује због неправде у дојзем стаду аргументацијом која веома подсећа на

⁴⁶ Оваква интерпретација је у складу са основним онтолошким претпоставкама из *Тимаја*, где се целокупна стварност начелно дели на „вечно биће, које нема настанак“ (τὸ ὄν αἰεὶ, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) и „вечно настајуће, а никада биће“ (τὸ γινόμενον μὲν αἰεὶ, ὄν δὲ οὐδέποτε), *Ti.* 27d3-28a1. Овде треба приметити да „биће“, односно „оно што (заиста) јесте“ нема *насῖанак*, да „оно што настаје“ нема *биће*, али да оба ова супротстављена домена стварности прати прилог αἰεὶ, тј. „вечно“, „трајно“, „увек“. То је управо слика коју налазимо и у *Законима*: имамо душу и тело који су „настали и непропадљиви“ (ἀνώλεθρον δὲ ὄν γινόμενον), дакле „имају настанак, али немају биће“ (у оном смислу у коме је биће синоним за суштину или идеју), док се *бојови* разликују по томе што припадају управо домену бића и суштине, па су αἰώνιοι („вечни“) у смислу да „немају настанак“.

⁴⁷ Ако се и даље придржавамо парадигме из *Тимаја*, онда тамо „законити богови“, било да под њима подразумевамо небеска тела (о којима Платон овде говори у више наврата), или о „боговима песника“, такође имају свој тренутак настанка, и за њих, једнако као за Свемир у целини, који такође представља божанство, такође важи да су „непропадљиви, али не и вечни“. Платон, међутим, не даје назнаке како да алтернативно разумемо ову фразу.

⁴⁸ *Lg.* 904d-905d.

библијску Књигу о Јову,⁴⁹ а безбожнику се обећава да ће боговима „платити досуђену казну“ (τείσεις δὲ αὐτῶν τὴν προσήκουσαν τιμωρίαν) где год отишао и где год се сакрио, будући да је кажњавање неправедности и награђивање врлине „правило које су уређивачи уредили тако да буде уздигнуто изнад свих осталих“ (ἦν πασῶν δικῶν διαφερόντως ἕταξάν τε οἱ τάξαντες).⁵⁰ Једини разлог што појединачни смртник не може да сагледа размере ове правде јесте то што „не спознаје дожанске циљеве којима је целина удешена“ (οὐκ εἰδὼς αὐτῶν τὴν συντέλειαν οὐκ εἰδὼς αὐτῶν τὴν συντέλειαν).⁵¹ Притом се у центру ове слике налази јединствено и савршено дожанство које се не бави просто наградама и казнама у загробном животу, него чији је задатак да цели свемир буде у највећој могућој мери место врлине и лепоте, или, речено Лајбницовим речником – „најбољи од свих светова“.

ε) Одговор на трећу тезу: богови су непоткупљиви

Трећој од три „безбожничке тезе“ – да се „богови могу умилостивити жртвама и молитвама“ – Платон посвећује најмање времена и простора, будући да њено оспоравање изводи рутински, као королар из претходног доказивања.⁵² Саговорницама у дијалогу је на самом почетку јасно да је *незамисливо* да богови, каквим су описани у претходном излагању, буду „умољиви“ (παραιτητοί) како би пристрасно судили зликовцима који им приносе богате жртве. И заиста – тешко је поверовати да би савршена и апсолутно добра дожанства могла да релативизују правду „која је уздигнута изнад свих осталих правди“ (ἦν πασῶν δικῶν διαφερόντως) само зато што им је неко принео богатију жртву, или усрднију молитву. Аргументација надаље веома подсећа на оно што смо већ видели у *Горју* и *Држави*, где се инсистира да морална и духовна деградација појединца оличена у обести (ὑβρις) и политичка деградација оличена у неправедности (ἀδικία) у психолошком и социјалном контексту представља исто оно што болест (νόσημα) и пошаст (λοιμός) представљају међу природним појавама.⁵³ Интеракцију појединачца са боговима у овој унутрашњој моралној борби за спасење Платон описује овим речима:

ἐπειδὴ γὰρ συγκεχωρήκαμεν ἡμῖν αὐτοῖς εἶναι μὲν τὸν οὐρανὸν πολλῶν μεστὸν ἀγαθῶν, εἶναι δὲ καὶ τῶν ἐναντίων, πλειόνων δὲ τῶν μὴ, μάχη δὴ, φαμέν, ἀθάνατός ἐσθ' ἢ τοιαύτη καὶ φυλακῆς θαυμαστῆς δεομένη, σύμμαχοι δὲ ἡμῖν θεοί

⁴⁹ Јов, XXXVIII-XLII. Ово се пре свега односи на идеју да било који појединац може да „позива бога на моралну одговорност“ на основу властите процене шта је праведно, а шта није. Поента је, дакако, иста – баш као што је Јовово страдање омогућило да његова праведност додатно дође до изражаја, и да се испољи у најекстремнијим околностима, тако и Платон подразумева да „врлина целине“ има користи од неправде која се догађа „наочиглед богова“, истовремено наглашавајући да на крају свака праведност буде награђена, а свака неправда кажњена, као што се на крају и догодило са Јовом.

⁵⁰ Lg. 904e-905b. Ово правило (δίκη) које су сами богови „издигли над осталим правилима“ (пасῶν δικῶν διαφερόντως ἕταξάν) и које се „мора поштовати у потпуности“ (χρεῶν τε ἐξευλαβεῖσθαι τὸ παράπαν) својом фаталношћу и неумољивошћу указује на нама већ познати „устав Адрастије“, односно „Кронов закон“, који, како смо видели, игра важну улогу у Платоновом схватању свемира. Види горе поглавље XV, стр. 210-214.

⁵¹ Lg. 905b2-6.

⁵² Lg. 905e-907c.

⁵³ Lg. 906c1-5.

τε ἅμα καὶ δαίμονες, ἡμεῖς δ' αὖ κτῆμα θεῶν καὶ δαιμόνων: φθείρει δὲ ἡμᾶς ἀδικία καὶ ὕβρις μετὰ ἀφροσύνης, σῶζει δὲ δικαιοσύνη καὶ σωφροσύνη μετὰ φρονήσεως, ἐν ταῖς τῶν θεῶν ἐμψύχοις οἰκοῦσαι δυνάμεσιν, βραχὺ δέ τι καὶ τῆδε ἄν τις τῶν τοιούτων ἐνοικοῦν ἡμῖν σαφὲς ἴδοι.

Ми смо се сами међу собом сложили да је небо љуно многих добара, али и зала која су, љришом, бројнија, ше да се међу овима води бесмрћна дорда, која љражи изванредну дудносћ. Наши саборци су доћови и демони, а ми смо, још једном, власнишћво доћова и демона. И уљрођашћују нас нељравичносћ и одесћ љомоћу нераздориљосћи, док нас сљсавају љравичносћ и раздориљосћ љомоћу разумносћи, а оне обиљшавају у огушевљеним моћима доћова, док се нешћо мало шћоћа очиледно може видељи како обиљшава и у нама.⁵⁴

Дакле, још једном, људске душе имају могућност да учествују у свеопштом тријумфу добра над злом на нивоу целог свемира, ако само у својим душама негују правичност (δικαιοσύνη), раздоритост, односно умереност (σωφροσύνη), и ако својим животима руководе „на разуман начин“ (μετὰ φρονήσεως). Богови и демони, баш као и у бројним митовима које смо до сада разматрали, истовремено представљају наше „управљаче“ и „владаре“ (ἄρχοντα), „власнике“ и „старатеље“ (κεκτημένοι), али и „саборце“ и „савезнике“ (σύμμαχοι) у овом општем стремљењу ка врлини.

Циљ овог аргумента није само да нас подсети на слике које смо разматрали у различитим Платоновим митовима, где нас богови воде ка блаженом животу у вишим небеским сферама и постављају демоне-чуваре да нам помажу да следимо своју слободно одабрану судбину. Он успоставља једну парадигму преко које треба да посматрамо улогу богова у свемиру и нашим животима, а то је парадигма *занаљлија, мајсћора, и љрофесионалаца*. Богови који се, како смо видели, старају и о нашој добробити, и о добробити целог универзума, то раде на сличан начин на који владари и државници управљају својим градовима, на који чобани и земљорадници дрину о стоци и усевима, односно на који војници и чувари воде рачуна о драгоценостима које су им поверене на чување. Платонов аргумент је овде савршено једноставан – нико озбиљан ко признаје постојање богова, и ко богове замишља на иоле консеквентан и доследан начин, неће озбиљно веровати да они могу *лошије* да обављају свој посао управљања, дриге, и чувања, од најпосвећенијих професионалаца који такве послове обављају међу људима. Или, Платоновим речима:

τοὺς δὴ κάλλιστά τε πράγματα φυλάττοντας, διαφέροντάς τε αὐτοὺς φυλακῆ πρὸς ἀρετήν, κυνῶν χεῖρους καὶ ἀνθρώπων μέσων εἶναι φήσομεν, οἷ τὸ δίκαιον οὐκ ἄν ποτε προδοῖεν ἔνεκα δῶρων παρὰ ἀδίκων ἀνδρῶν ἀνοσίως διδομένων;

Хоћемо ли рећи да су они који чувају најлељшу сћвар и који се исћичу својом дудношћу у љољеду врлине ћори од љаса и осредњих људи, који љравичносћ никада неће издаљи зарад дарова које им бездожно нуде нељравични људу?⁵⁵

⁵⁴ Lg. 906a2-b2. Cf. Lg. 713e.

⁵⁵ Lg. 907a4-6.

Платон овде рекапитулира познате Ксенофанове аргументе, али из њих извучи и конкретне етичке последице: ако уопште прихватамо појам богова као смислен, онда он не може у себи садржати таква несавршенства као што су неправичност, поткупљивост, или недоследност. И зато он на овом месту инсистира да пропагирање „умољивости богова“ треба сматрати једнако безбожним као и негирање њиховог постојања, а људе који отворено заступају овакав став – „најрђавијим и најбезбожнијим“ (κάκιστός τε εἶναι καὶ ἀσεβέστατος).⁵⁶

ζ) Филозофска теологија као темељ верског законодавства

Као што смо могли да видимо, у овом позном делу Платон задржава практично све своје пређашње погледе на традиционалне богове, од критике аморализма богова код епских и трагичких песника, преко орфичке есхатологије и учења о бесмртности душе, па све до постулирања начела универзалне правде као надређеног свим осталим божанским законима, па чак и боговима самим. Платон завршава X књигу са низом веома строгих и веома конзервативних религијских закона који потврђују ауторитет религијских институција и забрањују било какав облик светогрђа. Притом се „светогрђе“ дефинише веома строго и веома широко, па је Платоново законодавство по овим питањима у великој мери оштрије и суровије од атинског, о чему је већ било речи на почетку овог истраживања.⁵⁷ Платон ову строгост поткрепљује низом етичких аргумената, уз додатни напор да своја религијска убеђења филозофски утемељи, доказавши да природа божанстава јесте управо таква, да захтева категоричан и неумољив однос према религији и моралу. Чисто формално гледано, у томе нема ничег новог, будући да је Платон исте овакве филозофске доказе изводио и у својим ранијим дијалозима.

Оно што *јесће ново* на овом месту јесте извесно „пробијање метафизичких граница“: у настојању да његова аргументација буде што снажнија, Платон отклизава од традиционалног схватања бога (макар оно било и строго „реформисано“ у складу са закључцима средњих дијалога) у једну наглашено филозофску и у великој мери иконокластичну концепцију божанства која, поред низа других филозофских и метафизичких импликација, истовремено повлачи собом и одређене недвосмислено *моноѿеисѿичке* претпоставке. Овај „монотеизам“ као религијски концепт није онако снажно наглашен као у *Тимају*, али је недвосмислено присутан као природна последица потребе да се традиционална религија очисти од нелогичности, недоследности, и пре свега – неморалности. Ово није тешко уочити: одговарајући на „три безбожничке тезе“, Платонова аргументација приликом доказивања да *боѿови* постоје спонтано прелази из множине у јединину, па он тако и долази до закључка да постоји *Боѿ*, кога овде изједначава са јединственом „најбољом душом за коју морамо рећи да се стара о целом свемиру и предводи га таквим путем, каква је и сама“ (τὴν ἀρίστην ψυχὴν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντός καὶ ἄγειν αὐτὸν τὴν τοιαύτην ὁδὸν ἐκείνην).⁵⁸

⁵⁶ Lg. 907b1-3.

⁵⁷ Види горе поглавље VIII, стр. 111-114.

⁵⁸ Lg. 897c2-6.

Међутим, чим се његово излагање са метафизичке равни врати на етичку, он једнако спонтано поново почиње да говори о *бојовима* у множини.

Будући да је у *Законима* акценат ипак стављен на хармонично и правично функционисање заједнице, за коју очување канонске слике о „законитим боговима“ представља императив, ови монотеистички елементи остају на нивоу филозофских закључака, али без настојања да схватање божанске хијерархије стварности преуреди до те мере, да се то може сматрати поткопавањем или негирањем законом прописане религије града, која, како смо видели, чак и небеска тела недвосмислено проглашава за божанска бића. У *Тимају*, међутим, Платон ово исто питање више не сагледава из перспективе хармоније једне политичке заједнице, већ из перспективе хармоније *целој свемира*, што природно доводи до додатне „теологизације“ ових филозофских претпоставки о јединственом, врховном божанству, односно до потпуно револуционарне реинтерпретације религије која, између осталог, укључује и „канонизацију“ извесних божанстава која до тада нису била више од филозофских и физичких принципа.

Овде већ уочавамо извесну закономерност: када говори о свемиру, онтологији, и метафизици, Платон има природну склоност да говори о јединственом, деификованом филозофском принципу који задржава минималне антропоморфне карактеристике, које се углавном тичу чињенице да то и такво божанство „поседује врлину“. Када, међутим, Платон почиње да говори о етици, политици, и телеологији, он се комотније осећа унутар дискурса о традиционалним, „законитим“ боговима. У преплитању ових двају божанских принципа – једног јединственог и примарно задуженог за хармонију свемира, а другог многоструког, и задуженог, између осталог, за хармоније у појединачним људским душама, односно у заједници као целини⁵⁹ – учење о боговима престаје да бива некакав „данак традицији“ као „несводивом остатку старе митологије“, већ постаје интегрални део једног системског промишљања свемира, које, између осталог, подразумева јасно формулисане филозофску теодикеју и одбрану моралне аутономије у иначе наглашено детерминистички замишљеном свемиру. Притом је занимљиво што се ова наглашено морална и филозофски конзистентна аргументација која је небројено пута интерпретирана као „протохришћанска“ овде примењује како би се етички оправдали и филозофски утемељили *йаїански бојови*.⁶⁰ Ови традиционални богови Платону су најкориснији када се бави етичким

⁵⁹ Вреди упоредити ову аргументацију са самим почетком *Закона*, где Платон наглашава да законодавац мора да се бави „не делом врлине, већ њеном целином“ (οὐχ ὡς πρὸς ἀρετῆς τὴ μόριον... ἀλλὰ πρὸς πᾶσαν ἀρετὴν, *Lg.* 630d ff.). Ово трагање за „целом врлином“ у Х књизи се претвара у комплексно преплитање космологије и етике, у којој се свемир психологизује и морализује, а врлина појединачне људске душе, или целине људске заједнице, доводи у непосредан однос са свеопштом хармонијом Свемира.

⁶⁰ Низ црквених отаца користио је адаптиране Платонове аргументе како би критиковао аморалност и недоследност традиционалних паганских богова, и уздигао хришћанског јединственог Бога изнад њих. Платон овде, међутим, аргументацију у прилог моралности и савршенства јединственог, монотеистичког Бога, рутински примењује и на остала, традиционална божанства, што је оцима хришћанске црве било незамисливо. Cf. A. Hilary Armstrong, Henry J. Blumenthal, „Platonism in the world of revealed religions“, у оквиру енциклопедијске ставке „Platonism“, *Encyclopedia Britannica*, интернет издање на страници Britannica.com, објављено 22. маја 2020. год.

темама, и он их експлицитно поставља за „чуваре“ и „саборце“ у људском стремљењу врлини. И мада он на централним местима која говоре о устројству стварности говори о јединственом, филозофском Богу, то га на спречава да на многобројним местима задржава стара и традиционална божанства, попут Зевса и Крона, или Суђаја.⁶¹

XVII. Елементи традиционалне религије у *Тимају*

а) Теолошка матрица *Тимаја* и место традиционалних богова у њој

Овај трећи део нашег истраживања природно завршавамо са дијалогом *Тимај*, за који смо већ у више наврата најавили да ће представљати коначну тачку нашег разматрања Платонове религије и теологије, како у „политеистичком“, тако и у „монотеистичком“ кључу. *Тимај* не само да је један од Платонових последњих и метафизички најкомплекснијих дијалога, и не само да детаљно тематизује појам, особине, и улоге различитих божанстава које насељавају његов свемир, него је он истовремено *парадигматски* текст који је безмало миленијумима дефинисао рецепцију Платонове филозофије с обзиром на ова питања.¹ Богатство теолошких и религијских мотива у овом дијалогу лако би могло бити искључива тема целог овог истраживања, будући да су скоро сви елементи Платонове филозофске тематизације богова (и Бога) и њихових улога на неком нивоу рекапитулирани и систематизовани у овом дијалогу. Стога ће наш примарни задатак овде бити да укажемо на те рекапитулације и да се послужимо *Тимајем* како бисмо евентуално разјаснили неке нејасноће у дијалозима које смо досад разматрали, а паралелно са тим ћемо истаћи све оно што је у односу на претходне дијалоге ново. Наравно, овде ћемо разматрати само оне елементе *Тимаја* који се непосредно тичу традиционалних политеистичких елемената у Платоновој мисли, док ћемо се монотеистичким елементима посветити на крају наредног дела овог истраживања.

Овај „фокусирани“ приступ дијалогу има за последицу то да ће излагање његових политеистичких елемената ићи у *обрнутој смеру* у односу на сам ток аргументације у тексту. Главни разлог за ово је управо настојање да се на овој етапи истраживања заобиђе монотеистичка филозофска аксиоматика, која се излаже на самом почетку дијалога, и из које се затим изводе и улоге и онтолошке „позиције“ традиционалних богова. Док су свим досадашњим дијалозима ова питања била мање-више споредна, у *Тимају* затичемо потпуно развијену „филозофску религију“, засновану на Платоновим учењима, а унутар те религије традиционална религија и наслеђени митопоетски пантеон добијају неколико сопствених „аутономних“ домена, унутар који настављају да врше функције које код Платона обављали и до сада.

Реч је о веома сложенем митолошком систему, који смо у grubим цртама већ осликали када смо се бавили теолошким импликацијама учења о идејама.² Још тада

⁶¹ Cf. *Lg.* 960c, где Платон још једном помиње три Суђаје из Мита о Еру, тумачећи њихова имена.

¹ Cf. Anna Somfai, “The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*”, *op. cit.*, стр. 1-21.

² Види горе поглавље XII, стр. 157-159.

смо таксативно навели различита божанства и „божанска бића“ која се могу пронаћи у *Тимају*, међу која свакако у одређеном смислу спадају и саме идеје-парадигме, чији се статус у овом дијалогу још једном преиспитује, али и конвенционалније замишљена божанства, од којих нека отеловљују монистичке/монотеистичке принципе (Демијург, Вечно Живо Биће, Свемир – Блажени Бог, у неком смислу можда чак и физички принцип Родитељке/Приматељице), а друга плуралистичке/политеистичке принципе (саме идеје, небеска тела и природне појаве, и, најзад, „богови песника“). Будући да се „политеистичка“ бића каузално изводе из основних божанских принципа који се и каузално и логички (и морално) налазе на почетку (и у начелу) целог свемира, ми ћемо их овде разматрати обрнутим редоследом њиховог појављивања, кренувши од метафизички најмање комплексних и најлабавије „интегрисаних“ у онтолошку матрицу универзума, па све до оних који представљају њена фундаментална чворишта и зупчанике.

Овакав приступ на први поглед делује контраинтуитивно, произвољно, и истргнуто из контекста, али то „истрзање“ је управо оно што нам је потребно да овај аспект Платоновог учења размотримо независно у односу на његове „монотеистичке“ филозофске претпоставке. Ако се поступност Платоновог каузалног извођења целе структуре свемира стави по страни, онда „богови песника“ одједном постају природна почетна тачка за разматрање појма богова у *Тимају*, будући да су њихове улоге у великој мери „замрзнуте и конзервиране“, па се са релативном лакоћом могу разматрати без залажења у „монотеистичке“ претпоставке и финесе. На тај начин ћемо се природно приближити и почетној тачки наредног дела нашег истраживања: док се богови песника који се баве моралним питањима смртника могу посматрати „независно“, односно „аутономно“ унутар свог онтолошког домена, „небески богови“ који управљају природним стихијама већ морају у великој мери бити интегрисани у небеску и физичку механику Платоновог света, док су остали теолошки елементи који се и даље могу приписати политеистичкој парадигми неодвојиви од филозофских начела која конституишу један радикално нов однос према свету, животу, божанству, и њиховом међусобном односу.

β) „Богови песника“ и њихов домен стварности

Ми смо различите улоге и врсте божанстава у *Тимају* већ начелно размотрили када смо се бавили Платоновим учењем о идејама.³ Бавећи се питањем посредовања између ноуменалне и феноменалне стварности, ми смо набројали све кључне онтолошке инстанце на којима можемо говорити о „боговима“ у овом дијалогу, како унутар „монотеистичке“, тако и унутар „политеистичке“ интерпретативне матрице. Том приликом смо видели да се „традиционални богови“, оличени у небеским телима и митолошким „боговима песника“, у космологији *Тимаја* појављују релативно касно – тек након што су уведени (1) два домена стварности – „оно вечито дивајуће“ (τί τὸ ὄν αἰεί), и „оно вечито настајуће“ (τί τὸ γιγνώμενον);⁴ (2)

³ *Ibid.*

⁴ *Ti.* 28a1.

Демијург као „творац и отац свега“ (ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός);⁵ (3) сам Свемир као „живо биће оддарено душом и разумом“ (ζῶον ἐμψυχον ἔννοον⁶), односно „и сам као блажен бог“ (εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν⁷), створен као „образ вечних богова“ (τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἀγαλμα⁸) наглашавајући да је (4) његов узор (τὸ παράδειγμα) било „Вечно Живо Биће“ (ζῶον αἰδίων ὄν).⁹

Тек након што је ова изразито сложена онтолошка слика постављена и образложена, Платон почиње да излаже унутрашње устројство оваквог „обоженог“ и „божанственог“ свемира, и унутар њега постулира настанак и улоге, прво „небеског рода богова“ (οὐράνιον θεῶν γένος¹⁰), „порођеног као жива бића везана за тела одушевљеним везама“ (δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῶα ἐγεννήθη¹¹), а затим и „осталих божанстава“ (τῶν ἄλλων δαιμόνων), о чијем настанку, као што смо већ видели, можемо да „верујемо онима који су пре зборили о томе“ (πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν), који су „према сопственим речима и сами њихови потомци“ (ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὔσιν, ὡς ἔφασαν), и који „свакако своје претке познају“ (σαφῶς δὲ πού τοὺς γε αὐτῶν προγόνους εἰδῶσιν).¹²

Као што видимо, Платонов однос према традиционалним боговима у позним дијалозима већ је кристалисан у облику који Атињанину највише одговара, и ту нема много додатака, нити много изненађења. Додуше, ако је о традиционалним боговима Платон до сада махом говорио са уважавањем и пијететом добро васпитаног и побожног грађанина Атине, њихова филозофска редукција у *Тимају* је доведена до крајњих граница. Божанска природа „небеских богова“ се, додуше, емфатично потврђује у складу са аргументацијом коју смо видели у *Законима*, али се они у пракси потпуно истржу из митопоетског контекста и похрањују у домен неумољивих природних закона и физичких процеса. Њихов божански субјективитет се задржава, али се трансформише у нешто што има веома мало везе са традицијом, и што се у највећој мери темељи на савременим истраживањима на пољу космологије и физике.

Наспрам њих, „богови песника“ такође добијају потврду очувања свог идентитета у складу са традицијом, уз изненађујуће категорично инсистирање да „можемо веровати песницима“ по овим питањима, али истовремено бивају сведени на статус онтолошког анекса који, упркос својој несумњиво узвишеној етичкој улози, делују као фуснота уз „праву теологију“ која је изложена претходно, а о чему чак сведочи фраза „и остала божанства“ (τῶν ἄλλων δαιμόνων), која звучи као крај набрајања у коме је претходно већ речено све што је битно. Стиче се утисак да су

⁵ *Ti.* 28c3.

⁶ *Ti.* 30b6-c1, дословно „живо биће одушевљено и уразумљено“. Ми смо већ у више наврата рутински преводили ἐμψυχον као „одушевљено“, види стр. 25, као и напомену 53 на стр. 158 овог рада.

⁷ *Ti.* 34b6. Види горе напомену 55 на стр. 158 овог рада.

⁸ *Ti.* 37c3-4. Види горе напомену 56 на стр. 158 овог рада.

⁹ *Ti.* 37d1.

¹⁰ *Ti.* 39e6.

¹¹ *Ti.* 38e4. Овде ἐμψύχοις преводимо помало поетски као „одушевљена“ како бисмо сачували оригиналну структуру израза; то у ствари значи „у-душено“, односно „оддарено душом“. Уп. Лаертијево сведочанство о Талесу из Милета у фрагменту DK 11A1 /27/, као и напомену 6 на стр. 24 овог рада.

¹² *Ti.* 40d4-e3. Види горе напомену 60 на стр. 159.

богови песника на основу разлога који нису чисто логички, *конзервирани* у оквиру једног „октроисаног“ онтолошког домена. Унутар овог домена они, додуше, врше своју узвишену основну функцију, али је та функција из перспективе целине свемира до те мере секундарна и деривативна, да је Платон чак спреман да сведочанства о њој препусти својим „архинепријатељима“ – епским и трагичким песницима.

Међутим, настављајући да говори о боговима песника, Платон нам у *Тимају* износи и нека њихова одређења која представљају новину у односу на оно што смо досад о њима могли прочитати. Непосредно након стварања ових двају редова богова – од којих један означава као „оне који су видљиви у свом кружењу“ (ὄσοι τε περιπολοῦσιν φανερώς), а други као „оне који се појављују у складу са својим жељама“ (ὄσοι φαίνονται καθ’ ὅσον ἂν ἐθέλωσιν)¹³ – Платон нам преноси следеће обраћање Демијурга овим боговима, у коме се додатно објашњава њихов специфични статус „створених, а непропадљивих бића“:

θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι’ ἐμοῦ γενόμενα ἄλυστα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἄρμοσθὲν καὶ ἔχον εἶ λύειν ἐθέλειν κακοῦ: δι’ ἃ καὶ ἐπέιπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἔστε οὐδ’ ἄλυστοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθε γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὄτ’ ἐγίγνεσθε συνεδείσθε.

Бојови бојова, чијих сам дела традицијел и ојац, шја је од мене настјало, без моја хјаења је неразрешиво. И мага је све шјао је свезано разрешиво, разрешииши оно шјао је лејо уклоиљено и шјао у себи садржи добро хјаење је зла: збој шјао шјао сјае настјали, нисјае јошјауно бесмрјни и неразрешиви, али ниши хејае биши разрешени, ниши ће вас сјаојасјаи усуг смрјаи, неја хејае мојом вољом биши везани јачим и моћнијим сјаонама од оних које су вам јријале кад настјадосјае.¹⁴

Већ уводна синтагма у овом пасусу носи са собом контроверзу – Демијург се обраћа традиционалним боговима фразом „богови богова“ (θεοὶ θεῶν), која имплицира да су они по значају и достојанству уздигнути изнад других божанстава, али одмах затим их непосредно и онтолошки, и хијерархијски потчињава самом себи, проглашавајући се за њиховог „оца“ и „градитеља њихових дела“ („творца њихових послова“, ὧν δημιουργὸς ἔργων). Ово значи да им он не претходи само у

¹³ *Ti.* 41a2-3.

¹⁴ *Ti.* 41a4-b4. Као и српски преводилац *Тимаја* Марјанца Пакиж, и ми смо задржали дословна значења израза ἄλυτος („неразрешив“, „неодрешив“), λύειν („дрешити“), δεθὲν („свезано“, „сапето“, „оковано“), и δεσμοῦ („везе“, „споне“, „окови“), иако би пренесена значења („спојено/одвојено“, „састављено/растављено“, „сједињено/разједињено“) вероватно учинила пасус лакшим за разумевање. Ипак, Платон овде свесно инсистира на тој параболи са везивањем и сапињањем, па пошто српски језик дозвољава такве конструкције, држали смо се њих како бисмо што прецизније мапирали Платонову терминологију и језик. О значају ове конкретне језичке метафоре види Dimitri El Murr, „Platonic ‘Desmology’ and the Body of the World Animal (Tim. 30c–34a)“, у Ricardo Salles (ed), *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy – From Thales to Avicenna*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021., стр. 46 - 71

генеалогском смислу као њихов творац и родитељ, него и у телеолошком смислу, будући да их он ствара како би се бавили одређеним „словима“ (τὰ ἔργα).

Даље, у чисто онтолошком смислу ови богови не поседују ону врсту савршенства која је карактеристична за идеје или за Вечно Биће, будући да су они по дефиницији *насΐтали* и да имају у извесном смислу композитну, можда чак телесну структуру.¹⁵ На први поглед, Платонове речи да традиционални богови, будући да су настали (γεγένησθε), самим тим не могу бити „потпуно бесмртни и неразрешиви“ (ἀθάνατοι οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν) могу деловати иконокластично, али оне тематизују парадокс који је присутан код самог Хесиода, а који све своје богове чињеницом да су *рођени* рутински потчињава неком облику пропадљивости или уништивости.¹⁶ Њихова бесмртност, односно избегавање „усуда смрти“ (θανάτου μοίρας), уместо суштинске особине, проистиче из хетерономног чина воље Демијурга. Међутим, у даљем тексту постаје јасно да „јаче и моћније везе“ (μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου) које Демијург на основу властите промисли и хтења даје овим боговима произилазе пре свега из *улоје* коју треба да играју у свемиру.

Божански Отац не ствара своју бесмртну децу просто зато „што је то лепо и добро“, они у његовом свемиру имају сасвим конкретан задатак. Наиме, „преостала су још три смртна рода који се још нису родили“ (θητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα), а без њиховог рађања „небо ће остати несавршено“ (οὐρανὸς ἀτελής ἔσται).¹⁷ Овде није реч о некаквом „пуштању закона физике у погон“ нити о „првом покретању“, Демијургови разлози за „делегирање“ стварања „смртних родова“ новом покољењу богова су *еΐψички*, што се јасно види из следећег пасуса:

δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γεγόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν: ἵνα οὖν θητὰ τε ἢ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἦ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμῶνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν αἰεὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπασθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω: τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτω θητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε.

¹⁵ Нема никакве дилеме да Платонове „небески богови“ имају и телесну природу (најзад, они и јесу небеска *ΐελα*), и он чак наглашава да је „божанска врста понајвише од ватре израђена“ (θεῖου τὴν πλείστην ιδέα ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο, *Ti.* 40a1-2), док у случају богова песника није толико експлицитан. Без обзира, сама чињеница да у *Ti.* 41a2-3 он за „небеске богове“ говори да су „очевидни“ (φανερῶς), а за песничке да се „појављују“ (φαίνονται), имплицира њихову „овостраност“ на начин који знатно одудара од парменидовског савршенства умске сфере стварности.

¹⁶ Наравно, у Хесиодов наративу се рутински догађа да неко божанство „погине“ или буде уништено. Најславнији примери тога су свакако Кроново свргавање Урана (*Hes. Th.* 154-181), Зевсово свргавање Крона (*Th.* 453-506), Титаномахија (*Th.* 617-725) итд., мада се може аргументовати да ниједно од ових божанстава није у потпуности уништено, већ трансформисано, онемоћано (Уран је чак *каΐψиран*), и „дачено у Тартар“, одакле може бити ослобођено, баш као што је Херакле ослободио Прометеја од „вечних“ мука. Cf. Werner Jaeger, “The Greek Ideas of Immortality: The Ingersoll Lecture for 1958”, *The Harvard Theological Review*, Vol. 52, No. 3 (јул 1959.), стр. 135-147, такође Amit Baratz, “The Source of the Gods' Immortality in Archaic Greek Literature”, *Scripta Classica Israelica*, Vol. XXXIV (2015), стр. 151-164.

¹⁷ *Ti.* 41b6.

Каг би ови од мене били рођени и добили учешће у живоју, изједначили би се са бојовима; да би они били смртни, а да би овај свемир био истински свеобухватан, окренише се у складу са својом природом изради живих бића, њодражавајући моје моћи приликом вашеј рађања. А у оној мери у којој њима припада нешто што је истоимено са бесмртним, што називамо божанским, и што у њима јосјодари оним што увек жели следити правду и вас, што ћу вам дајти ја након што ја јосејем и замешнем, а на вама ошјаје да, јрошкваш смртно бесмртним, сздаше жива бића, да чинише да расту када им се даје храна, и да их прихваташе када ошеш јојину.¹⁸

У овом исечку имамо неколико детаља који нам указују на неопходност и неизбежност постојања богова у једном истински савршеном и апсолутно добром свемиру. Да би свемир био заиста „довршен и савршен“ (τέλειος¹⁹), потребно је да он на најбољи и најлепши начин у себе интегрише и „вечно биће“, и „вечито настајуће“, односно и вечиту умску, и пропадљиву телесну природу, а за то није довољно само стварање Свемира као живог бића и „блаженог бога“, већ је потребно да унутар тог свемира пропадљива телесна природа буде додатно оживљена и „одушевљена“. Да би се тај „посао свршио“ (ἀπεργάζεσθαι), потребно је да друга генерација богова *οἰοναша* (μυτούμενοι) Демијургово стварање Свемира у малом.²⁰ Будући да је ова генерација богова несавршена („непропадљива, али створена“), њихових руку дело неће бити вечно и непропадљиво попут дела Демијурга, али ће у њему „смртно бити проткано бесмртним“ (ἀθανάτω θνητὸν προσυφαίνοντες), и то тако што ће се на телесну тканину пришивати бесмртни бисери душа које ће и даље стварати Демијург лично. Дакле, ова генерација богова је потребна да би се довршила изградња свемира, јер постоје аспекти стварности са којима Демијург, с обзиром на своју апсолутну природу, једноставно не може да ради.

Платон ову слику додатно појашњава у наредним пасусима. Он описује како Демијург ствара појединачне душе и усађује их, између осталог, у небеска тела, а затим им „показује природу свега“ (τὴν τοῦ παντὸς φύσιν) и „проглашава законе који су им досуђени“ (νόμους τε τοὺς εἰσαρμένους εἶπεν αὐτάϊς).²¹ Ови закони подразумевају нама већ добро познату метафизичку телеологију, уз неколико измењених детаља. Душа као „оно најпобожније у живом бићу“ (ζῶων τὸ

¹⁸ *Ti.* 41c1-d2. Овде треба начинити неколико преводачких напомена. У фрази „да би овај свемир био истински свеобухватан“ следимо нашег преводаца Марјанцу Пакиж, која истим избором термина („свемир“ и „свеобухватан“) у дух српског језика пренела изворну фразу τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἢ (41c2), која дословно значи „да оно што је све (τό πᾶν, *све*-мир) буде суштински (истински, ὄντως) баш све“ (τὸ ἅπαν). Такође, Пакижева, баш као руски преводац Сергеј Аверинцев, фразу κατὰ φύσιν ὑμεῖς (41c3) преводје са „у складу са својом природом“ (тј. природом самих богова), док британски преводац Волтер Ламб игнорише оно ὑμεῖς, и преводје израз заводљивом и натегнутом фразом „како Природа налаже“ (*as Nature directs*). Даље, када говори о „стварању живих бића“ (ἐπὶ τὴν τῶν ζῶων δημιουργίαν, 41c3), Платон користи израз δημιουργία („занатство“, „руководство“), док за стварање богова користи израз „настанак“ („рађање“, γένεσις), чиме се подвлачи нијансирана разлика између богова и божанствености људске душе, која је овим првима само „хомонимна“ (ὁμώνυμον, 41c5).

¹⁹ Израз τέλειος је атичка, односно дорска варијанта класичног јонског израза τέλειος. Види речничку ставку τέλειος у лексикону *ЛСЦ*.

²⁰ Cf. 69c2-4.

²¹ *Ti.* 41e1-4.

θεοσεβέστατον²²) поставља се за господара живих бића, који треба да их води што даље од „силовитих стања духа“ (βιαιῶν παθημάτων) као што су „задовољство и бол помешани са страшћу“ (ἡδονῆ καὶ λύπη μεμειγμένον ἔρωτα), или „страх и гнев“ (φόβον καὶ θυμὸν).²³ Платон даље каже, „ко успе да овлада овим страстима, живеће у правди, ко њима буде савладан – у неправди (ὧν εἰ μὲν κρατήσοιεν, δίκη βιώσοιντο, κρατηθέντες δὲ ἀδικίᾳ), док ће онима који за „одређено им време“ (τὸν προσήκοντα χρόνον) успеју да „добро живе“ (εὖ βιούσ), он за награду добија „длажени живот“ (βίον εὐδαίμονα) „у станишту звезда“ (εἰς οἴκησιν ἄστρου),²⁴ док они који не успеју да заслуже ту најузвишенију судбину падају у нама добро познате циклусе поновног рађања и реинкарнације.²⁵

Платон још једном наглашава да је Демијург, односно Отац, „установио“ (διαθεσμοθετήσας²⁶) строга правила по којим се ови циклуси сагрешења, казне, и спасења одвијају, као и да „није крив за општу изопаченост која ће уследити“ (ἔπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀνάιτιος),²⁷ што је, као што смо видели, експлицитна фраза коју користи у Миту о Еру у *Држави*. И након што је све тако удесио, Демијург се повлачи и „препушта млађим договима да обликују смртна тела“ (τοῖς νέοις παρέδωκεν θεοῖς σώματα πλάττειν θνητά).²⁸ Након овога Платон улази у биологију и анатомију људског тела и наставља да приповеда како су створена смртна жива бића, а пре свега људи међу њима. Притом чак и површном посматрачу не може да промакне да се надаље у свим овим разматрањима као „извођач радова“ више не помиње појединачни Бог (ὁ θεός) – Отац, Творац, и Састављач – већ искључиво „догови“, и то скоро увек у множини (οἱ θεοί).²⁹

За разлику од претходних дијалога, филозоф овде не задржава традиционалне богове просто се позивајући на традицију и митологизовану есхатологију, већ нам даје јасно објашњење зашто су традиционално схваћени богови песника неопходни његовом свемиру. Они не само да учествују у изградњи финалне верзије свемира са живим бићима као елементима његове унутрашње динамизације, него је њихова улога у тој изградњи *незаобилазна*, будући да би без њих читав један домен стварности – онај пропадљиви, промењиви, и телесни – једноставно остао искључен из савршене творевине Оца и Састављача. Притом овде налазимо и

²² *Ti.* 42a1.

²³ *Ti.* 42a4-6.

²⁴ *Ti.* 42b1-6.

²⁵ *Ti.* 42b6-c6.

²⁶ *Ti.* 42d2. Види горе о дистинцији θεσμός/νόμος поглавље XV, стр. 210-211.

²⁷ *Ti.* 42d2-3.

²⁸ *Ti.* 42d4.

²⁹ *Ti.* 42e-47e. Занимљиво је да Платон прави изузетак од овог правила на 46e-47d, где се као творац очију и чула вида помиње ὁ θεός у једнини – чиме се можда хоће нагласити да је у питању чуло које нам омогућује да схватимо циркуларно кретање свемира и на основу тих запажања развијамо своје умске способности, укључујући и филозофију. Овај јединствени Бог нам је, поред очињег вида (ὄψις), подарио (δωρήσασθαι) и способност да „спознамо и помоћу прорачуна учествујемо у природним правилностима, које подражавају непромењива кретања Бога Свега“ (ἐκμαθόντες δὲ καὶ λογισμῶν κατὰ φύσιν ὀρθότητος μετασχόντες, μιμούμενοι τὰς τοῦ θεοῦ πάντως ἀπλανεῖς οὐσας, 47b1-2). Бог који нам подарује ову узвишену способност је Демијург, а Бог Свега кога природни процеси које опажамо подражавају је Свемир. А пар реченица касније, „глас и слух“ (φωνῆς τε δὴ καὶ ἀκοῆς), а на основу њих и говор (λόγος), музику (μουσική), и хармонију (ἁρμονία) Платон већ приписује „боговима“ у множини, а непосредно затим и поименце Музама.

рефлексију „устава Адрастије“ као етичког закона који је надређен и традиционалним боговима и људима, као и својеврсну „теодикеју“ налик на ону из *Закона*, којом се апсолутно добри Творац Свемира ослобађа одговорности за несавршености и рђавштину појавне стварности. Традиционални богови притом служе као некаква „тампон зона“ између савшеног Творца и несавршене творевине. Они не само да успостављају међусобни контакт преко ових богова као посредника, него они истовремено као физичка баријера и чувари заградног света служе да се божански део стварности изолује од искварености и опачине појавности, али и да се спречи непосредно учествовање Творца у појавном свету које би из њега елиминисало све оне несавршености које га чине тим што јесте.

Овде се, наравно, отвара занимљив филозофски проблем узрочности. Демијург, према сопственом признању, препушта стварање света другим боговима „да не би сам био узрочник зла и несреће“, али он то у каузалном смислу свеједно јесте, колико год посредника поставио између себе и коначног резултата свог стваралачког рада. Како би избегао ове примедбе, Платон очигледно Творчеву делатности интерпретира користећи се *еџичком*, а не физикалистичком аргументацијом. Одговорност и „кривицу“ за зло у свету ми не приписујемо Демијургу на основу свог разумевања добра и зла, а не на основу наше способности да пратимо узрочно-последичне везе. Ова аргументација подразумева да Демијург има слободу да произведе зло, али пошто је он изједначен да Добротом, он то не може себи дозволити да учини; али га у етичко-логичком смислу ништа не спречава да створи несавршеније богове (несавршенији само зато што су створени), и да им да исту слободу коју сам има. Међутим, будући да они *нису изједначени* са Добротом, њих логички ништа не спречава да стварају свет у коме постоји зло, јер су свесни да је такав свет и даље у целини добар у чисто телеолошком смислу. Након овога, Платон даље улази у расправу о настанку живих бића и човека, и прелази на биолошке теме, остављајући богове искључиво као приповедачки мотив и као вршиоце радње у процесу изградње свемира и живих бића који више нису у првом плану.

γ) Платонов пантеизам и хилозоизам у *Тимају*

Прича о традиционалним боговима у *Тимају* се, међутим, не завршава са боговима песника који добијају статус подизвођача у изградњи узорног свемира. Ако направимо корак уназад, видећемо да је пре стварања овог покољења богова, Демијург створио још једно покољење традиционалних богова – небеска тела и принципе целестијалне механике. Иако они у процесу стварања Свемира претходе „млађим боговима“, ми их овде разматрамо након њих, зато што у већој мери одступају од свог традиционалног виђења, удаљавајући се од антропоморфних представа које диктирају религијски канони, и претварајући се, сасвим дословно, у космолошко-метафизичке зупчанике Платоновог универзума. Ово је одражено и у самом приказу јединственог Бога који их ствара. У самом тексту Платон ово божанство најчешће назива просто „Богом“ (ὁ θεός) и „Занатлијом/Градитељем“ (ὁ δημιουργός), али поред тог генеричког имена у интеракцијама са „млађим боговима“, веома индикативно, он користи израз „Отац“ (ὁ πατήρ),³⁰ док у

³⁰ Cf. *Ti.* 41a6 и 42e4.

претходном делу, када се бави устројством Свемира и стварањем небеских тела, уместо тога користи израз „Састављач“ (ὁ συνιστάς).³¹

Платонова терминологија, наравно, није строга, и његове варијације између ових израза често представљају чисто књижевне украсе, али опет не може да се не примети да Бог у првом делу свог стваралачког деловања најчешће „прави“ (τεκταίνομαι³²), „саставља“ (συνίστημι³³), или „израђује“ (ἀπεργάζομαι³⁴), док у случају стварања богова говори о „рађању“ (γίγνομαι³⁵), „установљавању“ (διαθεσμοθετέω³⁶), или „одређивању“ (διατάσσω³⁷). Бог који ствара Свемир *ради*, док Бог који ствара богове *уређује* и *зайовега*, објашњавајући притом своје мотиве и намере новим покољењима богова која треба да наставе његов посао. И што тај посао постаје комплекснији, и што се више тиче људског рода и појединачних људских судбина, то овај систем добија на антропоморфности, што се више тиче космичких и природних процеса и стихија, то се ова антропоморфност више губи, али никада потпуно не нестаје.

Небеска дожанства, која у *Тимају* пре свега отеловљују небеска тела и њихова кретања, настају као последица унутрашње диференцијације Свемира. Свемир се првобитно ствара унутар онтолошке матрице којом доминирају монистичке елејске претпоставке, али и основни постулати Платоновог учења о идејама: Свемир је „јединствен и једнородан“ (εἷς ὅδε μονογενῆς³⁸), „целовито и понајвише савршено живо биће из савршених делова“ (ὅλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλειον ἐκ τελέων τῶν μερῶν³⁹), „јединствена и савршена целина свих целина“ (ἓνα ὅλον ὅλων ἐξ ἀπάντων τέλειον⁴⁰), „сферичног лика“ (σφαιροειδές⁴¹), „покренут да се окреће у круг“ (κύκλω κινεῖσθαι στρεφόμενον⁴²), али је истовремено „живо биће обдарено душом и умом“ (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον⁴³), притом „и сам блажени бог“ (εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν⁴⁴). У сликању овог пантеистичког дожанства Платон не пропушта да нагласи да оба монистичка принципа нашег универзума – и Вечно Биће, и сам Свемир – у себи садрже друга жива бића, отприлике на начин на који живи организам у себи садржи појединачне живе ћелије. Он експлицитно каже да је Свемир „од свега најсличнији“ (τούτῳ πάντων ὁμοίωτατον) „ономе чији су остала жива бића делови, како

³¹ Cf. *Ti.* 29e1, 30c2, 32c5, 36d6

³² Cf. *Ti.* 28c6, 30b4, 33b1, 36e1.

³³ Cf. *Ti.* 30c2, b5-6, 37e2.

³⁴ Cf. *Ti.* 28a6, 32b4, 37c6.

³⁵ Cf. *Ti.* 38a4, a6, b4-5, c5, 40b4, b6, 41c1 итд. Овај глагол Платон користи и за стварање антропоморфних богова, али и за стварање небеских појава и самог свемира, по правилу у оном контексту у коме се о њима говори као о живим бићима обдареним душама.

³⁶ *Ti.* 42d2.

³⁷ *Ti.* 42e3.

³⁸ *Ti.* 31b2.

³⁹ *Ti.* 32d1-33a1.

⁴⁰ *Ti.* 33a6.

⁴¹ *Ti.* 33b3.

⁴² *Ti.* 34a3.

⁴³ *Ti.* 30b6-c1. Види горе напомену 56 на стр. 158.

⁴⁴ *Ti.* 34b5-6.

појединачно, тако и по родовима“ (οὗ δ' ἔστιν ἄλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια),⁴⁵ и наставља:

τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει, καθάπερ ὁδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά.

*Како онај у себи има обухваћена сва умс̄ивена жива бића, иако овај Свемир има нас и ос̄шала сас̄шављена видљива с̄шворења.*⁴⁶

Ови пасуси постају јаснији ако се сетимо Демијурга који је новој генерацији догова препустио да наставе да граде Свемир и да обликују и негују жива бића у њему, али је за себе оставио да створи бесмртне душе као „семена“ за бесмртни удео у људској природи. На основу овде реченог, можемо претпоставити да те бесмртне душе на неки начин учествују у парадигматском Вечно живом бићу које је послужило као узор за настанак Свемира, док композитна духовно-телесна жива бића на исти начин учествују у Свемиру. Притом Вечно Живо Биће није просто „душа Свемира“, него управо узор и парадигма којој је Свемир „најсличнији“. А будући да је природа Свемира вишеструко божанска – он, као што смо видели, поседује и душу (ψυχή), и ум (νοῦς), и разум/збор (λόγος)⁴⁷ – нема ничег спорног у претпоставци да су нека од бића која улазе у његов састав такође божанска.

Платон ове догове уводи у причу након што је одредио начине на које душа Свемира покреће његово унутрашње кружно кретање, и констатовао да је он постао „образ вечних догова“ (τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἀγαλμα⁴⁸), да би затим у њега уметнуо време (χρόνος) схваћено као „некакву покретну слику вечности“ (εἰκὼ κινητόν τινα αἰῶνος), односно, „уређујући небо, направио је вечну слику вечно непокретног Једног која се креће према броју (διακοσμῶν ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν αἰώνιον εἰκόνα).⁴⁹ Ове необичне фразе се односе на целокупну небеску механику, коју Платон посматра као комплексни, циновски часовник и календар, чија је функција, попут сваке слике (εἰκῶν), да *иодражава* свој узор, *иогсећајући* све који посматрају Сliku на њен Праузор, односно омогућавајући смртницима да преко поимања *времена* препознају *вечнос̄и*.

Ово је моменат где филозоф уводи у игру „небеска божанства“, односно небеска тела и космичке циклусе. И та одлука није ни најмање произвољна, већ у језик филозофије и науке преиначује један стари религијски став који смо већ имали прилике да нађемо код Платона, а који опстаје у социологији и теорији религије све до нашег времена. Реч је, наиме, о ставу да су људи „првобитно спознали догове као небеске појаве“, што смо имали прилике да прочитамо раније у једном значајном

⁴⁵ Ti. 30c3-5. Под „оним“ (οὗ) се овде подразумева „оно од живих бића по сличности са којим се Састављач саставио Свемир“ (τίτι τῶν ζῴων αὐτὸν εἰς ὁμοίότητα ὁ συνιστὰς συνέστησεν, 30c1), односно оно што смо раније означили као „Вечно Живо Биће“. Види горе поглавље XII, стр. 158-160 овог рада.

⁴⁶ Ti. 30c6-d1.

⁴⁷ Ti. 34c-37c.

⁴⁸ Ti. 37c3-4. Види горе напомену 56 на стр. 158 овог рада.

⁴⁹ Ti. 37d3-4.

цитату из *Крайшила*, као и у Платоновим *Законима*.⁵⁰ Ако се сећамо, у *Законима* је Платон оптуживао безбожнике са софистичким образовањем да у изванредним закономерностима устројства свемира нема никакве дожанске воље или интелегентног стваралаштва, инсистирајући да небеска механика „нити је од ума, нити од неког бога, нити вештачка“ (οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινὰ θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλά).⁵¹ У *Тимају* он тврди управо то – не само да су целестијални циклуси последица занатског умећа, ума, и разборитости дожанског Занатлије, него су они наменски тако дизајнирани да људе који их посматрају и изучавају „подсећају“ на свој праузор – јединствено, непромењиво, и непропадљиво Вечно Биће.

Захваљујући том подсећању ми уопште и имамо „представу о времену“ (τοῦτον ὄν δὴ χρόνον ὀνομάκαμεν), која нам помоћу појмова о „деловима времена“ (τὰ μέρη τοῦ χρόνου), тј. помоћу схватања „онога што беше“ (τό τ' ἦν) и „онога што биће“ (τό τ' ἔσται), а који припадају искључиво „врсти ствари насталих у времену“ (χρόνου γεγονότα εἶδη), омогућава да спознамо „вечну суштину“ (τὴν αἰδίου οὐσίαν), на коју се ови изрази не могу применити.⁵² Аргумент подразумева да овај вечни ток времена као смене прошлости, садашњости, и будућности, нама уопште омогућава да спознамо трајање и вечност који су нам неопходни да бисмо појмили Вечно Биће. А то је улога коју врше „небеска дожанства“, будући да Платон каже како је „време настало са небом“ (χρόνος δ' οὖν μετ' οὐρανοῦ γέγονεν⁵³), чије „кружење према броју“ (κατ' ἀριθμὸν κυκλούμενου) заправо „подражава вечност“ (αἰῶνα μιμουμένου).⁵⁴

Платон даље наставља да детаљно објашњава небеску механику и кретања појединачних небеских тела, која именује именима из традиционалне митологије, и да на основу њих објашњава временске и климатске појаве.⁵⁵ Платон наглашава да су ова небеска тела „порођена као жива бића везана за тела одушевленим везама“ (δεσμοῖς τε ἐμψύχοις σώματα δεθέντα ζῶα ἐγεννήθη⁵⁶), као и да је Демидург „дожанску врсту понајвише израдио од ватре“ (τοῦ μὲν οὖν θείου τὴν πλείστην ἰδέαν ἐκ πυρὸς ἀπηργάζετο), учинивши је „на вид најблиставијом и најлепшом“ (λαμπρότατον ἰδεῖν τε κάλλιστον), „заокруженом и тако уподобљеном целини“ (τῷ δὲ παντὶ προσεικάζων εὐκυκλον), он ју је „похранио унутар Врховног Разума, да га следи“ (τίθησιν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν ἐκείνῳ συνεπόμενον), и њима тако

⁵⁰ Cf. *Crat.* 397c-d и *Lg.* 887e.

⁵¹ *Lg.* 889c3-4.

⁵² *Ti.* 37d6-e5. Платон наставља: „Кажемо како нешто 'беше', 'јесте', и 'биће', док само 'јесте' одговара као истинит говор“ (λέγομεν γὰρ διὸ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῆ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον προσήκει, 37e6-38a1).

⁵³ *Ti.* 38b5.

⁵⁴ *Ti.* 38a5-6. Платон такође на два места назива ове богове „оружима“, тј. „органима времена“ (τὰ ὄργανα χρόνου) – *Ti.* 41e4 и 42d4.

⁵⁵ *Ti.* 38b-39e. Коментатори напомињу да се на овом месту први пут сусреће касније уобичајена пракса именовања планета именима богова. Платон, наиме, Венеру и даље назива именом Εωσφόρος („Јутарња“, тј. „Даница“), али за Меркур први пут у забележеној традицији користи име Ερμῆς, уместо до тада уобичајеног Στίλβων („блистави“). Cf. *Ti.* 38c-d, види такође напомену Марјанце Пакиж у српском издању *Тимаја* у Платон, *Тимај*, превод и напомене Марјанца Пакиж, Ейдос, Врњачка Бања, 1995., напомена 62 на стр. 86.

⁵⁶ *Ti.* 38e4. Види горе напомену 58 на стр. 158 овог рада.

свемир „у целини прошарао како би га учини истинским украсом“ (κόσμον ἀληθινὸν αὐτῷ πεποικιλμένον εἶναι καθ’ ὅλον).⁵⁷

У зависности од тога из које перспективе приступамо овим пасажима *Тимаја*, они се могу тумачити и као веома грубо одступање од митопоетске религијске традиције, или као наглашени конзервативизам у тумачењу савремених научних сазнања. Из прве перспективе, овде имамо наглашену физикализацију и научни редукционизам у тумачењу религијске традиције, где се боговима приписује „тело од ватре“, док се њихова божанска делатност своди на правилно и равномерно кружење небом, што је блиско Анаксагорином ставу о „сунцу као ужареном камену“ због кога је овај филозоф протеран из Атине,⁵⁸ али и што веома наликује на редукције које Платон оштро критикује у *Законима*.⁵⁹

Са друге стране, ако *Тимаја* читамо као природњачки, космолошки трактат (што он без сумње јесте), онда се тешко отети утиску да филозоф овде прави читаве аргументативне акробације како би очувао небеска тела у статусу, али и функцији божанстава. Њихов округли облик сведочи о њиховом савршенству, а њихово правилно кретање о томе да су оне руковођене разумом (и то чак „највишим разумом“, τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν). Платон овде чини још један чисто лајбницовски *salto mortale*: он брани тезу да кретањем планета руководе воља и разум, а не слепи физички процеси. Ова теза је формулисана као очевидан одговор на наизглед „неправилно“ кретање планета у односу на небеску сферу, али Платон инсистира на томе да је реч само о „вишем нивоу правилности“, који душе небеских тела својевољно бирају, свесне да она одражава појавно савршенство које стоји у хармонији са ноуменалном лепотом и разумношћу душе Свемира.⁶⁰ Притом он ни у једном тренутку не заборавља чисто етичку компоненту овако устројеног неба – ови богови служе као „видљиви примери савршенства“ и као „покретна слика вечности“, и својим деловањем непрекидно уздижу смртне душе да се окрећу према Истини и Лепоти самој.

Као што видимо, метафизика *Тимаја* представља један интелектуално узбудљив колоплет монотеистичких и политеистичких принципа. Са једне стране имамо очигледно монистичке појмове Демијурга, Вечног Бића, и (јединственог живог) Свемира, са друге стране имамо њихову унутрашњу диверсификацију на различита „одушевљена бића“. И иако поставка о „једном Творцу“ и „једном праузору“ овде заиста асоцира на касније монотеистичке религије (које су се, уосталом, у велико

⁵⁷ *Ti.* 40a1-5. Овде под τίθησιν τε εἰς τὴν τοῦ κρατίστου φρόνησιν Платон по свој прилици мисли на усклађивање душа и умова појединачних небеских божанстава да душом и умом Свемира, чиме се објашњава њихово неумољиво и правилно кретање по прецизним кружним путањама. У овој комплексној реченици Платон свемир назива „целином“ (τὸ πᾶν) којој се појединачни богови „уподобљавају“ (προσεκάζω), да би они својим пажљивим распоредом и закономерним кретањем претворили ову целину у „истински украс“ (κόσμον ἀληθινὸν). Cf. George Latura, “Plato’s Visible God: The Cosmic Soul Reflected in the Heavens”, *Religions*, Vol. 3, No. 3 (2012), стр. 880-886, интернет издање на страници MDPI.com, објављено 14. септембра 2012. год.

⁵⁸ Види горе напомену 53 на стр. 35 овог рада.

⁵⁹ Види горе поглавље XVI, стр. 228-231 овог рада.

⁶⁰ Cf. *Ti.* 40a-d. Cf. Готфрид Вилхелм Лајбниц, „Расправа о сагласности вере с умом“, *Теогикеја*, *op. cit.*, гл. 211, стр. 214.

мери и позивале на *Тимаја* као на референцу у својим физикама и космологијама⁶¹), барокно богатство различитих божанских бића, као и свеопшта „одушевљеност“ појавног света остављају снажан утисак једног чисто политеистичког миљеа, и асоцирају на протофилозофску максиму да је „све пуно богова“.⁶²

Унутар овако „оживљеног“ и „деификованог“ јонско-питагорејског Свемира, ми налазимо традиционалне богове у различитим доменима, и различитим улогама. Ову разлику између божанстава која опредмеђују космичке законитости и оних који представљају законодавце и судије у етичким, друштвеним, и политичким питањима, имали смо прилике да видимо и у бројним Платоновим митовима, док је у *Тимају* – као дијалогу у коме се дистинкција између науке и мита замагљује и губи⁶³ – она доведена до своје крајности. „Небески богови“ и „богови песника“ представљају различита бића, настала у различитим тренуцима стварања свемира, и са различитим улогама у њему, а оно што им је заједничко јесте и даље посредовање између ноуменалног света вечних суштина и појавне стварности у којој живе смртници. И ако се неопходност задржавања богова у Платоновој дуалној онтологији у митовима средњег периода дала извести по импликацији, овде је она *неојходна*. Не само да је управо *божанств*о неопходно да би повезало међусобно искључиве природе Вечног бића и Вечитог настајања, него је природа њихових интеракција *мношћивена*, па је самим тим потребно и да оваквих божанстава буде – много.

δ) Повратак питању односа богова и идеја

Као што смо видели, Платон у *Тимају* језиком филозофије и дијалектике формулише оно што је у његовим дијалозима средњег периода било каналисано кроз митологију. У митовима је било очигледно да богови играју више различитих улога које су везане за посредовање између ноуменалне и феноменалне стварности, а које су у највећој мери биле повезане са нама добро познатим појмовима $\mu\acute{\iota}\mu\eta\sigma\iota\varsigma$, $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\chi\iota\varsigma$, $\pi\alpha\rho\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$, и $\kappa\omicron\iota\nu\omega\nu\iota\alpha$, односно са техничким терминима којима Платон описује (али не објашњава, *sic!*) однос вечних идеја и појавног света.⁶⁴ У тим митовима различита божанска и демонска бића, укључујући ту и бесмртне и непропадљиве људске душе, била су та која су „стварала свет *йодражавајући* идеје“, која су „*учесћивовала* у савршеном, ноуменалном свету“, која су омогућавала „*заједницу* невидљиве и видљиве стварности“, и која су „својим *йрисусћивом* чинила телесни свет делом савршене целине“.

Све ове метафизичке механизме и односе можемо у још јаснијем облику, и у великој мери без традиционалних песничких и митолошких украса, пронаћи у *Тимају*. Поред тога што прилично традиционално (и по импликацији антропоморфно) схваћена божанства воде рачуна о поштовању „древног устава“ ($\theta\epsilon\sigma\mu\acute{o}\varsigma$) према коме се врлина душа смртних бића награђује, а рђавост кажњава, бринући притом да врлину и доброту никада не изгубе из вида, Платон овде уводи још један

⁶¹ Cf. Anna Somfai, “The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*”, *op. cit.*, стр. 1-21.

⁶² Види горе поглавље II, стр. 24-25.

⁶³ Види горе поглавље VI, стр. 76 овог рада.

⁶⁴ Види горе поглавље XII, стр. 149-154.

занимљив и нов детаљ, који божанско посредовање између смртника и бесмртних узора измешта из домена етике, и ставља у метафизички контекст. Реч је о појму *времена* (χρόνος) у лику правилних небеских циклуса које *на видљив начин и наочиглед смртника* на небу описују тзв. „небеска божанства“, на тај начин *погледујући* (ἀνατινύσκειν) смртнике на вечност и непромењивост Вечног бића. Небески циклуси (и сам видљиви облик ових „богова“) *подржавају* вечност Бића, они је *описују*, омогућајући смртницима да кроз властити појам времена у њој *учествују*. Ова способност да се цикличност небеских кретања екстраполира до вечности и непропадљивости бића као таквог представља опипљив степен помоћу кога смртна бића могу да закораче у свет ноуменалног, при чему им на сваком кораку у томе помажу управо божанска бића.

Управо овај домен ноуменалног представља трећи домен унутар кога у *Тимају* можемо говорити о политеистичким, или прецизније, *илуралистичким* теолошким парадигмама. У нашем „корачању унатраг“ од антропоморфних и мање-више традиционално представљених богова песника преко филозофски редукованих и рационализованих небеских богова дошли смо до самог извора универзума, који је оличен у Вечном Бићу. На први поглед, ми заласком у овај свет напуштамо политеистичку матрицу и залазимо у домен једне филозофске, рационализоване, и монотеистичке (прецизније – *монистичке*) религије. Заиста, описујући политеистичке елементе у *Тимају* ми нисмо могли да избегнемо прејудицирање монотеистичких закључака, иако ћемо се њима бавити тек у наредном делу овог истраживања. Али заиста – чак и потпуно површном читаоцу *Тимаја* не може да промакне Платоново инсистирање на *јединству* и *немношћивености* кључних принципа који господаре космосом, и који се тек у каснијим фазама унутрашње диференцијације претварају у нешто што подсећа на традиционалну религију о којој смо досад говорили. Међутим, када мало пажљивије погледамо, а поготово када имамо у виду управо поменути релације μίμησις, μέθεξις, παρουσία, и κοινωνία, схватамо да нас је *Тимај* у завршници нашег разматрања Платоновог политеизма поново вратио на нашу почетну тачку – на филозофски проблем теолошких импликација учења о идејама. Штавише, расправа коју смо већ водили у *Тимају* је доведена до свог екстрема, будући да је у овом дијалогу максимално и недвосмислено наглашена божанска природа парадигми које Демијург копира да би саградио Свемир,⁶⁵ као и неопходност божанског интервенисања и ангажмана у настајању и обликовању таквог свемира.

Застанемо на тренутак, и погледајмо шта се изменило у односу на опште поимање идеја које Платон формулише у својим средњим дијалозима. Странац у *Тимају* наизглед започиње своје излагање једном рудиментарном верзијом „Подељене линије“, у којој се целокупна стварност дели на међусобно искључиви ноуменални и феноменални домен, односно на „неко Вечно Биће, које нема настанак“ (τί τὸ ὄν αἰεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον) и „неко Вечито Настајуће, које никако није биће“ (τί τὸ γιγνόμενον μὲν αἰεί, ὄν δὲ οὐδέποτε), при чему је прво доступно „разумном промишљању“ (νοήσει μετὰ λόγου), а друго „неразумном уверавању преко опажања“

⁶⁵ Cf. *Ti.* 30a-d.

(μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστὸν).⁶⁶ Међутим, док „Подељена линија“ у *Држави* представља једну онтолошку хијерархијску пирамиду наслагану у складу са „онтолошким достојанством“ различитих епистемичких аспеката стварности, при чему се два домена стварности, грубо говорећи, разликују „по квантитативном садржају истине“, у *Тимају* Платон, као што смо управо видели, инсистира да је „Вечно Биће“ истовремено *живо* биће, које је и само обдарено душом и умом, а које „у себи има обухваћена сва умствена жива бића“ (τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει).⁶⁷

Дакле, за разлику од Ноетона из *Државе* и других дијалога средњег периода, где су идеје, укључујући ту чак и „врховну“ идеју Добра, биле превише инертне и апстрактне да бисмо их могли сматрати боговима, у *Тимају* се *ћогразумева* да цели овај домен представља једно и јединствено (божанско) живо биће, унутар кога су садржане све остале бесмртне душе (укључујући ту и душе смртних, и бесмртних бића), али и идеје-парадигме. Импликације овог божанства по Платонову метафизику су многоструке, и ми ћемо се њима детаљно бавити накнадно. На овом месту ћемо, међутим, констатовати да традиционална божанства, она која у највећој мери одговарају наслеђеном појму „бога“ из хеленске религије, имају комплексну, дуалну природу, и представљају онтолошки мост између ноуменалног и феноменалног света. Притом су она различита у односу на појединачне бесмртне душе, које такође представљају везу „одушевљене“ телесне стварности са умственим светом, утолико што у случају богова ни њихова *ћелесна ћприрода* није пропадљива, што се јасно види на примеру Свемира и Небеских богова, а може се лако екстраполирати и на богове песника.

На тај начин се питање статуса идеја још једном изразито заоштрава, наглашавајући сталну филозофску напетост која постоји између Платоновог конзервативног политеизма и његових револуционарних погледа на филозофију природе. Са једне стране, *Тимај* разрешава проблем идеје Добра из *Државе* у смеру једне монотеистичке филозофске религије, која подразумева – веома налик на каснија схоластичка разматрања – да „садржаност“ и „исхођење“ свих осталих идеја из Добра имплицира, између осталог, и да та идеја мора да опредмеђује нешто што је само живо, и умствено. Ова импликација по свој прилици не важи за *све идеје*, које Платон у *Тимају* очигледно не изједначава са бесмртним душама, иако би то било у великој мери елегантно решење, поготово у оквирима теорије која постулира да

⁶⁶ *Ti.* 27d3-28a3. Види горе поглавље XII, стр. 154.

⁶⁷ *Ti.* 30a-31a. Овде треба нагласити да Платон нигде експлицитно не каже да Вечно и ненастало Биће има *своју* (вечну и ненасталу) душу и *свој* (вечни и ненастали) ум, али то није тешко закључити, будући да он наглашава да у Вечном Бићу нема ничег насталог, а да експлицитно тврди да је он „саставио Душу са Телом градећи Целину“ (ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, 30b3), зато што је „такво дело по природи најлепше и најбоље“ (ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον, 30b4). Било би врло необично да савршено лепи и добри Свемир има своју душу и ум, а да је нема још савршеније Вечно биће које је несумњиво узор за његово стварање. Претходно смо видели да Демијург *све душе* ствара „из вечног семена“, и оне као такве заиста „учествују“ у Вечном Бићу, али то и даље експлицитно не значи да се Вечно Биће исцрпљује у улози душе Свемира. Да ли је душа Свемира истовремено душа Вечног Бића, нигде се не каже, и то питање се може различито тумачити, а ми ћемо се њему вратити у наредном делу овог истраживања. Ово детаљно разматра Прокло у свом *Коментару Плаћоновој Тимаја*, cf. Procl. In *Ti.* 402.15-403.31, 410.10-414.15, и поготово 416.6-436.3.

сам Свемир има душу, и да је имају појединачна небеска тела и целестијални процеси.⁶⁸ Ово, међутим, отвара нешто другачији проблем. Решавање проблема статуса идеје Добра одвлачи учење о идејама у смеру наглашеног монизма, и чак монотеизма, унутар кога унутрашња диференцијација Вечног Бића на идеје, баш као и унутрашња диференцијација Свемира као „округлог, самозадовољног, и блаженог Бога“ представља својеврсан филозофски проблем.⁶⁹ Овај проблем Платон, упркос низу снажних монотеистичких претпоставки и „аксиома“, решава у смеру једног дубински политеистичког погледа на свет. А аргументација која стоји иза такве „инфлације онтолошких ентитета“ у великој мери напушта чврсте оквири филозофске логике и физике, и улази у домен нормативног разматрања Доброг и Лепог (τὸ καλὸν κάγαθόν). Истовремено, решење проблема „апсолутне инертности“ идеја из дијалога средњег периода у *Тимају* доводи до хиперпродукције (самосвесних, умствених, и вољних) божанских делатних сила, што Платонову „научну“ космологију у великој мери приближава раскошним сликама из његове филозофске митологије.

Притом богови увек на неком нивоу остају *еџичка* (и *есџеџичка*) компонента у Платоновој метафизици: Демијург ствара Свемир посматрајући вечне узор, али *разлој* који га подстиче на стварање, и то стварање управо таквог Свемира, јесте његова умствена спознаја природе Лепоте и Доброте. Ово представља последњи и кључни елемент антропоморфизма у овом, у великој мери научно редукованом свемиру. И значај тог детаља не може се пренагласити: Платону је јасно да је за аутономно самопокретање Свемира и његових унутрашњих послова неопходно да он има душу, али исто тако да је за његово покретање и изградњу *на овакав начин* неопходно – речима његове митологије – једно потпуно људско стремљење према лепоти, доброти, и правди. А ово нас доводи до последње „политеистичке“ теме у *Тимају* – прожимања и преклапања „научног“ и „митолошког“ начина интерпретације стварности.

ε) *Тимај* као „интегрисана Платонова теологија“ и наука као „сликовити мит“

Три плуралистичке/политеистичке слике које смо разматрали у *Тимају* – приказ „богова песника“, „небеских богова“, и унутрашње диференцијације „Вечног бића“ – од самог почетка морале су бити фрагментарне, будући да су овде излагане без детаљног тематизовања њиховог „везивног ткива“ у лику Платонове „монотеистичке“ теологија и монистичке онтологије. Наравно, ми нисмо та важна места оставили празним, већ смо им посветили онолико пажње колико је било

⁶⁸ Схватање душе као „суштине (супстанције, οὐσία) тела“ карактеристична је за каснија схоластичка разматрања, и позива се у већој мери на Аристотела, него на Платона. Међутим, интерпретацију *Тимаја* по којој сваком појавном предмету одговара „душа одређеног степена самосвести“ налазимо експлицитно тек у Лајбниковој *Монадологији*. И мада се Лајбниково учење о монадама може читати као, чак не превише натегнута, интерпретација самог *Тимаја*, из оно мало места о којим Платон у овом дијалогу говори о „парадигмама“ и идејама, са великом дозом сигурности можемо тврдити да Платон није имао овакво једно контраинтуитивно, али математички веома елегантно решење на уму када је говорио о томе да су „све бесмртне душе садржане у души Вечног бића“. Сф. Готфрид Вилхелм Лајбниц, „Монадологија“, *Рационалистичка филозофија*, превео Милан Кангрга, Матица Хрватска, Загреб, 1957., гл. 47-51, 54-56, стр. 275-277.

⁶⁹ Cf. Procl. *In Ti.* 416.6-436.3.

неопходно, али сама методолошка одлука да се Платонова „политеистичка“ учења узму у разматрање пре његових „монотеистичких“ учења нас је у случају *Тимаја* довела у ситуацију да последице разматрамо пре разматрања узрока. Па опет, та одлука није била без резултата – овако „изоловани“, пасажии о традиционалним боговима из *Тимаја* били су за нас знатно информативнији него што би били да су остали у сенци монотеистичког Демијурга и пантеистичког Свемира. А „информација“ коју смо из њих добили веома се лепо надовезује на све што смо на ову тему досад издвојили из других Платонових дијалога, и иде на руку популарној оцени да *Тимај* садржи Платонов „коначни“ и „интегрисани“ став о питању божанства, богова, и Бога.

Овај „изоловани“ плуралистички поглед на *Тимаја* такође нам је омогућио да увидимо у коликој мери овај дијалог и даље кореспондира са традиционалним религијским садржајима у Атињаниновој филозофији, што је лако изгубити из вида приликом фокуса на прилично револуционарна монистичка и монотеистичка учења. Овај приступ нам омогућава и да уочимо један „метаплурализам/метаполитеизам“ у Платоновом теоријском приступу боговима у овом дијалогу. Он, додуше, веома прецизно и доследно примењује своју монистичку аргументацију из учења о идејама на појам божанског бића уопште, али у заснивању ових појмова ипак „умногостручује“ своје онтолошке ентитете, постулирајући тако чак три онтолошки различита монистички, или чак монотеистички структурирана божанства – Демијурга, Бога-Свемир, и Вечно Живо Биће. А три монотеистичка божанства представљају један, додуше максимално редукован, али и даље – *йолишеизам*.

И као што смо најавили у првом поглављу овог дела истраживања које се бавило односом божанстава и идеја, овде смо још једном имали метафизичко пресликавање између домена идеја и домена богова. Идеје у *Тимају* су чвршће субординиране појму Једног (схваћеног као Вечно Биће, које са великом дозом сигурности можемо тумачити по аналогiji са Добром из *Државе*), баш као што су богови у овом дијалогу снажније потчињени Оцу и Творцу него у Платоновим митовима. А сама чињеница да Платон уопште осећа потребу да своје лепо заокружено, јединствено Биће диференцира на појединачне душе и појединачне идеје, и да свој савршени и блажени Свемир диференцира на мноштво процеса којим руководи мноштво богова, сведочи о једној упорној плуралистичкој филозофској парадигми коју био он са лакоћом могао да одстрани из своје филозофије, али то очигледно – *неће*. И свако будуће разматрање „јединственог Бога“ у *Тимају*, или у Платоновој филозофији уопште, мора имати ту чињеницу у виду.

Најзад, оно што је нарочито занимљиво у *Тимају* јесте управо језик којим се ове теме разматрају. Као што смо већ нагласили, у овом дијалогу нема расцепљености филозофског текста на „дијалектички“, научни дискурс, и не поетско-књижевничку „митологију“. Не само да су „наука“ и „митологија“ – λόγος и μῦθος – овде потпуно испреплетени и међусобно прожети, него Платон то чак на методолошком нивоу легитимизује својом најавом да ће његово излагање бити тек „некакав сликовити мит“ (τούτων τὸν εἰκότα μῦθον), будући да „ми који о томе

судимо имамо људску природу“ (ὕμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν), па се стога морамо задовољити сазнањима која „нису мање истинолика од других“ (μηδενὸς ἥττον εἰκότας).⁷⁰

Ово је важан методолошки корак за целину дијалога *Тимај*, будући да управо он омогућује ово нарочито прожимање чисто логичког и умственог домена Вечног Бића и емпиријски непостојаног домена „вечито настајућег“, јер се о феноменима оба ова домена сада може говорити – истим језиком. Идеја да наша целокупна наука у својим највећим метафизичким узлетима и даље представља само сликовит и истинолик *мӣ* представља важно и интелектуално крајње поштено признање које нам помаже да успоставимо контекст унутар кода се разматра Платоново учење о Богу и боговима, она оставља простор да се физички процеси „одушеве“, а да се хладна и логична онтологија – теологизује. Што је управо оно што смо и видели да се догађа са филозофовом аргументацијом након овог места. Истовремено, ова „еманципација митолошког начина говора“, која знатно одудара од Платонових ранијих критика песништва, повратно условљава све оне митове које смо до сада читали са извесном резервом, и додатно им даје на значају и тежини.

⁷⁰ *Ti.* 29c5-d2. Овде вреди подвући да израз εἶκός („сликовит“, „сличан“, „истинолик“) истовремено указује на „сликовиту“ природу овог „митолошког изражавања“ (што реферира на претходну расправу о односу Свемира и Вечног бића као „слике и узора“, περὶ τε εἰκόνοϋ καὶ περὶ τοῦ παραδείγματος, 29b2), али и на апроксимативност на тај начин исказане истине. Уп. Aryeh Finkelberg, “Plato's Method in *Timaeus*”, *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 3 (јесен 1996.), стр. 391-409

ЧЕТВРТИ ДЕО. ПЛАТОН КАО МОНОТЕИСТА – ПЛАТОНОВА МЕТАФИЗИКА КАО ТЕМЕЉ ФИЛОЗОФСКОГ МОНОТЕИЗМА

XVIII. Назнаке Платоновог „монотеизма“ у раним и средњим дијалозима

α) Од монизма ка монотеизму

Након веома опширног и разгранатог истраживања Платоновог односа према традицији, дошли смо најзад до оног дела нашег истраживања које ће се бавити недвосмислено нетрадиционалним схватањем божанства код Платона, које, између осталог, имплицира и извештан отклон у смеру *моноџеизма*. Будући да ни до сада Платонова теолошка учења нисмо разматрали у вакууму, имали смо већ много прилике да се упознамо са кључним местима на којима Платон свој наратив о боговима ставља у контекст једног радикалног и бескомпромисног филозофског монизма. Ми смо ова места до сада углавном само означавали, а сада ћемо бити у прилици и да им се нешто детаљније посветимо.

Притом ће овај део истраживања свакако бити краћи од претходна два, не само зато што је инстанци у којим се код Платона појављује „монотеистички“ Бог мање, не само зато што је реч о логичко-дијалектички врло елегантним аргументима који су из перспективе савремене јудеохришћанске цивилизације лакши за разумевање од често езотеричних и недоречених паганских симбола и митова, већ и зато што је у нашем досадашњем истраживању на ову тему *мноіо ѿοіа већ речено*. И ту није реч просто о пропедеутичким објашњењима монотеистичких аргумената која су нам била неопходна за ваљано праћење Атињанинове аргументације, поготово у познијим дијалозима (иако свакако има и тога), већ пре свега о томе што читав низ Платонових „политеистичких“ учења о божанству важе у скоро неизмењеном облику и у „монотеистичком“ контексту. Да бисмо избегли понављања у ионако већ преобимном тексту, на ова места ће се у наредним поглављима само указивати у напоменама.

Ако је наш први циљ у овом „монотеистичком“ делу истраживања да направимо кратки увод у Платонову проблематизацију питања броја богова, онда ће се он свакако тицати процеса постепеног претакања монистичке филозофске аргументације у нешто што се већ може именовати термином „монотеизам“. Као и у претходном делу, наше природно исходиште биће рани и средњи дијалози, у којима ћемо настојати да укажемо на места овог суптилног померања акцента у смеру онога што ће у зрелијим делима већ бити експлицитни монотеистички моменти, а што се у овој фази Платонове мисли тек кристалише. Притом ћемо одмах имати прилике да овом процесу приступимо из две перспективе – религијске, која до јединственог Бога долази путем решавања недоумица и отворених питања у хеленској религији и етици; и филозофске, која јединственост Бога образлаже као последицу филозофских разматрања која нису примарно религијске природе, али која имају последице по појам божанског, што пре свега подразумева учење о идејама.

Пре свега ћемо, међутим, бацити овлашан поглед на употребу појма бога (односно Бога) у једнини у раним и средњим дијалозима, како бисмо стекли представу о томе колико ова врста „бројчане варијације“ представља нешто сасвим природно у Платоновом филозофском језику. И мада у овим ранијим дијалозима нема тематизације императива божанског јединства *per se*, у њој се разматра низ филозофских питања која ће Платона на крају довести до монотеистичких позиција. У питању су места где се *исцјављају и олишеисичка и ишања која изискују моноишеисичке одговоре*. Овим темама смо се ми већ бавили када смо разматрали Платонов начелни однос према религији. Ако, рецимо, *Одбрана Сократова* недвосмислено настоји да докаже да Сократ поштује традиционалне атинске богове *управо онакве, каквим се јављају у религијској традицији*, његово трагање за врлином усмерава га према филозофским истраживањима која ће га одвести до јединственог појма Добра, а од њега није тешко доћи до постулата јединственог и сведоброг Бога Творца, кога смо видели у *Тимају*.¹

Слично томе, субординираност божанске воље принципима етике и правичности коју затичемо јасно формулисану у *Еутифрону* у метафизичком смислу подређују традиционалне богове идејама, а самим тим и монистички конципираним појмовима суштине и бића.² Ми смо већ показали у којој мери ове ране филозофске расправе, колико год биле скромне у својим закључцима, постављају целу тематiku божанског на ноге које ће је одвести, прво до митологије средњег периода, а на крају и до „озбиљнијих“ чисто филозофских расправа из *Државе*, *Државника*, *Закона*, и *Тимаја*. А када се овај нови начин истраживања прошара са насумичним помињањима неодређеног „бога“ у наизглед потпуно рутинским идиоматским употребама, добијамо одличну полазишну тачку за улазак у наше истраживање Платоновог монотеизма.

β) (Не) више од језичке праксе – узгредно позивање на „бога“ у једнини
Пре него што се посветимо првим Платоновим контактима са теолошким монизмом, као „нулти случај“ треба узети у обзир и рудиментарно класификовати многобројна места у којим се Платон у својим релевантним раним и средњим дијалозима позива на „бога у једнини“. Иако већина ових места представља потпуно рутинско реферирање на *конкретној и јединачној боја* у мноштву других богова, видећемо да већ и на овом најповршнијем нивоу веома брзо долазимо у позицију да морамо да напрежемо свој језик како бисмо захватили тачан смисао израза, отварајући притом кључно питање *да ли је реч о „боју“, или ипак о „Боју“*. Разумљиво, најчешћа појава бога-у-једнини у овим дијалозима и даље спада у многобожачки контекст којим смо се већ бавили: када Платон у неком од ових дијалога каже $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$, сва је прилика да говори о неком конкретном политеистичком богу.

¹ Види горе поглавље XVII, стр. 243-244 овог рада.

² Види горе поглавље IX, стр. 115-125 овог рада.

Тако Алкидијад у *Алкидијаду* *гру̑ом* иде у неименовани храм „да се помоли богу“ (πρὸς τὸν θεὸν προσευξόμενος πορεύη³), у *Ијону* помињу како у Епидаурусу „постављају такмичење рапсода у част бога“ (ῥαψωδῶν ἀγῶνα τιθέασιν τῷ θεῷ⁴), у *Хармиду* се тумачи мото Делфијског пророчишта о самоспознаји питањем „шта бог поручује онима који улазе у храм“ (ὁ θεὸς προσαγορεύει τοὺς εἰσιόντας εἰς τὸ ἱερὸν⁵). Док у првом случају Сократ и Алкидијад знају, али публика не зна ком богу је овај кренуо да се помоли, у друга два случаја је недвосмислено реч о Асклепију, односно о Аполону, баш као што на почетку *Федона* Сократ мисли на Аполона када „пише химну богу“,⁶ а на Ероса када говори о „богу“ на више места у *Фегру*.⁷ У овим примерима заиста нема ничег филозофски занимљивог, они просто одржавају чињеницу да се из мноштва богова било који може разматрати *иојегиначно*.

Први и минимални отклон од ове теолошке конкретике можемо приметити на плану идиоматских заклинања, која се код Платона најчешће односе на Зевса („Дива му“, „тако му Зевса“ и сл.⁸), али у једнако великом броју случајева помињу неодређеног „бога“. Честа је фраза „ако бог да“ (ἐὰν θεὸς ἐθέλη⁹), а у дијалогу *Еутидем* Сократ користи фразу „како ми је бог досудио“ (κατὰ θεὸν γὰρ τινα ἔτυχον), која на том месту једноставно значи „случајно“.¹⁰ На овим местима би се понегде из контекста можда и могао извести закључак да се мисли на неког конкретног бога, али то углавном није случај. „Бог“ који овде треба нешто да омогући или дозволи више није један конкретан бог, већ просто *неки бо̑*. Овде долази до два искорака у односу на традиционални поглед на свет које вреди поменути. Пре свега, на нивоу језика говори се о *једном* богу и заклинје у *једно̑* бога, иако у језику нема ничега што би спречавало да се у овим фразама говори о *бо̑овима* у множини, тим пре уколико нас контекст не упућује на домен неког конкретног припадника пантеона. Друго, појам бога се апстрахује до нивоу коме више *није би̑но* о ком богу говоримо – то може бити просто „неки бог“, или чак *било који бо̑*, будући да за цели род богова – баш као за било који род (γένος) или врсту (εἶδος) уопште – важе одређена заједничка својства која се могу приписати било ком њеном припаднику. Овде још не можемо говорити о монизму, будући да је и даље реч о „једном од богова“, али

³ *Alc.* 2. 138a1. Одмах затим Сократ заклинје Алкидијада идиоматском фразом „Зевса му“ („Зевса ради“, πρὸς Διός), да би наставио да прича о томе како се *бо̑ови* (οἱ θεοί) односе према молитвама смртника, cf. 138b-c.

⁴ *Ion.* 530a3, мисли се на Асклепијски фестивал (τὰ Ἀσκληπίεια), са кога се рапсод Ијон управо стигао у Атину.

⁵ *Charm.* 164e2-3. Овде је нарочито занимљиво Платоново инсистирање на томе да се у Делфима уместо традиционалног поздравља χαίρειν („радуј се“) треба поздрављати са σωφρονεῖν – „буди разборит“, односно „буди умерен“, што представља начин на који се „сам бог Аполон“ обраћа ходочасницима који улазе у његов храм. Упореди Платонову кратку расправу на почетку III писма о томе зашто је поздрав „добро чини“ (εὖ πράττειν) примеренији од традиционалног поздрава „радуј се“ (χαίρειν), cf. *Ep.* III 315a1.

⁶ *Phd.* 61a-b. Платон слично говори о Аполону када у *Країилу* каже како његово име „најлепше приличи моћи овог бога“, *Crat.* 404e.

⁷ *Phdr.* 242d-e, такође 244d.

⁸ Cf. *Alc.* 2. 138b1, *Euthyd.* 279b4, *Gorg.* 460a1, 514e2, *Ap.* 25c3, *Euthyph.* 4e2, 5c5, 13e6 (πρὸς Διός); *Alc.* 2. 143c4, *Charm.* 162b5, *Theag.* 125b1, *Ap.* 17b6 etc. (μὰ Δία).

⁹ Cf. *Ion* 530b2, *Phd.* 69d4.

¹⁰ *Euthyd.* 272e1. Ово је једино место у Еутидему где се појављује неодређени бог у једнини, на свим осталим местима се појављују конкретни политеистички богови.

чињеница да се уместо једног конкретног божанства са својим специфичним особинама говори о неодређеном божанству са општим божанским карактеристикама представља осетну промену перспективе.

Примера овог „неодређеног“, „неког“, односно „било којег“ бога у Платоновим раним и средњим дијалозима има веома много.¹¹ У *Менону* он говори како су велики државници „надахнути и обузети богом“ (ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ¹²), у *Фегру* нам саопштава да је „занос лепши од разборитости, ако овај од бога, а она од људи потиче“ (κάλλιον... μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ’ ἀνθρώπων γιγνομένης),¹³ у *Фегону* он одбацује самоубиство као неморално причајући о „богу пастиру“ и људима као његовом стаду.¹⁴ *Огдрана Сократијева* је на овом плану нарочито занимљива – док Сократ под „богом“ недвосмислено мисли на Аполона када пита „шта овде говори бог“ (τί ποτε λέγει ὁ θεός¹⁵), односно када тврди „заиста је бог мудар“ (τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι¹⁶) или говори „о својој служби богу“ (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ λατρείαν¹⁷), његове изјаве да му „тако заповеда бог“ (ταῦτα γὰρ κελεύει ὁ θεός¹⁸), односно да га је „бог тако некако наметнуо граду“ (ὁ θεὸς ἐμὲ τῇ πόλει προστεθήκηναι τοιοῦτόν τινα¹⁹), могу се са лакоћом тумачити и као наставак приче о „задатку који је добио од Аполона“, али и као неодређена тврдња да је његово истраживање врлине *начелно дојоујодно* и последица божанског провиђења као таквог. Најзад, када он упозорава Атињане да би његовом ликвидацијом претрпели штету „ако им бог кога новог не пошаље, дринући се за њих“ (εἰ μὴ τίνα ἄλλον ὁ θεὸς ὑμῖν ἐπιπέμψειεν κηδόμενος ὑμῶν²⁰), ми просто осећамо потребу да овде ставимо „Бога“ са великом словом, будући да овај ниво бриге за врлину и благостање људи превазилази оквире Делфијског пророчишта и односа Аполона са градом Атином.

И мада нема основа да се претпостави да Сократ у свим овим примерима не говори искључиво о Аполону и „мисији“ коју је добио од њега, читајући неке од ових фраза, ми природно антиципирамо Платонову филозофију која у божанској дризи за људску врлину види универзалног, апстрактног Бога-као-таквог. Ову нијансу у значењу захвата и амерички преводилац *Огдрани* Харолд Норт Фаулер, који референце на Аполона у првом делу текста рутински преводи изразом „бог“ са малим словом (*god*), да би управо на местима која смо означили (30d-31a) увођењем великог слова означио да под речју θεός надаље разуме Бога уопште, и

¹¹ Вреди напоменути да је један рани дијалог у коме се појам бога не среће у једнини *ни у једном облику* јесте *Еушифрон*. Иако употреба израза бог у једнини нема никакве теолошке импликације *per se*, чињеница да се она овде не појављује ни у најбаналнијим, чисто језичким употребама, сведочи о томе у коликој мери Платон настоји да расправу о боговима у овом дијалогу чврсто држи уземљену у религијској традицији, без било каквог, макар и најбезначајнијег, теоријског шума. Види горе поглавље IX, стр. 115-125 овог рада.

¹² *Men.* 99d2-3.

¹³ *Phdr.* 244d3-4.

¹⁴ *Phd.* 62c-e. У овом делу дијалога Платон у више наврата варира између (неодређеног) бога у једнини и „богова“ у множини.

¹⁵ *Ap.* 21b2.

¹⁶ *Ap.* 23b3-4.

¹⁷ *Ap.* 23c1.

¹⁸ *Ap.* 30a3-4.

¹⁹ *Ap.* 30e5-6.

²⁰ *Ap.* 31a5.

ова дистинкције се надаље прецизно придржава до краја дијалога, варирајући непрекидно између „бога“ Аполона и „Бога“ уопште да би на тај начин указао на слојеве аргументације који можда у тексту нису ни присутни, али се без обзира на то са лакоћом уклапају у контекст касније Платонове филозофије.²¹

Ово није једини случај да англојезични преводиоци коришћењем великог слова настоје да изразе деликатну разлику између „једног бога“ (тј. „једног од богова“ и „Бога као таквог“, односно „Бога уопште“. Фаулер исту ову игру великог и малог слова понавља у својим преводима *Фегона*²² и *Фегра*,²³ док Волтер Р. М. Ламб ради потпуно исту ствар у преводу *Ијона*.²⁴ Тако имамо занимљиво место у *Фегону*, где Сократ каже да душа одлази у Хад „доброме и мудроме богу, ако Бог дâ“ (παρὰ τὸν ἄγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἷ, ἄν θεὸς θέλη), где Фаулер у свом преводу прву инстацу θεός интерпретира као „бог Хад“, док другу, идиоматску, као неодређени и општи „Бог“.²⁵ Наравно, овде је реч само о једном преводилачком куриозитету – наспрам ових енглеских превода стоје српски, или руски преводи, где се θεός рутински преводи са малим словом у духу политеистичке културе којој Платон припада, односно у духу важећих правописних пракси српског и руског језика у време њиховог објављивања (баш као што у немачким преводима *der Gott*, будући именицом, увек стоји са великим словом). Па опет, ове недоумице у којима су се нашли англојезични преводиоци веома лепо захватају херменеутичке дилеме у којима се налазимо када читамо Платона, где смо, каквих се год правописних правила придржавали, приморани да непрекидно вагамо између „малог и великог слова“, односно између „простог“ и „узвишеног“ бога, између „једног од богова“, и „бога као таквог“.

И управо попут америчких преводилаца, ми θεός *чињамо* „са малим словом“ када Платонов Теаг каже да може да се моли „да постане бог“ (ἔτι δέ γε ἴσως μᾶλλον θεὸς γενέσθαι²⁶), када његов Протагора каже да је човек „први међу живим бићима због сродства са богом и јер једини поштује богове“ (πρῶτον μὲν διὰ τὴν τοῦ θεοῦ

²¹ Cf. *Plato in Twelve Volumes*, Vol. 1 translated by Harold North Fowler; MA, Harvard University Press, 1925. Фаулер стандардно „богове“ у множини пише малим словом, и тога се придржава и када у једнини говори конкретно о Аполону (рецимо 30e5, 31a6, или 37e6), али зато користи велико слово сваки пут када указује на апстрактног „Бога уопште“ – као што је случај у 30d1, 30d6, 31a5, 33c4, 35d6, 41d1, и 42a3. Фаулер није овде потпуно доследан, и свакако ставља велико слово и у пар случајева када је очигледно реч о Аполону, али сама чињеница да он прави овакве варијације сведочи о томе да се ова нијанса у значењима *може* препознати у тексту.

²² *Ibid.* – cf. *Phd.* 58b, 60c, или 61a-b („god“), односно 67a, 69d, 85b, или 95b („God“). Фаулер овде опет није потпуно доследан, што је најочигледније у 106d, што је једино место на коме он ставља велико слово за „богове“ у множини, које иначе увек обележава малим словом.

²³ *Op. cit.*, Vol. 9 translated by Harold N. Fowler. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1925. – cf. *Phdr.* 236e, 244d, 250d etc. („god“), односно *Phdr.* 238d, 240a, 248a-c, 249c etc. („God“). У 246d он апстрактно замишљено божанство назива „a god“, да би већ у следећој реченици идиоматску фразу ὅτι τῷ θεῷ φίλον превео са „as is pleasing to God“.

²⁴ *Op. cit.* Vol. 9 translated by W.R.M. Lamb. Cambridge, MA, Harvard University Press, 1925. На самом почетку дијалога (*Ion* 530a-b) се за Асклепијски фестивал каже да је „у част бога“ („honor the god“, τιθέασιν τῷ θεῷ), да би се идиоматска фраза ἐὰν θεὸς ἐθέλη превела са „ако Бог дâ“ („God willing“). Cf. *Ion* 534d и 536a-c („god“), односно 534c-d и 537c („God“).

²⁵ *Op. cit.* – *Phd.* 80d

²⁶ *Thg.* 126a2.

συγγένειαν ζώων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν²⁷), када Сократ у *Горгији* каже „никоме тај није драг, ни човеку, ни богу“ (οὔτε γὰρ ἂν ἄλλω ἀνθρώπῳ προσφιλεῖς ἂν εἴη ὁ τοιοῦτος οὔτε θεῶ²⁸), односно када у *Фегру* парафрази Хомерове стихове „њега следи стопама му као бог да је“ (κατόπισθε μετ’ ἵχνιον ὥστε θεοῖο²⁹). Истовремено, тај исти израз читамо „са великим словом“ када Платон у *Проџаиори* цитира Симонидове стихове „само Бог је ту довољно властан“ (θεὸς ἂν μόνος τοῦτ’ ἔχοι γέρας³⁰), односно када у *Фегону* говори „док нас сам Бог не разреши“ (ἕως ἂν ὁ θεὸς αὐτὸς ἀπολύσῃ ἡμᾶς³¹) или када, већ пред сам крај овог дијалога, проглашава да се „сви морају сложити да су Бог, идеја живота, и све томе слично, бесмртни и не могу бити разорени“ (ὁ δὲ γε θεὸς οἴμαι... καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο, ἀθάνατόν ἐστιν παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθεῖη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι³²). У *Фегону* су, иначе, оваква места у изобиљу и овај последњи цитат у великој мери показује зашто: развијена теорија идеја већ поставља на сцену једну наглашено монистичку аксиологију која се, иако се то питање нигде отворено не разматра, природно пресликава и на поимање дожанства.

Овај генерички „бог уопште“, односно „бог као такав“ свакако не представља никакво монотеистичко дожанство, али очигледно представља *различит начин говора о дојовима*, који приметно више добија на значају (и учесталости) како Платон развија своје учење о идејама. Начин на који се „бог као бог“ апстрахује од било ког појединачног бога представља исти мисаони процес по коме се формирају појмови појединачних Платонових идеја, и мада смо ми већ видели да се теорија идеја не може једноставно пресликати у некакву теорију богова, у најмању руку можемо установити да апстраховани јединствени „појам бога“ *уозајмљује своје нарочито дојојанство* по аналогији са појмом јединствене идеје. То значи да у Платоновим дијалозима, што више монистичка аргументација добија на значају када је реч о идејама (као што је случај са, рецимо, *Фегоном*), то се природније намеће и читање θεός у смислу *Боја*, а не просто „једног од богова“.

Ово, наравно, важи само на оним местима где је очигледно да није реч о неком конкретном припаднику пантеона. И мада овај једва приметни „полукорак“ од конкретног бога ка богу-као-таквом одражава у себи крупне парадигматске потресе у хеленској филозофији који се преламају кроз Платонову мисао, на нивоу текста је и даље реч о нијансама на које велика већина Платонових савременика не би уопште обратила пажњу, али је обраћамо ми, чија је цивилизација у знатно већој мери осетљива на ову конкретну дистинкцију. И као што расправа о идејама у средњим дијалозима добија на апстрактности, тако и овај апстрактни Бог све чешће почиње да се појављује у тексту, све док у једном тренутку не почне да добија и своје прве метафизичке конкретизације.

²⁷ *Prot.* 322a2-3.

²⁸ *Gorg.* 507e3.

²⁹ *Phdr.* 266b4, односно *Hom. Od.* V, 193.

³⁰ *Prot.* 341e2, односно *Simonides* fr. 37.1.14.

³¹ *Phd.* 67a4-5.

³² *Phd.* 106d3-5.

γ) Још једно разграничење са теоријом идеја – теолошке импликације Идеје Добра

Темом укрштања онтолошког монизма из учења о идејама и Платонове теологије детаљно ћемо се позабавити у поглављу посвећеном монотеистичким импликацијама у *Држави*, али је овде потребно начелно разјаснити неколико ствари. Пре свега, не треба заборавити расправу о односу идеја и богова са почетка претходног дела овог истраживања,³³ будући да су сви њени закључци релевантни и у монотеистичком контексту. Том приликом смо искључили могућност да идеје представљају некакве „сурогат богове“ и установили да очигледно постоји појмовна и метафизичка интеракција између идеја и богова, као и да богови очигледно имају одређену улогу у посредовању између ноуменалног и феноменалног света.³⁴

Још тада смо могли да видимо да у Платоновом поимању богови и идеје имају одређене заједничке („божанске“) карактеристике, али се по важним особеностима (пре свега везаним за активност, динамизам, и интеракцију са појавним светом) међусобно јасно разлучују, као и да се међусобно највише приближавају управо на оним местима где се на идеје примењује монистичка аргументација, што је најочигледније управо у случају Идеје Добра у *Држави*, у случају које се линије разграничења између „божанствене идеје“ и „идеалног божанства“ у највећој мери магле и разводњавају. Овде ћемо само начелно антиципирати импликације које ова снажна монистичка аргументација у елејском духу има по Платоново схватање појма бога.

Учење о идејама са својом аргументативном реапропријацијом елејске филозофије, а све то у оквирима једног у суштини плуралистичког виђења домена Вечног Бића, представља тачку кристализације онога што се може означити као „Платонов монотеизам“. Сасвим у духу Парменидових учења, идеје представљају *јединствене* онтолошке ентитете, а њихов сопствени онтолошки статус, уз читав пакет божанских атрибута,³⁵ искључује постојање дупликата, будући да би их свако умножавање обесмислило и укинуло њихову улогу.³⁶ Овако схваћене идеје никако нису исто што и богови, али су у истом смислу као и богови *божанске*, што значи да неке од њихових особина представљају опште принципе који важе за сва божанска бића. Са друге стране, будући да „бог“ такође представља одређени „појам“, и будући да поседује скоро све особине идеје, аргумент о „јединству“ по аналогiji важи и за њега. Платон овај аргумент најчешће заобилази, али ако би се суочио са овим питањем, не би му било лако да одговори на питање зашто би идеја нужно била само једна, али богова може бити више? Ово нас враћа питању „да ли постоји идеја бога“ које смо већ разматрали,³⁷ и овде имамо још један разлог зашто је одговор на то питање код Платона нужно негативан: да постоји идеја бога, она би нужно и сама била бог, а тај бог би нужно био један и јединствен.

³³ Види горе поглавље XII, стр. 148-163 овог рада.

³⁴ *Ibid.*, стр. 155-160.

³⁵ Cf. *Phd.* 80a5-b4, види горе поглавље XII, стр. 148-152 овог рада.

³⁶ „Истински кревет може бити само један“, cf. *Resp.* 597c-d.

³⁷ Види горе поглавље XII, стр. 160-162 овог рада.

Са друге стране, чињеница да Платон на свој шаролики пантеон не примењује ова строга дијалектичка правила која важе у домену идеја снажно имплицира да су у извесном смислу богови аксиолошки подређени идејама, будући да очигледно на потпадају под елејске стандарде савршенства који важе за идеје. И не само то, божанска природа је, како смо то већ имали прилике да видимо,³⁸ дуалистичка на сличан начин као и природа света – они истовремено припадају и умском, и појавном свету, и мада, за разлику од душа смртника, у свет идеја могу да завире слободно и по вољи, они ипак у онтолошком смислу представљају *овосйрана* бића. То значи да они не само да су настањени и делатни у „нашем“ свемиру (ако и у његовим „узвишенијим регијама“³⁹), већ су у одређеним случајевима (у случају небеских тела) чак *шелесни* и *видљиви*.⁴⁰

Импликације су врло јасне – овако схваћени богови свакако не испуњавају парменидовске високе стандарде савршенства, и у аксиолошком смислу нужно остају подређени идејама као „савршенијим“ и „божанственијим“ онтолошким ентитетима. Наравно, треба имати у виду да Платон није системски мислилац, и да оваква систематизација односа богова и идеја преломљена кроз целину његовог филозофског опуса представља само једну од могућих интерпретација, иако се може рећи да она има нешто више поткрепљења у самим Платоновим дијалозима од алтернатива. Однос богова и идеја у његовом делу никако није коначно решен, што нарочито долази до изражаја у *Држави*.

Са друге стране, видели смо већ је у *Тимају* овај проблем аксиолошке подређености (традиционалних) богова идејама решен на корист идеја, али се паралелно са том онтолошком субординацијом постулира неколико нових појмова бога, који, ако идејама нису надређени, у сваком случају су са њима аксиолошки „равноправни“.⁴¹ И сваки од ових „нових“ богова – Демијург, Бог-Свемир, и Вечно Живо Биће – представља „монотеистичко“ божанство у истом смислу у коме свака појединачна идеја отеловљује „монистички“ филозофски принцип.⁴² Ови „монотеистички додаци“ Платоновој теологији, притом, не само да на прихватљив начин решавају проблем односа идеја и богова и њихове међусобне субординације, већ истовремено помажу да се ублажи један чисто филозофски парадокс Платонове „плурализације“ и „унутрашње диверзификације“ Парменидовога Бића – јединствена божанска природа Вечно Живога Бића (а на другим онтолошким нивоима и Демијурга и Бога-Свемира) поново повезује Платонов „растресити“ и

³⁸ Види горе поглавље XIV, стр. 178-203 овог рада.

³⁹ Види горе поглавље XV, стр. 205-207 овог рада.

⁴⁰ Види горе поглавље XVII, стр. 250-255 овог рада.

⁴¹ Види горе поглавље XVII, стр. 243-244 овог рада.

⁴² Овај Платонов закључак може се пратити и на примеру постепеног ублажавања његовог односа према миметичком песнику о коме је већ било речи у више наврата. Ако, као што је то случај у *Држави*, Платон од традиционалних богова тражи да испуњавају највише метафизичке стандарде савршенства и божанствености, онда је сасвим природно да Платон онако грубо одбацује песничке приказе богова као неморалне, неузвишене, и недопустиво антропоморфне. Ако су, међутим, традиционални богови, као што је то случај у *Тимају*, задужени за један специфичан домен стварности, чија је једна од улога да омогуће постојање зла и несавршенства међу смртницима, онда песнички прикази одједном добијају нову тежину и вредност, и Платон то потврђује својом опаском да по питању ових богова „треба слушати песнике, јер они ипак најбоље познају своје претке“. Види горе поглавље XVII, стр. 244-250.

„ринфузни“ ноетски свет, дајући му јединство које није само логичко и етичко – као у случају Идеје Добра – већ истовремено и динамичко и метафизичко.

Ова метафизичка потреба за (додуше и даље мноштвеним) монотеистичким принципима је у *Тимају* потпуно очигледна, али је у важним назнакама можемо пронаћи већ у *Држави*. Већ Идеја Добра имплицира једну врсту хијерархије, која има две важне последице по Платонов појам бога. Са једне стране, ако је онтолошка хијерархија идеја потпуно одвојена од богова као различитих онтолошких ентитета, онда по аналогiji може да се очекује слична хијерархија међу боговима, где су појединачни богови, додуше, заиста недвосмислено мноштвени, али над собом имају Оца и Владара који *мора* бити један и јединствен. Овакав став није ништа револуционарно, он одражава генеалогско-сталешку пирамиду Олимпског пантеона, и налазимо га у мање-више неизмењеном облику у низу Платонових митова који се баве Зевсом или Кроном. Али ако, са друге стране, Идеја Добра није принцип који је искључиво надређен идејама, већ *целој сиварности* (а постоје јаке индиције да јесте), онда Добро излази и чистог домена идеја и постаје *теолошки* принцип који више није пасиван, непомичан, и самодовољан, већ очигледно остварује веома важну интеракцију са појавним светом и свемиром у целини, који омогућује и у метафизичком, и у епистемолошком смислу.⁴³

δ) Врховни богови, судбина, и космички принципи – у потрази за политеистичким Богом

Паралелно са овим постепеним утицајем учења о идејама на његово поимање бога, Платон развија све комплекснију филозофску митологију која заузима све значајније место унутар његове филозофије. Ова митологија је, како смо имали прилике да видимо,⁴⁴ веома пажљиво утемељена на хеленској политеистичкој традицији, али истовремено богата Платоновим поетским и филозофским реинтерпретацијама, од којих неке имају недвосмислено монотеистичке импликације. Ово је још једна тема у којој треба да се још једном осврнемо на већ истражене теме и места, и укажемо на оне елементе сада већ добро нам познате Платонове политеистичке религије који у себи садрже монотеистичку логику, и самим тим служе као парадигме на које ће се ослањати каснија, експлицитно монотеистичка места.

О чему је реч? У бројним Платоновим митовима, а пре свега у комплексним теолошким митовима у средњим и позним дијалозима, у оквирима политеистичког пантеона на више места затичемо јединствене принципе, и чак јединствена *божанства*, која притом нису плод случајности, нити су чисто језичке појаве без далекосежнијих теолошких и филозофских импликација. У скоро сваком значајнијем Платоновом миту можемо наићи на неког појединачног бога или божанство који је с разлогом истакнут у први план, и који је, поред тога што је јединствен, такође у својој јединствености *незамењив*. То јест, није реч просто о „неком“ или „било ком“ богу-у-једнини („богу-са-малим-δ“) који врши функцију

⁴³ Види горе поглавље XII, стр. 152-154 овог рада.

⁴⁴ Види горе поглавља XV-XVII, стр. 178-260 овог рада.

која изискује ангажовање једног од многих божанстава, реч је улогама и функцијама које *системски* припадају једном и јединственом богу.

Ове појаве „јединствених богова“ можемо разврстати у три категорије: у првој (1) су „врховни богови“, „господари и владари“ међу другим боговима (Зевс и Крон, у одређеним контекстима можда и Аполон, такође Хад); у другој се налазе (2) јединствена судбинска божанства као што су Ананка и Адрастија (евентуално и Правда, такође у смислу судбинског, усудског божанства), којима се повинују и сами богови, и које не подлежу смени божанских генерација; и најзад, у трећој категорији су (3) богови који отеловљују космолошке, физичке, или филозофске *принципе*, који у највећој мери подсећају на идеје, али се од њих разликују својом пасивношћу и делатношћу. Важно је нагласити да овде никако не може бити речи о било каквом систематском приступу или хијерархизацији политеистичке религије у циљу промовисања некаквих монистичких парадигми. Сваки од примера „осамљивања“, „појединичења“, или просто „избацивања у први план“ неког од традиционалних божанстава, обично у оквиру неког од Платонових митова, представља сингуларну појаву која је најчешће везана за унутрашњи контекст мита, и самим тим има поткрепљење у традицији. Још једном, у оваквим реинтерпретацијама традиционалних митолошких елемената нема ничег радикално новог, али оне унеколико добијају на тежини с обзиром на Платонову филозофску аргументацију са којом се често укрштају. У сваком од поменутих случајева монизам приказа божанства или божанске силе има своје изворе у унутрашњој симболици и контексту мита, али његовом последицом остаје својеврсно „короларно“ укрепљење пређутне монотеистичке парадигме, која паралелно почиње да искрсава на више места, као одјек све јаснијег монизма којим се интерпретирају идеје.

У случају прве (1) од три поменуте категорије, монизам приказа бога – у овом случају пре свега Зевса или Крона – произилази из политичке парадигме, односно из Платону веома блиског концепта *монархије*. Примамљивост монархије као облика управљања државом код Платона није саморазумљив став, већ такође произилази из учења о идејама, а филозоф не мора да чини нарочит напор да би појам *ἀρχή* у значењу принципа или идеје екстраполирао на *ἀρχή* у значењу *владавине*.⁴⁵ Баш као што би умножавање идеја као принципа устројства стварности унизило њихов онтолошки статус, тако и умножавање владалаца разводњава, компликује, и деградира устројство државе, и усложњава процес управљања њоме. Основни проблем са институцијом монархије – њена изразита блискост са тиранијом као недвосмислено најгорим друштвеним уређењем из

⁴⁵ О филозофском појму *ἀρχή* види позната места у А и Δ књизи Аристотелове *Метафизике* – Arist. *Metaph.* 983b6-8, 984a 1-16, 985b 23-26, односно 1012b34-1013a17. Коментатори често наводе да се филозофски појам *ἀρχή* помоћу кога обично тумачимо пресократску филозофију као *terminus technicus* појављује тек код Аристотела (cf. Бранко Павловић, *Пресократска филозофија*, *op. cit.*, стр. 14-15.), али се тиме игнорише његова вишевековна употреба у обичном грчком језику, где га затичемо већ у *Теоџонији* на месту где се говори о почецима (*sic!*) богова (Hes. *Th.* 114-115). За детаљнији увид у значењски дијапазон овог израза види речничку ставку *ἀρχή* у лексикону *ЛСЦ*. Такође, види горе поглавље II, стр. 24-28 овог рада.

Платонове перспективе⁴⁶ – произилази из непоузданости друштвених уређења, која нису у стању да обезбеде политичке процедуре које ће грађанима да гарантују да ће власт (ἀρχή) доћи у руке управо оном ко је најбољи међу њима, уместо оног ко је најпохлепнији, највластољубивији, и најбескрупулознији. Међутим, у заједници богова овај проблем немамо – као савршена бића, а поготово када се искључе антропоморфни аспекти људске психологије које им приписују проказани епски песници, богови знају ко је најбољи међу њима и спремно препуштају њему да њима влада и управља.

У Платоновом „ревидираном“ хеленском пантеону, дакле, нема демократије, нема чак ни аристократије у традиционалном смислу,⁴⁷ већ је принцип устројства Олимпа строго монархистички – врховни владар је један, и његова власт је неприкосновена. Завс и Крон не могу владати *истовремено*, они оличавају суштински различите системе владавине, и било какав облик „поделе власти“ међу овако схваћеним „врховним принципима“ (у смислу *principium*/ἀρχή и *princeps*/ἄρχων) не долази у обзир.⁴⁸ Њихова смена је, додуше, код Платона ослобођена драмских узлета из епске поезије, и више не подразумева конфликт нити међусобни рат, али се могућност „поделе врховне власти“ једноставно не разматра. Сличан „монархистички“ монизам у употреби појма бога можемо наћи на пар места где су појединачни чланови пантеона посматрају с обзиром на посебне домене којима су надређени, попут Аполона у *Одбрани Сократовеј* или *Фегону*,⁴⁹ односно Хада такође у *Фегону*.⁵⁰

Ако се вратимо на систематизацију са почетка овог одељка, у следећој групи богова (2) парадигма „јединственог врховног божанства“ унеколико се модификује: још једном имамо монистичке принципе који управљају осталим боговима, уз ту разлику што је реч о боговима који су толико деантропоморфизовани, да се

⁴⁶ Cf. *Resp.* 562-576c, за детаљно разматрање Платонове критике тираниде и тиранског човека види опсежну студију Чинције Аруце „Вук у граду: тиранија и тиранин у Платоновој *Држави*“, cf. Cinzia Arruzza, *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

⁴⁷ Насупрот увреженим схватањима „демократије“ и „аристократије“ у наше време, где први појам подразумева слободни избор представника који управљају државом у име грађана, а аристократија класу социјалне елите са наследним положајима, у Платонове време је демократија подразумевала да су сви грађани равноправни кандидати за обављање јавних дужности, па се на њих могу постављати *коцком*, док је аристократија подразумевала избор најкомпетентнијих представника за неку јавну функцију. На тај начин су у Атини вршиоци политичких дужности као што су притани и архонти бирани жребом, док су за професионалне послове војсковођа, благајника, или градских архитеката представници бирани у скупштини (cf. *Arist. Ath. Pol.* VIII, XXVI). Имајући у виду савршенство традиционалних богова и њихову специјализованост за различите сфере делатности, могли би се очекивати да ова облика „политичког“ устројства буду прихватљива у њиховим односима, али се Платон очигледно опредељује за монархистичку парадигму као „чистију“.

⁴⁸ Cf. *Plt.* 269c-274d, *Gorg.* 524b-527a, *Leg.* 713a-714b.

⁴⁹ *Phd.* 59c-62c. Видели смо горе како Платон у *Одбрани Сократовеј* користи израз ὁ θεός како би реферирао на Аполона, али нам нешто касније делује као да говори о неодређеном „богу уопште“. Овог „бога уопште“ можемо и даље схватити као Аполона, али сада не просто као „једног од богова“, већ као „господара и судије људи“, који њима директно управља преко пророчишта у Делфима, и који по низу питања представља врховни религијски ауторитет.

⁵⁰ У ову парадигму се нарочито лепо уклапа онај цитат из *Фегона*, где Платон тврди са након смрти идемо „доброме и мудроме Богу, ако Бог да“ (παρὰ τὸν ἀγαθὸν καὶ φρόνιμον θεόν, οἷ, ἄν θεὸς θέλη, *Phd.* 80d), при чему и ово φρόνιμον θεόν можемо такође схватити у јачем смислу „Бога“, уколико Хада узмемо у смислу апсолутног владара Подземног света. Cf. *Phd.* 80c-81a.

поставља питање да ли се уопште могу сматрати боговима у традиционалном смислу. Такође, за разлику од Зевса или Крона, чија владавина може бити смењена или реформисана, ови „космички принципи“ (ἀρχαί) у већој мери подсећају на Платонове идеје, будући да су вечни, непромењиви, неподложни изменама, и да им се богови у једнакој мери покоравају без обзира на властите смене генерација. Овде се одмах присећамо богиње Адрастије из *Федра*, чији „устав“ (θεσμός τε Αδραστείας) неумољиво управља миграцијама душа између видљивог и невидљивог света, и коме се покоравају сами богови,⁵¹ затим „осовине Нужности“ (ἀνάγκης ἄτρακτον) која у Миту о Еру диктира не само окретање целог свемира, већ истовремено, преко својих ћерки Суђаја руководи и кажњавањем и награђивањем смртника,⁵² или помало неодређеног појма Правде (Δίκη) помоћу које се суди људским душама у *Федру*.⁵³

Као што смо видели, онтолошки статус ових божанстава је отворен – она свакако нису идеје, али нису ни субјективфикована, нити антропоморфизована на начин на који је то случај са другим божанствима у Платоновим митовима. Нужност у Миту о Еру толико подсећа на слепи принцип природе, да су модерни приређивачи Платонових дијалога одлучили да ἀνάγκη пишу малим словом, иако нешто касније недвосмислено персонификоване богиње Суђаје (Μοῖραι) пишу великим словом, наглашавајући да су у питању „ћерке Нужности“ (θυγατέρας τῆς ἀνάγκης), где је „нужност“ још једном деперсонификована и детеологизована.⁵⁴ Са друге стране, нема никакве сумње да овако схваћена Нужност није никаква „појавност“, већ да је несумњиво треба схватити не само као део невидљивог, божанског света, него као његову физичку окосницу.⁵⁵ У складу са парадигмом коју смо упознали у *Тимају*, ова Нужност је, дакле, истовремено и божанство (мајка Суђајā), и математички објекат (оса Свемира), и универзалија (принцип нужности и неумитности), што јој даје нарочито место унутар божанске онтологије Мита о Еру. У том контексту, није ни најмање свеједно што је овај теолошко-метафизички принцип *јегинсџивен*, и што се на њему темеље многобројна „вретена“ других небеских сфера, као и појединачне судбине смртника. Овако схваћено божанство по природи ствари заузима надређен положај у односу на друга божанства која се, према Платоновом сопственом признању на више места, у потпуности повинују неминовности овог судбинског окретања. Било би веома натегнуто, и духу хеленске религије страно, извлачити из овог повлашћеног положаја Нужности некакве монотеистичке импликације, будући да Платонове савременици у овој хијерархији међу боговима

⁵¹ *Phdr.* 248c2. Види горе поглавље XV, стр. 210-211 овог рада.

⁵² *Resp.* 616c-617b. Види горе поглавље XV, стр. 217-222 овог рада.

⁵³ *Phdr.* 249a4-b1. Види горе поглавље XV, стр. 210; cf. *Lg.* 904e-905b. Види горе напомену 50 на стр. 239 овог рада.

⁵⁴ *Resp.* 617b3-c4. Види горе напомену 73 на стр. 219-220 овог рада.

⁵⁵ Овде још једном на занимљив начин у први план долази „посредничка улога“ богова између видљивог и невидљивог света, будући да је оса око које се окреће (појавни, *sic!*) космос без сумње математички предмет који самим тим има савршену, божанску природу, онако како је Платон слика на више места. Истовремено, тај математички ентитет који носи име једног старог хеленског божанства је истовремено *овосџран* на начин на који идеје то никада не могу бити. Дакле, још једном имамо ревизију улоге божанства у контексту Платонове метафизике, која представља парадигму за ново разумевање божанског уопште које ће се веома брзо појавити у Платоновој филозофији. Види горе поглавље XV, стр. 216-222 овог рада.

свакако не би видели ништа необично, нити невиђено.⁵⁶ Али без обзира на то – овако онтологизована, и чак математизована божанства представљају једну филозофску перспективу на божанство која ће се у каснијим Платоновим делима полако преточити у једно ново поимање божанства, схваћеног, између осталог, и као јединственог Бога.

Дошли смо, најзад, до треће (3) врсте „монистичке употребе“ богова из политеистичког пантеона код Платона. У питању је примена монистичке парадигме на традиционална божанства у смислу који је још на корак ближе појму идеје. Ако смо у претходној групи примера имали богове као „универзалије“, овде су скоро стопљени са Платоновим зрелим појмом идеје, коју на моменте као да мењају, или динамизују. Примера ове употребе је врло мало, али они су нарочито занимљиви. Парадигму коју тражимо наћи ћемо у познатим пасажима из *Федона*, где се успоставља аналогија између идеја и појма божанског. Када Платон каже „оном што је божанско, и бесмртно, и умно, и једнообразно, и неразложиво, и увек онакво какво јесте, најсличнија је душа“ (τῷ μὲν θεῷ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῷ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῷ ὁμοιότατον εἶναι ψυχῇ),⁵⁷ он имплицира да овај скуп епитета треба да важи за све оно што ћемо назвати „бесмртним“ (ἀθάνατον), укључујући ту душе и богове. Затим, пред сам крај дијалога, он проглашава да се „сви морају сложити да су Бог, идеја живота, и све томе слично, бесмртни и не могу бити разорени“ (ὁ δὲ γε θεὸς οἶμαι... καὶ αὐτὸ τὸ τῆς ζωῆς εἶδος καὶ εἴ τι ἄλλο, ἀθάνατόν ἐστιν παρὰ πάντων ἂν ὁμολογηθεῖη μηδέποτε ἀπόλλυσθαι).⁵⁸

Платонова аргументација на овим местима је потпуно јасна, и ми смо се њима детаљно бавили раније.⁵⁹ Као што смо тада видели, с правом се поставља питање да ли се ова аргументација, очигледно прилагођена Платоновом зрелом учењу о идејама, може тако лако екстраполирати на богове. Као што идејама не можемо приписати душу, нити „вољу“, тако ни аргументацију теорије идеја не можемо екстраполирати на традиционални пантеон без крупних последица по наше поимање бога. Са једне стране, то ће нас одвести све „монотеистичкијим“ учењима у његовим каснијим дијалозима, али са друге, већ овде можемо приметити једну аномалну појаву која се уклапа у овај образац.

Реч је, наиме, о традиционалним боговима који се стављају у монистичку матрицу због *јединствености функције* коју обављају унутар пантеона, односно свемира. Утолико што је већина традиционалних божанстава *специјализована* да управља једним аспектом стварности и контролише неку конкретну природну или друштвену стихију, на њих се примењује монистичка аргументација веома налик

⁵⁶ Грци би у корену ове јединствености Нужности пре видели њену *специјализацију* за обављање конкретне улоге у свемиру, него некакву хијерархијску надређеност другим боговима. Ово је уобичајена појава, и видели смо је већ код Платона на више места – било које божанство може се посматрати као „један из мноштва“ с обзиром на заједничке особине које богови деле међу собом, али када се разматра с обзиром на специфичну функцију коју обавља у оквиру пантеона, у говору се природно намеће једнина.

⁵⁷ *Phd.* 80a5-b4.

⁵⁸ *Phd.* 106d3-5.

⁵⁹ Види горе поглавље XII, стр. 148-149 овог рада.

на наведену горе. Јер заиста нема логике да у пантеону постоје „два бога рата“, или „два бога мртвих“, већ се на њихове домене са лакоћом преноси већ добро позната аргументација у прилог јединствености појединачних идеја. Резултат је идентичан „монизам у оквиру плурализма“ који имамо и унутар учења о идејама – појединачни бог, додуше, отеловљује „један од многих“ принципа устројства свемира, али је зато *унуџар свої домена* (ἀρχή) он јединствен, неприкосновен, и властан (ἄρχων). Овакво схватање богова је веома блиско Платоновој филозофији и лако се уклапа у његову аргументацију, али, нажалост, имамо врло мало примера у његовим дијалозима који овакву једну интерпретацију бога поткрепљују. Без сумње, ми можемо под њу подвести више места која смо већ помињали – оно о Аполону као владоцу људи и покровитељу политике, оно о Хаду као владоцу подземног света, па чак и оно о Нужности као божанству које управља окретањем свемира – али то би већ у значајној мери напустило оригиналну Платонову аргументацију, и одвело нас у свет филозофске спекулације.

Посџоји, међуџим, један изузетџак. Једно божанство је код Платона очигледно истовремено интегрисано у хијерархију традиционалног пантеона и крајње функционално у оквиру Платоновог метафизичког устројства стварности, а да притом задржава управо наведени ореол „јединствености“ у смислу нарочите „онтолошке специјализације“. Реч је, наравно, о *Еросу*, који је очигледно део политеистичке свите позајмљене из традиције, али истовремено представља отеловљење *јединствености* метафизичког принципа који захвата и смртнике, и богове, и то у мноштву онтолошки различитих и разноликих ситуација. Већ смо имали прилике да видимо да ова онтолошка улога коју Ерос игра у митологији *Федра* и *Гозде* није нимало наивна, и да је Платоново позивање управо на Ероса више од пуке „слабости према традицији“ – овај бог представља основног мотиватора и богова и људи да теже *досџизању* моралног савршенства, уместо његовог пуког *џоимања*.⁶⁰ Овде свакако вреди приметити да се у управљању овим важним аспектом појавне стварности Платон определио управо за „старије“, космичко божанство Ероса, уместо за „млађу“ олимпску богињу Афродиту. Притом би Платон са лакоћом могао „плурализовати овај принцип“ на начин на који је то учинио са *Нужношћу*, *Усудом*, *Суђајама*, и *Правдом* на више места у својој филозофији, али он то очигледно не намерава да учини, руководећи се, по свој прилици, управо својом аргументацијом у прилог јединствености идеја.

Оно што нам све ове различите врсте „монистичких наратива о плуралистичким боговима“ дају, јесте један нов поглед на богове, који представља први искорак у смеру нечега што ће код Платона постати већ отворено *моноџеистички* ставови. Оно што смо у овим примерима добили јесте својеврсан „политеистички Бог“, принцип божанства које од нас захтева да га „пишемо великим словом“, али које и даље постоји у оквирима традиционалне политеистичке митологије. Реч је о легитимним члановима традиционалног пантеона који се по достојанству и функцији (била она „политичка“, „космолошка“, или у ширем смислу

⁶⁰ Види горе поглавље XIV, стр. 192-200 овог рада.

„метафизичка“) по природи ствари уздижу изнад својих божанских „колега“ и почињу да личе на монотеистичке принципе.

ε) Монотеистички одговори на политеистичка питања

Упознали смо се, дакле, са више различитих инстанци и интерпретација Платоновог „политеистичког монизма“, и видели различите типове случајева у којим филозоф говори о различитим варијантама бога-у-једнини (односно „Бога“) у контексту традиционалне хеленске религије. Заједничко за све ове различите манипулације традицијом и њене (мање или више суптилне) реинтерпретације јесте да они увек представљају неку врсту „одговора на проблем“, било да је у питању банална језичка реконтекстуализација која „богове“ претвара у „бога“, или да су у питању значењем бременитије реинтерпретације појединачних традиционалних божанстава и њиховог места у пантеону и религијским праксама. У овим играма речи многоструки хеленски богови за Платона увек представљају „затечено стање“, метафизику преузету из обичаја, поезије и култа, која се може коментарисати и реформисати, али која је у основи *наслеђена* од старих и проверених свехеленских ауторитета, попут Хомера и Хесиода.

Наспрам тога, чак и у овим рудиментарним случајевима примене филозофског монизма на традиционални пантеон, монотеистички ставови код Платона увек представљају *филозофске закључке*, последице филозофског истраживања и разматрања, што им у филозофском смислу даје већу тежину. Самим тим, што је нека теолошка расправа код Платона даље од митолошког наратива, а дубље интегрисана у дијалектички процес, то су веће шансе да ће њене религијске слике одступати од традиционалних парадигми, између осталог у смеру филозофског монотеизма. Што Платон питању богова приступа „озбиљније“, то осећа већу потребу да говори, ако не о општем и универзалном „Богу“, онда бар о неком нарочито узвишеном и достојанством „једном од богова“.

Истовремено, ова чињеница даје тежину Платоновом упорном *одбијању да одбаци њтрадиционалну религију*. Иако га његова властита филозофска аргументација непрекидно одвлачи у смеру радикалне реформе религије (која на моменте испливава на површину, поготово када је филозоф нарочито критичан према миметичком песништву), уместо да „истисне старе богове из света“ и изгради потпуно нови домен за једно ново, филозофски утемељено божанство, чиме би на најједноставнији начин могао да „спасе углед и достојанство Бога“ у свом етички дезоријентисаном друштву, Платон остаје тврди традиционалиста, и уместо тога прилагођава своју филозофску аргументацију да би у њу могао интегрисати наслеђено религијско предање.

И без обзира на то што смо досад видели да Платон проналази мноштво филозофских аргумената у прилог задржавања традиционалних богова у својој онтолошко-космолошкој матрици, не треба бежати од могућности да су Платонове разлози за тврдоглаво задржавање чак и изразито барокних елемената хеленске религијске митологије – *религијске њприроде*. Ми смо се са већином Платонових „монотеистичких учења“ већ на неком нивоу сусрели, и могли смо да видимо да је увек и без изузетка реч о *филозофским учењима* која представљају саставни део

његовог *теоријског* *промишљања* целине стварности. Велико је питање да ли би било која од ових Платонових варијанти „монистичког Бога“ могла бити предмет било какве религије и религијског култа. Оно што је сигурно, јесте да им Платон такву намену не предвиђа, по питању култа и религијских пракси придржавајући се без изузетка, што званичне атинске и панхеленске религије, што орфичких религијских учења којима је очигледно припадао.

Оно што, међутим, можемо лако видети у овим раним и средњим дијалозима који не тематизују експлицитно питање броја богова, али који очигледно баратају са одређеним односом према овом питању, јесте да Платон на овим местима нема никаква експлицитна монотеистичка учења, али *ошвара* *ишњања* која ће касније послужити као повод да се таква учења развију. Та питања се пре свега тичу све очигледнијег несагласја између Платоновог лежерног усвајања традиционалних религијских слика и представа, и његове „озбиљне“ филозофске аргументације. Ово „искакање из такта“ његове религије у односу на његову филозофију Платон скоро никада не заштрава до мере у којој можемо говорити о правом појмовном конфликту. Уместо тога, он постепено развија појмовни и аргументативни апарат како би на ова „озбиљна питања“ био у стању да пружи у једнакој мери „озбиљне одговоре“. А ово „озбиљавање наратива“ о божанству ће га веома брзо довести на позиције филозофског монотеизма. Овим ћемо се бавити у наредним поглављима овог истраживања.

XIX. Монотеизам као „озбиљна“ теологија – Платоново XIII писмо

α) Интерна шифра или кључ за разумевање Платоновог односа према божанском?

Са садржајем Платоновог XIII писма смо већ смо имали прилике да се упознамо у уводним разматрањима,¹ али овде ћемо га се подсетити нешто детаљније. Као што је речено, XIII писмо не спада у писма која имају нарочит филозофски значај, осим као сведочанство о односима различитих филозофских школа и њихових ученика и Платоново време. Платон, наиме на почетку писма препоручује Дионисију и њиховом заједничком пријатељу – италијанском државнику и питагорејцу Архити – младог филозофа Хеликона, кога представља као Еудоксовог ученика, након чега у пар реченица преноси новости о раду неколико филозофских школа са којима је у контакту.² Након тога, Платон извештава Дионисија о низу заједничких послова који се углавном тичу трошења Дионисијевог новца у Атини. Једини детаљ који донекле привлачи пажњу из перспективе нашег истраживања јесте извештај о куповини и планираној испоруци двају статуа вајара Леохареса, од којих је једна рађена по наруџби за Дионисија и представља бога Аполона.³ Остатак писма је крајње незанимљив, уз важан изузетак следећег пасуса:

¹ Види горе поглавље IV, стр. 47-48.

² *Ер. XIII* 360a-e.

³ *Ер. XIII* 361a-b.

περὶ δὲ δὴ τοῦ συμβόλου τοῦ περὶ τὰς ἐπιστολάς, ὅσας τε ἂν ἐπιστέλλω σπουδῆ καὶ ὅσας ἂν μή, οἷμαι μὲν σε μεμνησθαι, ὁμῶς δ' ἐννόει καὶ πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν: πολλοὶ γὰρ οἱ κελεύοντες γράφειν, οὓς οὐ ῥάδιον φανερώς διωθεῖσθαι. τῆς μὲν γὰρ σπουδαίας ἐπιστολῆς θεὸς ἄρχει, θεοὶ δὲ τῆς ἥττων.

У вези знака шoтa која су од мојих њисама оздильна, а која не, ѓреѡиосѡављам да ѡа ѡамѡиш, али свеједно знај и увек имај на уму: мноѡи ме зову да ѡишем, и није ми увек лако оѡворено одѡиѡи. Оздильна су, наиме, она ѡисма на чијем ѡочейку сѡоји „Боѡ“, мање оздильна [она ѡде сѡоје] „ѡоѡви“.⁴

Помен „знака“, односно „рабоша“ (σύμβολον) није ништа нарочито неуобичајено у Платоновим писмима. Будући да су ова писма пролазила кроз много руку, филозоф је имао „шифре“, односно „знаке распознавања“, најчешће у облику неких ненаметљивих и свакодневних фраза, на основу којих је читалац могао да потврди аутентичност текста који чита. На почетку XIII писма Платон одмах помиње неколико таквих „знакова“, од којих је један специфичан поздрав (εὖ πράττειν уместо уобичајеног χαίρειν, што реферира на Платоново III писмо),⁵ док су остали садржани у кратком подсећању на један заједнички сусрет. У том смислу нема ничег необичног што Платон овде помиње још једну такву „шифру“ која може да се примени на његова друга писма. Оно што је, међутим, веома занимљиво, јесте питање на шта се конкретно та шифра односи, и зашто се Платон определио баш за мотив дистинкције између Бога и богова.

Пре свега, овде се треба дотаћи питања у коликој мери можемо говорити о аутентичности Платоновог XIII писма и у коликој мери га можемо сматрати за релевантно сведочанство о његовој филозофији. Ово питање представља тему динамичне и још увек отворене расправе међу филозофима и класичарима која траје већ два века. Тренутни резултат те расправе јесте да су свих тринаест писама до сада на неком нивоу и са различитим степенима сагласности академске заједнице оспорена као апокрифна,⁶ али истовремено не треба заборавити да су све до XIX века та писма универзално сматрана за аутентична, и третирана као део Платонове филозофске заоставштине. Један од најфилозофскијих одговора на ову дилему дао је Џон Барнет, који је сматрао да се коначан одговор на ове дилеме не може дати, али да то у крајњој линији *није ни биѡно* – таква каква су, *Писма* су кудикамо аутентичније сведочанство о Платоновом времену и делатности од митологизованих и панегиричних биографија које су састављали његови ученици и каснији чланови његове Академије. Речима самог Барнета:

Ако су, дакле, Писма фалсификаѡи, она су у најмању руку рад ѡрезвеноѡ и добро информисаноѡ ауѡора, чија уѡоѡреѡа јонско-аѡичкоѡ дијалекѡа доказује

⁴ *Ep. XIII* 363b.

⁵ *Ep. XIII* 360a1. Платон овде има на уму кратку расправу са почетка III писма о томе зашто је поздрав „добро чини“ (εὖ πράττειν) примеренији од традиционалног поздрава „радуј се“ (χαίρειν). *V. Ep. III* 315a1. Ова расправа, са друге стране, веома подсећа на расправу из дијалога *Хармид*, где Платон објашњава како је светилишту у Делфима, уместо χαίρειν, примерен поздрав „буди разборит“ (σωφρονεῖν). Cf. *Charm.* 164d-e.

⁶ Cf. George Boas, “Fact and Legend in the Biography of Plato”, *The Philosophical Review* 57 (5), 1949, стр. 439-457 и Terence Henry Irwin, “Plato: the Intellectual Background”, in Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, стр. 51-89.

да је био Платонов савременик. Педесет година касније било би немогуће пронаћи икога ко језиком бариша као што је он ради. Чак се и најшарији и најсвеснији међу сирним дијалозима одају на сваком кораку. Можемо, штавише, ићи толико далеко да тврдимо да је хисторијски фалсификатор Писама била особа скоро ненадмашне књижевничке вештине, иначе не би могао да репродукује толико сићних особености које су карактерисале Платонов стил управо у време за које се сматра да му Писма припадају, уз шаман толико нијанси разлике, колико бисмо моли очекивања у писмима, насрам сложенијих књижевних радова. Лично сматрам да су сва писма која имају икаквој значаја Платонова, и као таква ћу их и користићу.⁷

Сам Барнет додаје да је I писмо очигледно писао неко други, као и да аутор, који је такође очигледно живео у IV веку п.н.е., уопште није ни покушавао да се издаје за Платона.⁸ Даље вреди још само додати да је у расправама које су разапете између ставова „сва писма су аутентична“ и „ниједно није аутентично“, XIII писмо остаје негде у средини када је су у питању оцене Платоновог ауторства, будући да не спада ни међу најчешће оспоравана, ни у најнеспорнија међу писмима.⁹ Што се нас овде тиче, за нас је сасвим довољно да Писма очигледно кореспондирају са Платоновом филозофском мишљу, и да су миленијумима сматрана за аутентичне изразе његове филозофије. У том смислу, ако и „тајна шифра“ у преписци са Дионисијем представља измишљотину неког Платоновог савременика, онда је реч о измишљотини која веома верно одражава Платонов однос према теми, а ако смо ишта до сада научили од Платона, то је да не треба да одбацујемо истину само зато што нам не долази из сасвим поузданог извора.¹⁰ Уосталом, сам Платон је направио каријеру измишљајући приче о својим савременицима, тако да би нам сигурно опростио ако му припишемо неке речи које није сам написао, поготово ако заиста изражавају његов став.

β) Да ли се „шифра“ из XIII писма примењује у II и III писму?

Након што смо решили да прихватимо XIII писмо као аутентичан одјек Платоновог схватања божанског, остаје да установимо како горе наведени „рабош“ треба да разумемо. Најбезбеднија интерпретација била би она која би дистинкцију бог/богови третирао као ништа више од шифре која указује да је Платоново писмо „само за Дионисијеве уши“ и да не би требало да га читају и други чланови његовог двора. Ми смо већ видели да код Платона постоји мноштво филозофски потпуно неутралних фраза, попут изрека, заклинања, и узречица, где се појмови „бог“ и „богови“ могу потпуно равноправно користити. Лако је замисливо да је наведени пасус из XIII писма скретао пажњу Дионисију да обрати пажњу на ове безазлене изразе, како би знао какву му је врсту списа Платон послао. Наспрам тога, смелија интерпретација би придев „озбиљна“ (σπουδαία) схватила као да се односи према озбиљнијим и езотеричнијим Платоновим учењима, док фраза „мање битна“

⁷ John Burnet, *Greek Philosophy. Part 1: Thales to Plato*, Macmillan And Co., London, 1920, стр. 205-206, превод Н. Т.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. Platon, *Lettres*, traduction inédite, introduction, notices et notes par Luc Brisson, Flammarion, Paris, 2004, стр. 70.

¹⁰ Види горе о „храсту из Додоне“ у поглављу I, стр. 20-21 овог рада.

(ἤττον) указује на учења намењена широј публици која није дубље зашла у Платонову филозофију. Будући да многа сачувана Платонова писма у себи садрже филозофска учења, лако је замисливо да су у њима могла да се нађу, како нека од Платонових учења о боговима, тако и учења о јединственом богу, будући да оба очигледно и истовремено постоје у Платоновом филозофском корпусу. У таквом случају, „шифра“ би значила да учења о јединственом богу (тј. „Богу“) треба схваћати озбиљно, а учења о мноштвеним боговима као неозбиљнија, односно као алегорије и симболе.

Наравно, у оба случаја са ђавимо нагађањем, будући да немамо увид у већи број писама Дионисију у којима би ова „шифра“ евентуално била примењена. Поред XIII писма, Дионисију су упућена још писма I-III, од тога I писмо мање-више сви одбацују као неаутентично,¹¹ а у II и III писму нема ширих уплива у филозофију налик на изразито филозофично VII писмо.¹² Додуше, то што ова писма нису филозофски списи не значи да у њима нема филозофских садржаја. И не само то, приликом излагања ових филозофских садржаја Платон не само да наглашава њихов езотерични и непопуларни карактер, него, истовремено, помиње ђога *искључиво* у *једнини*. У II писму налази се само један помен икаквих ђогова – фраза „уз ђожју дозволу“ (σὺν θεῷ εἰπεῖν¹³), где се Платон нада да ће „Бог тако велити“ (што је дословни превод ове фразе) да он и Дионисије изгледе своје неспоразуме. Након кратког разматрања њихових међусобних односа и неспоразума, и Дионисијевог интересовања за филозофију, писмо долази до филозофски најзанимљивијег дела. Платон, наиме, напомиње да Дионисије није „довољно упознат“ (οὐχ ἱκανῶς ἀποδεδειχθαί) са „природом Првог“ (περὶ τῆς τοῦ πρώτου φύσεως), и прихвата се њеног кратког излагања, али „загонетно“ (δι’ ἀνιγμῶν), да га „неко непосвећен не би спознао“ (ὁ ἀναγνούς μὴ γνῶ) у случају да таблица са писмом падне у погрешне руке.¹⁴ Ово „загонетно учење“ гласи овако:

ᾧδε γὰρ ἔχει. περὶ τὸν πάντων βασιλέα πάντ’ ἐστὶ καὶ ἐκείνου ἔνεκα πάντα, καὶ ἐκείνο αἴτιον ἀπάντων τῶν καλῶν: δεύτερον δὲ πέρι τὰ δεύτερα, καὶ τρίτον πέρι τὰ τρίτα. ἢ οὖν ἀνθρωπίνη ψυχὴ περὶ αὐτὰ ὀρέγεται μαθεῖν ποῖ ἄττα ἐστίν, βλέπουσα εἰς τὰ αὐτῆς συγγενῆ, ᾧν οὐδὲν ἱκανῶς ἔχει. τοῦ δὲ βασιλέως πέρι καὶ

¹¹ Као најспорнији елемент у кратком I писму обично се наводи Платонова наводна тврдња да је у Сиракузи у Дионисијевој одсуству сам владао као „самодржац“ (αὐτοκράτωρ, *Ep. I*, 309b2). Барнет сматра да се писмо нашло на списку грешком, и да је аутор неки други Дионисијево сарадник који није нити Платон, нити Дион (који га је на крају свргао), нити уопште покушава да се изда за неког од њих двојице. Cf. John Burnet, *op. cit.*, стр. 206.

¹² Оба писма се у највећој мери тичу клевета на рачун Платона везано за његов утицај на Дионисија – у II Платон негира гласине да је у Атини роварио против Дионисијевих интереса, а у III он негира клевете да су његови савети довели до Дионисијевих злоупотреба тиранске моћи и спречили претварање Сиракузе из тираније у монархију. Притом је II писмо најпознатије по чувеној тврдњи да „не постоји ниједан Платонов спис нити ће постојати, ово што постоји су само речи Сократа који је учињен млађим и лепшим“ (οὐδ’ ἔστιν σύγγραμμα Πλάτωνος οὐδὲν οὐδ’ ἔσται, τὰ δὲ νῦν λεγόμενα Σωκράτους ἐστὶν καλοῦ καὶ νέου γεγονότος, *Ep. II*, 314c2-4), док на почетку III писма наилазимо на већ поменути расправу о непримерености поздрава „радуј се“ (χαίρειν) – види горе напомену 5 на стр. 277 овог рада.

¹³ *Ep. II*, 311d5-6. Вреди поменути да нешто касније (313b4) наилазимо на неутралну фразу „ђожанским усудом“ (θεῖα μοῖρα), која се не може ставити у контекст „шифре“ из XIII писма, па нам овде није занимљива.

¹⁴ *Ep. II*, 312d4-e1.

ὧν εἶπον, οὐδέν ἐστὶν τοιοῦτον—τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἢ ψυχὴ φησιν— ἀλλὰ ποῖόν τι μὴν; τοῦτ' ἐστίν, ὧ παῖ Διονυσίου καὶ Δωρίδος, τὸ ἐρώτημα ὃ πάντων αἰτίον ἐστὶν κακῶν, μᾶλλον δὲ ἢ περὶ τούτου ὡδὶς ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγιγνομένη, ἣν εἰ μὴ τις ἐξαιρεθῆσεται, τῆς ἀληθείας ὄντως οὐ μὴ ποτε τύχη.

Овако с̄иоје с̄ивари: од Краља Свеѿа све јес̄ие и њеѿа ради јес̄ие, и он је узрок свеѿа ш̄ио је леѿо; све ш̄ио је груѿо је од Друѿоѿа, и све ш̄ио је ш̄ређе је од Тређеѿа. Ово људска душа ш̄ежи да с̄иозна, заїледајући се у оно ш̄ио јој је сродно, али ш̄ио никада није ѿш̄иуно. Али оно ш̄ио је од Краља и од оноѿа о чему сам ѿворио ниш̄иа није ш̄акво – и за ш̄о онда душа ѿиш̄а: „какво је онда ово?“ А ово ѿиш̄ање, о сине Дионисија и Дориде, јес̄ие узрок свих невоља, или ѿре дол који оно изазива у души, и ако ѿа се не издрави, неће јој никада ѿриѿас̄и ѿрава ис̄иина.¹⁵

Након овог кратког излагања, писмо се враћа у воде реминисценција и асоцијација на пређашње разговоре у циљу уређивања односа са Дионисијем који, у том тренутку, очигледно нису најбољи. Једино што је још филозофски занимљиво, и можда повезано са XIII писмом, јесте упозорење Дионисију да Платонова езотерична учења не износи пред „непросвећене људе“ (εἰς ἀνθρώπους ἀπαιδέτους), будући да „за мноштво нема ничега смешнијег од тога“ (οὐκ ἔστιν τούτων πρὸς τοὺς πολλοὺς καταγελαστότερα ἀκούσματα), баш као што „за просвећене нема ничега чудеснијег и надахнутијег“ (οὐδ' αὖ πρὸς τοὺς εὐφυεῖς θαυμαστότερα τε καὶ ἐνθουσιαστικώτερα).¹⁶

Другим речима, у II писму наилазимо и на помињање бога у јединици, и на конспиративни однос према „правој истини“ која је „надахњујућа за одабране, а смешна за мноштво“, а наилазимо и на криптично изложено учење о „природи оног што је Прво“ које, додуше, јесте веома магловито, али које веома подсећа на неке од теолошких места у Платоновим дијалозима, и то управо на она која имају монистички, односно монотеистички предзнак. Било да под „Краљем Свега“ (τῶν πάντων βασιλεύς) схватимо еманирајуће Добро из *Државе* или неку варијанту Вечно Живог Бића или Демијурга из каснијих дијалога, не може се спорити да цитирани пасус заиста делује као да реферира на „озбиљна“ (σπουδαία) Платонова учења. У том случају, јединствени Бог не би био само „шифра“, већ би истовремено био филозофска теза чије присуство у тексту представља знак да је реч о неком од Платонових езотеричнијих учења. Ако је то истина, онда „рабош“ у II писму уопште није фраза σὺν θεῷ εἰπεῖν, већ управо то што се у њему говори јединственом Краљу који је узрок свих ствари.¹⁷

¹⁵ *Ер. II*, 312e1-313a5.

¹⁶ *Ер. II*, 314a1-4.

¹⁷ Овде није згорег приметити да се поред позивања на „помоћ (јединственог) бога“ у писмо такође помињу и традиционална хеленска божанства – Прометеј и Зевс (311b2) – које Платон помиње као једну од раних парадигми односа моћи и мудрости у хеленској митологији. Додуше, и овде можемо пратити утврђени образац – „озбиљност“ Платоновог излагања се очигледно повећава када се приближава излагању своје „праве истине“, док у другим деловима писма на моменте поприма чак ироничан тон.

Ситуација са Платоновим III писмом је обрнута. У њему се, додуше, на више места помиње бог у једнини,¹⁸ али је у сваком од ових случајева јасно да Платон говори о „једном од богова“, односно неком од множине традиционално схваћених божанских бића. Једини филозофски део писма представља кратка расправа о поздраву „радуј се“ (χαίρειν) и његовим етичким импликацијама. У том контексту, можемо рећи да се III писмо или никако не односи према „шифри“ из XIII писма, или потпада под случај „неозбиљних“ писама која може читати шири публика. Будући да највећи део пажње у овом писму Платон посвећује оповргавању клевета о његовом личном политичком ангажману у Сиракузи, веома је вероватно да би њему чак и одговарало да што већи број људи писмо прочита. То може бити један од разлога због чега у њему нема релевантних филозофских учења.

Рећи да II и III писмо поткрепљују интерпретацију по којој XIII писмо проглашава монотеистичке ставове за Платонову „озбиљну“ филозофију, а политеистичке ставове за „неозбиљну“ свакако би било веома натегнуто, али се зато без зазирања може рећи да они такву могућност *доушљају*. А много важније од тога јесте да такву могућност допуштају управо *најозбиљнија* теолошка промишљања у Платоновим зрелим и позним дијалозима. Да ли је та чињеница у наведеном пасусу у XIII писму изречена експлицитно, или је само послужила као шифра у комуникацији која нема непосредно филозофско значење, за нас овде нема нарочитог значаја. Оно што је битно јесте да фраза из XIII писма – τῆς μὲν ὑὰρ σπουδαίας ἐπιστολῆς θεὸς ἄρχει, θεοὶ δὲ τῆς ἥττων – недвосмислено ставља монотеизам у контекст „озбиљне“, а политеизам у контекст „неозбиљне филозофије“, дајући монотеизму као филозофском становишту нарочито достојанство и значај.

γ) О Платоновом употреби придева σπουδαῖος у теолошком контексту

Након што смо установили да је узгредна дистинкција између Бога и богова у XIII писму релевантна за наше истраживање, вреди мало детаљније погледати шта тачно значи израз σπουδαῖος, којим су ова два различита контекста Платонове филозофије одвојена један од другог. Придев σπουδαῖος („озбиљан“, „вредан“, „важан“, „ваљан“, „квалитетан“, „ванредан“, али такође „усрдан“, „ревностан“, „жарки“, „хитар“¹⁹) и именица σπουδή („усрдност“, „жар“, „озбиљност“, „ревност“, „уважавање“, такође „хитрост“²⁰) не само да се често срећу код Платона, него се код њега налазе чак у парадигматским употребама које се стандардно наводе као речнички примери.²¹ Ако се по страни остави „хитрост“ и „брзина“ као основно значење ове речи у грчком језику (али не и код Платона), добијамо низ занимљивих примера у којим се ови изрази користе у контексту рангирања

¹⁸ Cf. Ep. III, 315b3-4, 315c1-2, и 316d2.

¹⁹ Види речничку ставку σπουδαῖος у лексикону ЛСЦ, као и у Игорь Х. Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь*, сост. И. Х. Дворецкий; под ред. чл.-кор. Акад. наук СССР проф. С. И. Соболевского; с прил. грамматики, сост. С. И. Соболевским, ГИС, Москва, 1958., дигитализовано издање на страници Gurin.Tomsknet.ru/AlphaOnline, приступљено у августу 2022. год.

²⁰ Види речничку ставку σπουδή у лексикону ЛСЦ, као и у Игорь Х. Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь*, op. cit.

²¹ Овде треба поменути и да се из истог корена формира глагол σπουδάζω, којим се захвата исти распон значења – „бити заузет“, „бити усрдан“, „озбиљно се односити према нечему“ и сл. Види речничке ставке за σπουδαῖος, σπουδή, и σπουδάζω у лексикону ЛСЦ.

озбиљности, вредности, односно важности различитих појмова и аргумената у Платоновим дијалозима, док на одређеним местима имају чак и ужи контекст религијског жара, усрдности, и ревности.

У *Еуθιδему* тако Сократ прекорева Клинију што се „подсмева озбиљним и лепим стварима“ (τί γελᾷς, ὦ Κλεινία, ἐπὶ σπουδαίοις οὕτω πράγμασιν καὶ καλοῖς;),²² у *Законима* описује различите врсте плеса (ὄρχησις), наглашавајући да се две врсте могу назвати „ниским“ (τοῦ φαύλου), а две „озбиљним“ (τοῦ σπουδαίου),²³ док на другом месту у истом спису објашњава неопходност образовања и праксе како би се појединац научио да превладава „задовољство и жудње“ (ἡδοναῖς καὶ ἐπιθυμίαις) борећи се против њих „разумом, делом, и вештином, како у игри, тако и у озбиљним пословима“ (μετὰ λόγου καὶ ἔργου καὶ τέχνης ἔν τε παιδιαῖς καὶ ἐν σπουδαῖς).²⁴ Слично томе, на неколико важних места у *Држави* наилазимо на овај појам – рецимо када Платон и Х књизи проглашава да „миметичку“ поезију треба третирати „као неозбиљну“ (ὡς οὐ σπουδαστέον), и да је не треба доживљавати „као нешто озбиљно што захвата истину“ (ὡς ἀληθείας τε ἀπτομένη καὶ σπουδαία).²⁵ Слично томе, када Платон нешто раније у истој књизи тврди да „подражавалац ништа вредно не може да каже о оном што подражава“ (τόν τε μιμητικὸν μηδὲν εἶδέναι ἄξιον λόγου περὶ ὧν μιμεῖται), он додаје да је „подражавање некаква игра која није озбиљна“ (εἶναι παιδιάν τινα καὶ οὐ σπουδὴν τὴν μίμησιν).²⁶ Овде видимо да се појам σπουδαῖος/σπουδή често супротставља појму παιδιή („игра“, „играрија“, „детињарија“ и сл.), указујући да је реч о нечему озбиљном у контексту зрелости, одговорности, али и тесне повезаности са истином и стварношћу.

Употребу ових појмова у оваквом значењу можемо наћи и у ужем религијском контексту. У *Краῖιлу* тако Платон тврди да је име Дионису и Афродити дато истовремено „и озбиљно, и детињасто“ (καὶ σπουδαίως... καὶ παιδικῶς),²⁷ док у *Законима* варијације фразе μετὰ τε παιδιᾶς καὶ μετὰ σπουδῆς налазимо на два места управо у контексту расправе о вери у Бога. У Х књизи *Закона* Платон користи управо ову фразу када објашњава како је изгледало кућно васпитање атинских атеиста, наглашавајући да су као деца имали широк контакт са религијским ритуалима „и у игри, и у збиљи“ (μετὰ τε παιδιᾶς καὶ μετὰ σπουδῆς).²⁸ Скоро идентична фраза κατὰ τε παιδιᾶς καὶ σπουδᾶς може се наћи и у V књизи *Закона*, где Платон следећим речима образлаже како честити људи треба да негују оптимизам и веру у Бога:

...ἐλπίζειν δ' αἰεὶ τοῖς γε ἀγαθοῖσι τὸν θεὸν ἃ δωρεῖται πόνων μὲν ἐπιπιπτόντων ἀντὶ μειζόνων ἐλάττους ποιήσιν τῶν τ' αὖ νῦν παρόντων ἐπὶ τὸ βέλτιον μεταβολάς, περὶ δὲ τὰ ἀγαθὰ τὰ ἐναντία τούτων αἰεὶ πάντ' αὐτοῖς παραγενήσεσθαι μετ' ἀγαθῆς τύχης.

²² *Euthyd.* 300e1.

²³ *Lg.* 814e3-5.

²⁴ *Lg.* 647d3-5. Cf. *Lg.* 732d4-5, 887d3-4.

²⁵ *Resp.* 607e5-6.

²⁶ *Resp.* 602b4-5.

²⁷ *Crat.* 406b6-c1.

²⁸ *Lg.* 887d3-4.

...нагаῖи се да ће Боῖ, када њиме дарована добра заῖагну у невоље, увек учиниῖи ове невоље мањим умесῖо већим и измениῖи их на боље ῖако га, насуйроῖи невољама, добра увек осῖану уз њих у доброј срећи.²⁹

Овде свакако вреди приметити да је Бог у чију се помоћ „и у игри и у збиљи“ треба уздати дат у једнини, и мада је из претходних реченица јасно да Платон овде говори о својим „личним демонима“ (τοῦ δαίμονος ἐκάστου) који брину о сваком појединцу,³⁰ опет можемо да констатујемо суптилну везу између „озбиљне приче о боговима“ и (макар и чисто лингвистичке) употребе „бога у једнини“.³¹

Најзад, на више места у Платоновим дијалозима можемо пронаћи употребу именице σπουδή у значењу жара, усрдности, односно ревности, и то све у мање или више очигледном религијском контексту. У *Држави* нам он говори како „ниједна људска ствар није вредна велике бриге“ (οὔτε τι τῶν ἀνθρωπίνων ἄξιον ὄν μεγάλης σπουδῆς),³² у *Гозди* он критикује одсуство ваљане и вредне похвале Еросу, наглашавајући да је својевремено написана „похвала соли“ и да се људи „чак и таквим стварима давe са великом озбиљношћу“ (τὸ οὔν τοιούτων μὲν πέρι πολλὴν σπουδὴν ποιήσασθαι),³³ док на другом месту, такође у *Гозди*, Аристофан објашњава како се љубавници мушког пола „радују сједињавању једног с другим са тако великим жаром“ (ἕτερος ἐτέρῳ χαίρει συνὼν οὕτως ἐπὶ μεγάλης σπουδῆς).³⁴

Најзад, у *Фегру* Платон још једном супротставља озбиљност игри, говорећи о неговању врлине. На Федрову опаску како забаве и гозде за младе људе представљају „лошу игру“ (φαύλην παιδίαν), док „приповедање о правичности и другим стварима“ (δικαιοσύνης τε καὶ ἄλλων... πέρι μυθολογοῦντα) представља „играње силно разумом“ (τοῦ ἐν λόγοις δυναμένου παίζειν), Сократ на то спремно одговара опаском да је „много лепше када се овим стварима дави озбиљно“ (πολὺ δ’ οἷμαι καλλίων σπουδὴ περὶ αὐτὰ) – „путем дијалектичке вештине“ (τῆ διαλεκτικῆ τέχνη χρώμενος) и „садећи и сејући речи помоћу знања“ (φυτεύη τε καὶ σπείρη μετ’ ἐπιστήμης λόγους).³⁵ У сваком од наведених примера се говори о неком аспекту људског стремљења према бесмртности и припремања за постхумни вечни живот – одбацивању ефемерних „људских ствари“ (τὰ ἀνθρώπινα), слављењу Ероса као дожанства које представља главног мотиватора људског рода да тежи према идејама и вечности, односно о тежњи према разумевању и неговању правичности

²⁹ *Lg.* 732c6-d3.

³⁰ *Lg.* 732c3-5. Види горе поглавље XV, стр. 223-225.

³¹ Нешто слично можемо пронаћи и у III књизи *Закона*, где Платон рекапитулира свој аргумент из *Алкидијага друῖοῖ* о томе како неразуман човек треба да се моли да му се испуни „супротно од оног што жели“ (μὴ κекτημένον, ἀλλὰ τάναντία ταῖς βουλήσεσιν). Он још једном истиче да га могу схватити „као да се шали, или као да је озбиљан“ (ὡς παίζων, εἰ δ’, ὡς σπουδάζων). И мада се на овом месту не помиње молитва Богу, јасно је да Платон под оним σπουδάζων мисли на излагање својих истинских ставова по религијским питањима.

³² *Resp.* 604b6-c1.

³³ *Sym.* 177c1-2.

³⁴ *Sym.* 192c5-6.

³⁵ *Phdr.* 276e1-6.

и врлине. Чак и прича о „жару“ са којим се сједињују Аристофанови мушки љубавници за своју тему има својеврсно уздизање човека према божанском.³⁶

Очигледно је да се овим процесима самоизградње и тежње ка бесмртности, као и питању самих богова, може приступити „неозбиљно“ („детињасто“, „разиграно“), али и „озбиљно“, при чему ово друго очигледно имплицира приступање питањима божанства и бесмртности из перспективе и помоћу филозофског апарате Платонове дијалектике, наспрам ефемерних и празних мњења на којима се темељи просечан људски живот. У датом контексту није тешко разврстати богове и Бога из XIII писма – док први припадају „играрији“ митолошких мотива, симбола, и метафора, јединствени Бог повезан је са озбиљношћу филозофског и дијалектичког промишљања, односно са разумом и науком.

б) Шта подразумева „озбиљност“ монотеистичког погледа на свет?

Без обзира на питање да ли је XIII писмо заиста Платонов спис, и без обзира на контекст и намере аутора текста када је говорио о „озбиљности“ говора о једном Богу и „неозбиљности“ говора о мноштвеним боговима, остаје чињеница да ова кратка опаска – аутентична или не – у извесном смислу кореспондира са Платоновим *сῖварним* односом према дистинкцији између јединства и мноштва у разматрању божанских принципа стварности. И утолико је сасвим природно поставити питање *како треба да схватимо* Платонов апел да идеја једног и јединственог Бога треба да се схвати „озбиљно“. Ако смо већ и сами одлучили да придев *σπουδαία* у наведеном цитату „схватимо озбиљно“, *како* тачно треба да га схватимо? Имајући у виду оно што смо до сада истражили везано за Платонов однос према политеистичком и монотеистичком схватању божанства, „већа озбиљност“ могла би да се односи (1) на везу са учењем о идејама; (2) на дистинкцију поетско/дијалектичко (односно *μῦθος/λόγος*); или (3) на унутрашњу хијерархизацију божанског домена у оквирима Платонове онтологије.

Варијанта под (1) се прва намеће као логичан одговор, будући да се обично узима да су Платонова *Писма* настајала отприлике у време његовог преласка са дијалога средњег периода и зрелог учења о идејама на познија критичка дела. Ако знамо да је у то време његов појам „друге пловидбе“ (*ὁ δεῦτερος πλοός*³⁷) под „озбиљнијим“ разматрањем неког филозофског проблема подразумевао управо његово преношење у контекст разматрања идеја, није тешко претпоставити да „озбиљност“ јединственог Бога има везе управо са њима, онако како смо то горе већ разматрали.³⁸ Овакво повезивање свакако има смисла, јер монотеистичка аргументација *јесће* снажно умрежана и повезана са Платоновим идејама. Монотеистичке импликације овде иду преко два колосека – са једне стране, као што смо већ видели, сам појам идеје подразумева да оно што је истински савршено мора бити *једно* и *јединствено*, са друге стране мноштво традиционалних богова мора бити „почишћено са сцене“ да би идеје могле да постоје и врше своју метафизичку функцију.

³⁶ Види горе поглавље XIV, стр. 194 овог рада.

³⁷ Види горе напомену 12 на стр. 150-151 овог рада.

³⁸ Види горе поглавље XVIII, стр. 267-269 овог рада.

Ово се пре свега односи на оне граничне појмове идеја које је средњеveковна традиција касније назвала „универзалијама“,³⁹ и које се – као што је случај са Правдом или Нужношћу – веома често поклапају са деловањем веома значајних политеистичких божанстава. У том смислу плурализам идеја код Платона представља проблем и ограничење управо за политеистичку традицију, због честог преклапања улога и симболичког „шума“. Монотеистичким религијама, попут хришћанства, идеје ни најмање не сметају, јер веома елегантно попуњавају „метафизичке празнине“ које настају елиминацијом шароликих богова који су на различитим онтолошким нивоима стварности вршили различите улоге и обављали различите „послове“. Са друге стране, инертним и пасивним идејама у читавом низу ситуација потребно је божанство да би посредовало између њиховог апсолутног савршенства и ефемерног, пропадљивог света, и колико год ту функцију могао да врши и свемоћни монотеистички Бог, онтолошке претпоставке учења о идејама очигледно на неком нивоу ипак подразумевају традиционални хеленски политеистички пантеон, што је разлог зашто се дијалози средњег периода који учење о идејама најдетаљније излажу по правила завршавају раскошним митовима на теме из хеленске политеистичке религије.

Ово нас доводи до одговора под бројем (2): чак и након овлашног прегледа Платоновог дела није тешко установити да се политеистичка учења по правилу излажу у митолошкој, а монотеистичка у научној, односно дијалектичкој форми. И не само то, када се Платон бави питањима која се тичу богова, његов прелазак са митолошке форме излагања на дијалектичку упадљиво мења акценат са којим се говори о богу. Док једнина у раним дијалозима, баш као и у традиционалнијим деловима средњих дијалога, увек имплицира да говоримо о „неком богу“, тј. „једном од богова“, са преласком на научни, филозофски, односно дијалектички дискурс ово поимање приметно отклизава у смеру схватања које имплицира постојање једног, јединственог, и врховног Бога. Оваква врста дијалектичког дискурса о политеистичким боговима је врло ретка, и обично се тиче неке споредне метафизичке теме за коју питање броја богова уопште није кључно. Наспрам тога, филозофска тематизација богова код Платона увек је бар на трагу монистичке или чак монотеистичке аргументације. Ово је лепо илустровано у миту о Крону и Зевсу у *Државнику*, чији митолошки наратив почиње чисто филозофском фразом „све што постоји сам Бог води“ ($\tau\acute{o} \upsilon\alpha\rho\ \pi\acute{\alpha}\nu\ \tau\acute{o}\delta\epsilon\ \tau\acute{o}\tau\epsilon\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\varsigma\ \acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma\ \sigma\upsilon\mu\pi\omicron\delta\eta\upsilon\epsilon\iota$).⁴⁰ Док даље у тексту $\acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ подразумева било Крона, било Зевса, у овом уводу тешко је отети се утиску да је реч о „Богу као таквом“, а тај бог, будући да управља свиме ($\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$) мора бити нешто више од „једног од богова“.

Алтернатива овоме јесте варијанта коју смо означили бројем (3) – да се „озбиљност“ не односи на комплексност и филозофску утемељеност аргументације, већ на божански статус, односно „хијерархијску позицију“ јединственог Бога у односу на многе богове. У том смислу, „озбиљност“ би се односила на „достојанство“ божанства, и значај „посла“ који обавља унутар Платонове онтолошке матрице. То би значило да се *Бої* „бави озбиљнијим

³⁹ Види горе напомену 44 на стр. 155 овог рада.

⁴⁰ *Plt.* 269c3. Види горе поглавље XIV, стр. 184-190.

пословима“ и да „врши озбиљније функције“ од *бојова*. Позни Платонов дијалози свакако допуштају овакву једну интерперетацију, која подразумева повратак са метанивоа на објект-ниво разматрања богова. Подразумева се да политеистичка учења нису инхерентно „неозбиљна“, него се политеистички богови баве „неозбиљнијим послом“ и делују унутар „неозбиљнијег домена стварности“, што се даље спознаје и разматра „неозбиљнијим сазнајним моћима“. Ако се сетимо слике из *Тимаја*, ово је прилично плаузибилно тумачење: мноштвени богови управљају хаотичним и промењивим појавним светом, док јединствени Бог управља Свемиром као савршеном, непромењивом, и апсолутно закономерном средином. Другим речима, Бог је „озбиљнији“ од богова у оном смислу у коме је Парменидов Пут истине „озбиљнији“ од Пута мњења.⁴¹

Ове три различите интерпретације се, притом, међусобно не искључују, већ се прожимају и надопуњују. На објект-нивоу јединствени Бог код Платона заиста долази на „узвишенији“ положај у односу на „богове песника“, а то онтолошко достојанство кореспондира са узвишеношћу когнитивних способности које су потребне за његово разумевање и уздизање до његовог домена, у коме се такође налазе и идеје. „Озбиљност“ ту чак не мора да подразумева никакву нормативну надређеност, већ баналну чињеницу да је за уздизање до домена унутар кога важе монистички принципи потребан нарочит когнитивни напор, што произилази из саме онтолошке природе тог домена.

ε) О „монотеистичким“ учењима у Платоновим средњим и позним дијалозима

Будући да смо ми религијске садржаје у Платоновим дијалозима већ мапирали, имамо већ јасну представу о томе којим местима треба да се посветимо да би смо стекли једнако прецизну слику о Платоновом монотеизму, какву већ имамо о његовом политеизму. Када се на страну ставе већ размотрена вагања између „Бога-са-великим-Б“ и „бога-са-малим-δ“ у контексту традиционалне приче о боговима, добијамо три групе аргумената и три парадигматска текста којима ће бити потребно посветити нарочиту пажњу.

Прва парадигма тематизује (1) деификоване монистичке принципе у *Држави*, како идеју Добра, тако и јединственог „Бога-креветотворца“; друга се тиче (2) монотеистичке теодикеје из *Закона* и учења о Богу као „најбољој души“; трећа разматра (3) Платонову нову онтотеологију, укључујући ту и њене монотеистичке претпоставке, каквим их затичемо донекле развијене у *Државнику*, и потпуно развијене у *Тимају*. Након што посветимо посебна поглавља сваком од ових текстова и филозофским аргументима који су у њима садржани, моћи ћемо и да посветимо посебну пажњу Платоновј позној теологији, и њеним филозофским новитетима у односу на друга религијска учења у Атињаниновим дијалозима, као и начелном односу ових „монотеистичких учења“ са ширим културолошким контекстом који, између осталог, подразумева и традиционалну политеистичку религију.

⁴¹ DK 28B8.

XX. Монотеистички принципи у *Држави* – идеја Добра и „Бог творац“ из X књиге

α) Две монистичке парадигме у држави

Различитим „теолошким“ местима у *Држави* већ смо се детаљно бавили, и током тих излагања није било могуће заобићи оне елементе Платоновог учења где је плурализам теорије идеја отклизавао у парменидовски монизам, а политеизам хеленске религије и митологије у наизглед монотеистичке принципе. Ово се пре свега тиче двају специфичних детаља у Платоновој аргументацији који имају снажне монотеистичке импликације, а који су, упркос наглашеној систематичности структуре излагања у *Држави*, по свој прилици међусобно неповезани, и чак некомпатибилни.

Прво место односи се на једно од најважнијих учења у целој његовој филозофији – на Аналогију са Сунцем у VI књизи *Државе* и на њој утемељно разматрање Идеје Добра као „круне на врху онтолошке пирамиде“ (или „почетне тачке Подељене линије“). У њему се до тада већ познати однос између идеје подваја – поред већ постојећег односа имитације и осликавања, сада добијамо и однос метафизичког „услова настанка“. Ако су све идеје биле „принцип разумевања“ појавне стварности, онда је Идеја Добра истовремено и „принцип настанка“ стварности, и то не просто „појединачних добрих ствари“, већ *свеῖα ἰσῖο ὑοσῖοји*. Са Идејом Добра, Платон прави значајан искорак у интерпретацији идеја, одустајући – у случају те једне, најзначајније и најузвишеније од свих идеја – од представе о „пасивности“ и „неделатности“, и померајући парадигму идеје, аристотеловски речено, од формалног ка ефицијентном узроку. Идеја Добра се упадљиво деификује, и приписују јој се својства које друге идеје немају, а која у великој мери асоцирају на моћи и способности некаквог врховног божанства.

Идеја Добра у *Држави* представља загонетку: она је очигледно нешто више од обичне идеје, али у ком смислу? И да ли је тај онтолошки отклон у односу на друге идеје довољно радикалан, да можемо говорити о некаквој деификацији и претварању генеричке „божанствености“ у конкретно божанство? Другим речима, поставља се питање да ли је тај „онтолошки додатак“, односно „метафизички вишак“ који Платон учитава у Добро у односу на остале идеје оно што разликује бога о идеје? А будући да је овако схваћено Добро истовремено схваћено као онтолошки прво (τὸ πρῶτον) и начелно (ἡ ἀρχή), али као коначно и последње (τὸ ἔσχατον), оно представља више од пуког куриозитета и несводивог остатка, и имплицира потребу за темељним „претумбавањем“ онтолошке структуре Платоновог свемира.

Друго место којим ћемо се овде бавити смо још детаљније разматрали раније, али га то не чини ништа мање загонетним. Наиме, у X књизи *Државе*, у оквиру аргумента који није примарно посвећен разматрању онтолошког и метафизичког устројства стварности, ниоткуда се појављује појам „креветотворца“ (κλινοποιός), односно „креветџије“ (κλινουρῶς) – необичног божанства које представља

небеског занатлију (δημιουργός) који израђује и саставља *саму идеју* кревета. Иако је ова фигура креветотворца у великој мери плод алегоријског паралелизма, потребног да се нагласе филозофови закључци и природи подражавалачких уметности, и иако она сама по себи није монистичка (Атињанин нигде не инсистира да постоји *јединствѐн* занатлија који би градио *све* идеје) – *арјументација* коју Платон на овом месту развија има изузетно убедљиве монотеистичке импликације.

Иако ниједно од ова два места не представља монотеистичку теологију *per se*, у најмању руку можемо говорити да се у *Држави* из перспективе Платоновог зрелог учења о идејама постављају озбиљна теолошка, односно теозофска питања, на која ће он покушати да понуди одговоре у својим каснијим дијалозима. Ова места су, стога, нарочито значајна управо због импликација које имају по целину Платонове мисли, и зато што га приморавају да рашири хоризонте своје метафизике како би у њој традиционално схваћени божански ентитети (у смислу разумних бића са властитом вољом) добили већу улогу, али и како би се учврстило становиште да неке од тих божанских улога може да врши само *јединствено* божанство.

β) Аналогија са Сунцем и Идеја Добра – двострука природа Платонове онтолошке хијерархије

Иако се Платоново разматрање Идеје Добра у *Држави* сматра једним од централних места његове филозофије уопште,¹ ова тема је изненађујуће штуро обрађена – поред кратког разматрања у VI књизи (505a-507a) које се претаче у Аналогију са Сунцем (507a-509b), овако схваћено Добро помиње се узгредно на још једном месту у VII књизи,² веома ограничено се разматра у оквиру дијалога *Филеб*,³ а враћа се у центар пажње тек у *Тимају* – али у битно другачијем контексту. Разлог за ову релативну штурост у обради толико значајног филозофског концепта по свој прилици лежи у самој природи нашег сазнајног апарата, будући да је Платон наизглед сматрао да обично дијалектичко истраживање, какво користи у *Држави*, није довољно да би се захватио овако важан појам,⁴ а можда чак и да је у питању сазнање које је принципијелно недосежно у оквиру једног писаног дијалога.⁵

Разматрање Идеје Добра у VI књизи започиње са повратком расправе на тему образовања краљева-филозофа, и Платон најављује да то образовање мора да

¹ Cf. James A. Notopoulos, "The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato. II", *Classical Philology*, Vol. 39, No. 4 (октобар 1944.), стр. 223-240 и Robert J. Fogelin, "Three Platonic Analogies", *The Philosophical Review*, Vol. 80, No. 3 (јул 1971.), стр. 371-382.

² *Resp.* 540aб.

³ Иако Платон у *Филебу* дотиче онтолошко утемељење Добра као таквог, расправа у дијалогу примарно носи етички карактер Cf. *Phlb.* 63d-67b, поготово 65a1-3 (εἰ μὴ μὴ δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες), такође P. M. Lang, "The Ranking of the Goods at *Philebus* 66a-67b", *Phronesis*, Vol. 55, No. 2 (2010), стр. 153-169 и George Rudebusch, "*Philebus* 11b: Good or the Good", *Apeiron*, Vol. 53, No. 2 (2020), стр. 161-185.

⁴ Платонов Сократ у VI књизи образлаже своју неспремност да уђе у детаљну расправу на ову тему и прелазак на сликовиту илустрацију преко примера Сунца тврдњом да је то „захтевније од оних промишљања која он има снаге да досегне у том тренутку“ (πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρίην ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν, *Resp.* 506e1-2).

⁵ Cf. Raphael Demos, "Plato's Idea of the Good", *The Philosophical Review*, Vol. XLVI, No. 3 (мај 1937.), стр. 245.

прати „други, дољи и дужи пут“ (κάλλιστα αὐτὰ κατιδεῖν ἄλλη μακροτέρα εἴη περίοδος),⁶ као и да истински филозоф мора да „досегне савршенство у највећем и најпотребнијем знању“ (τοῦ μεγίστου τε καὶ μάλιστα προσήκοντος μαθήματος ἐπὶ τέλος οὐποτε ἤξει).⁷ Ово знање је „више“, односно „веће од правичности“ (μεῖζον δικαιοσύνης⁸) и представља „највећи наук“ (τὸ μέγιστον μάθημα).⁹ Платон без околишања износи тврдњу да је овај „највећи наук“ управо „Идеја Добра“ (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα),¹⁰ „према којој праведне ствари и све остале са њима у вези постају примењиве и корисне“ (ἢ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται).¹¹ Он одмах наглашава да ову најважнију идеју „недовољно познајемо“ (οὐχ ἰκανῶς ἴσμεν),¹² што представља проблем дудући да нам „без тога све остало што сазнајемо никако није корисно“ (ἄνευ δὲ ταύτης εἰ ὅτι μάλιστα τᾶλλα ἐπισταίμεθα, οἷσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος).¹³

Платон даље објашњава у коликој мери је овај појам Добра саморазумљив, а истовремено појмовно неухватљив, дудући да добри и паметни људи повезују разборитост (φρόνησις) са добрим, али нису у стању да објасне ни једно, ни друго. Они се понашају „као да је довољно изговорити реч 'добро'" (πειδὴν τὸ τοῦ ἀγαθοῦ φθέγγωνται ὄνομα),¹⁴ и сва расправа и истраживање се на томе исцрпљују. Притом он још једном напомиње да одређење доброг као задовољства (ἡ ἡδονή) води релативизацији добра и зла (οἷμα ὁμολογεῖν ἀγαθὰ εἶναι καὶ κακὰ ταύτα),¹⁵ да би,

⁶ Resp. 504b2-3.

⁷ Resp. 504d2-3. Овде Платон прави малу игру речи – у трагању за „највећим знањем“ (τοῦ μεγίστου μαθήματος) филозоф треба да „досегне савршенство“ (ἐπὶ τέλος οὐποτε ἤξει), што истовремено значи да своју спознају доведе „до краја“ (ἐπὶ τέλος), али и да спознајом досегне оно што представља коначну сврху свемира (τέλος), која се, као што је познато, и код Платона и код Аристотела често именује управо појмом τὸ ἀγθόν. Аристотел у свом „речнику филозофске терминологије“ у Δ књизи *Μετὰφυσικῆ* приликом објашњавања појма „финалног узрока“ (*causa finalis*) ову врсту узрока назива „сврха и добро“ (τὸ τέλος καὶ τάγαθόν, *Metaph.* 1013b25), појашњавајући да „оно-ради-чега тежи да дуде најбоље и сврха свега осталог; на страну разлика између добра по себи и појавног добра“ (τὸ γὰρ οὐ ἔνεκα βέλτιστον καὶ τέλος τῶν ἄλλων ἐθέλει εἶναι: διαφερέτω δὲ μηδὲν αὐτὸ εἰπεῖν ἀγαθὸν ἢ φαινόμενον ἀγαθόν, *Metaph.* 1013b25-27). Нешто раније, објашњавајући појам ἀρχή, Аристотел напомиње да су „добро и лепо често начело сазнања и кретања“ (πολλῶν γὰρ καὶ τοῦ γνῶναι καὶ τῆς κινήσεως ἀρχὴ τάγαθόν καὶ τὸ καλόν, *Metaph.* 1013a23-24).

⁸ Resp. 504d4-5.

⁹ Resp. 504e3-4.

¹⁰ Resp. 505a1-2. Фразу „Идеја Добра“ пишемо великим словима из истог разлога из кога врховно и јединствено дожанство именујемо речју „Бог“ са великим словом – на тај начин се наглашава њено превасходство над „обичним“ идејама и наглашава нарочита улога коју игра у Платоновој онтологији.

¹¹ Resp. 505a3. Ово инсистирање на томе да је Идеја Добра „већа од правичности“ (μεῖζον δικαιοσύνης), односно да „све што је правично и слично“ (καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα) произилази из ње на овом месту се односи на чињеницу да се у ранијем току расправе о образовању чувара државе фокусирао управо на њихово етичко образовање и морално обликовање. Платон овде образлаже у ком смислу је теоријско уздизање до спознаје метафизичког темеља свемира примарно у односу на усвајање грађанских правила моралности.

¹² Resp. 505a4.

¹³ Resp. 505a5-6. Платон ову тврдњу даље илуструје додајући фразу „баш као нам је бескорисно свако имање, ако немамо добра“ (ὥσπερ οὐδ' εἰ κεκτήμεθα τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, 505a6-b1). Ово је још једна суптилна игра речи, дудући да τὸ ἀγθόν у колоквијалном говору може значити и „благо“, а τὰ ἀγαθὰ – материјална *гoдpа*. Cf. Hdt. II-172.3 (οἱ ἄλλα τε ἀγαθὰ μυρία, „безбројна блага“).

¹⁴ Resp. 505c3.

¹⁵ Resp. 505c4-6.

затим, веома луцидно приметити да мноштву (οἱ πολλοί) не смета када се „правичне и лепе ствари“ (δίκαια μὲν καὶ καλὰ) одређују само „по мњењу“ (τὰ δοκοῦντα), али истовремено „не желе добра по мњењу“ (ἀγαθὰ δὲ οὐδενὶ ἔτι ἀρκεῖ τὰ δοκοῦντα) која „презиру“ (ἀτιμάζει), већ увек „траже она која су истинска“ (τὰ ὄντα ζητοῦσιν).¹⁶ Платон закључује да „свака душа тежи добру и жели га за себе“ (διώκει μὲν ἅπαντα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει), али у том трагању „лута и не може да улови шта оно јесте“ (ἀποροῦσα δὲ καὶ οὐκ ἔχουσα λαβεῖν ἱκανῶς τί ποτ' ἐστίν).¹⁷

Закључивши ову уводну расправу, Сократ се поколеба и одбија да саговорницима детаљно изложи шта је Идеја Добра, изговарајући се да је ни сам ваљано не познаје,¹⁸ односно имплицирајући да се о томе не може расправљати на исти начин као о дотадашњим темама, па је досезање ове идеје класичним дијалектичким разматрањем „у том тренутку изван досега његових снага“.¹⁹ Уместо расправе у маниру дотадашњег тока дијалога, он се одлучује за сликовиту илустрацију, најављујући да ће говорити „о породи Добра које се чини њему најсличнијим“ (ὅς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ).²⁰ Ова илустрација позната је под именом „Аналогија са Сунцем“, и представља, као што смо већ рекли, једну од жижних тачака *Државе* и Платонове метафизике уопште.

Након кратке рекапитулација теорије идеја на коју смо се већ освртали раније,²¹ Платон износи наизглед необичну тезу о нарочитом достојанству чула вида. Он објашњава како је „творац чула замислио и саздао моћ вида и видљивости као најраскошнију од свих“ (ἐννεόηκας τὸν τῶν αἰσθήσεων δημιουργὸν ὅσῳ πολυτελεστάτην τὴν τοῦ ὀρᾶν τε καὶ ὀρᾶσθαι δύναμιν ἐδημιούργησεν),²² будући да за

¹⁶ *Resp.* 505d4-6. Τὰ δοκοῦντα дословно значи „замишљена“, „сматрана“, али смо се ми одлучили за фразу „по мњењу“, како би се нагласила етимолошка веза овог израза са Платоновим техничким термином δόξα. Амерички преводилац Пол Шори превео је ову фразу са *semblance* („наликовање“, „привидност“), док руски преводилац Андреј Јегунов користи дословни превод „мнимое“ (дословно „мнимо“, „у мњењу представљено“).

¹⁷ *Resp.* 505d6-e2.

¹⁸ *Resp.* 506c-d

¹⁹ *Resp.* 506d-e. Сократ се изговара пред саговорницима да би својим „трапавим настојањем изазвао само смех“ (προθυμούμενος δὲ ἀσχημονῶν γέλωτα ὀφλήσω, 506d6), додајући да „изгледа да је тренутно то изван досега његових снага“ (πλέον γάρ μοι φαίνεται ἢ κατὰ τὴν παροῦσαν ὀρμὴν ἐφικέσθαι τοῦ γε δοκοῦντος ἐμοὶ τὰ νῦν, 506e1-2).

²⁰ *Resp.* 506e2-3. Сократовим речима, уместо „исплате дуга“ (κομίσασθαι) он ће вратити само „камату“ (τόκος). Притом он позива саговорнике да пазе да им „не положи погрешан рачун о камати“ (κίβδηλον ἀποδίδους τὸν λόγον τοῦ τόκου, 507a1-4). Ово место је занимљиво као пример употребе техничке формуле λόγον δίδοναι, која у колоквијалном грчком значи управо „положити рачун“, док код Платона представља уобичајени израз којим се најављује расправа о идејама, што се на овом месту управо и догађа. Cf. Bruno Vancamp, « À propos de λόγον δίδοναι, formule-clé de la dialectique platonicienne », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 83-1 (2005), стр. 55-62, електронско издање доступно преко портала Persee.fr, приступљено у јулу 2021. год.

²¹ *Resp.* 507b-c. Види горе поглавље XII, стр. 153-154 овог рада.

²² *Resp.* 507c3-4. На овом месту је занимљива употреба суперлатива придева πολυτελής, који у колоквијалном говору значи „најраскошније“, „најскупле“, али етимолошки значи управо *најсавршеније* (τέλειος значи „савршен“, τελέω – „завршавати“, а τέλος, као што знамо – „циљ“ или „сврха“). Такође, вреди скренути пажњу на фразу τὴν τοῦ ὀρᾶν τε καὶ ὀρᾶσθαι δύναμιν, која се дословно преводи као „моћ да се види и да се буде виђен“. Нешто касније, Платон користи појмовни пар „чуло вида“ (ἡ τοῦ ὀρᾶν αἴσθησις) и „моћ видљивости“ (ἡ τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμις), имплицирајући да је „видљивост“ некакво пасивно својство ствари повезано са светлошћу.

остала чула није потребан „други род“ (γένους ἄλλου²³) да би она могла да осете свој предмет опажања. У случају слуха, њуха, или додира, веза између опажаја и опаженог је директна и „билатерална“, што није случај са чулом вида. Да би очи могле да виде, и да би предмет гледања био *видљив*, „виђењу и видљивости мора се нешто додати“ (τὴν δὲ τῆς ὀψεως καὶ τοῦ ὁρατοῦ... ὅτι προσδεῖται),²⁴ потребан је „трећи род који је управо створен због тога“ (παραγένηται γένος τρίτον ἰδίᾳ).²⁵ Реч је, наравно, о *свећлостии* (τὸ φῶς),²⁶ без које очи не могу да виде, а предмети посматрања нису видљиви.²⁷ Платон на основу овога закључује да су „чуло вида и моћ видљивости повезани везом која је достојанственија од других веза“ (ἢ τοῦ ὁρᾶν αἴσθησις καὶ ἢ τοῦ ὁρᾶσθαι δύναμις τῶν ἄλλων συζεύξεων τιμιωτέρῳ ζυγῶ ἐζύγησαν),²⁸ уз напомену да „светлост ваљда није без достојанства“ (εἴπερ μὴ ἄτιμον τὸ φῶς),²⁹ чиме се асоцира на Аполона као бога светлости, али пре свега – на бога Хелија, као дожанску персонификацију Сунца.

Тумачење „достојанства светлости“ у контексту хеленског пантеона ни на који начин није депласирано, што Платон потврђује већ у наредним реченицама, где сасвим недвосмислено говори о Сунцу као „једном од небеских догова“ (τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν).³⁰ Хелије је „господар“ (κύριος) који „ствара светлост помоћу које наш вид најлепше види, а оно видљиво се најлепше види“ (οὗ ἡμῖν τὸ φῶς ὄψιν τε ποιεῖ ὁρᾶν ὅτι κάλλιστα καὶ τὰ ὁρώμενα ὁρᾶσθαι).³¹ Он још једном наглашава да је реч о догу (τοῦτον τὸν θεόν³²), наглашавајући да вид није исто што и Сунце, нити је он исто што и очи, али да су очи недвосмислено повезане са Сунцем, што им даје својеврсно дожанско достојанство. „Сунце није сам вид, али је његов узрок, и то узрок који се помоћу вида може видети“ (ὁ ἥλιος ὄψις μὲν οὐκ ἔστιν, αἴτιος δ' ὧν αὐτῆς ὁρᾶται ὑπ' αὐτῆς ταύτης),³³ наставља Платон, долазећи до важног запажања да оно што омогућује наш вид истовремено омогућава да помоћу вида видимо њега самог. Сунце је, кантовски речено, не само трансцендентални услов могућности виђења, већ се кроз могућност виђења истовремено као такав услов доказује, али и очитује властито постојање и трансценденталну улогу.

²³ Resp. 507c6.

²⁴ Resp. 507d4.

²⁵ Resp. 507e1.

²⁶ Resp. 507e3.

²⁷ Из перспективе нововековне физике Платону би се могло пребацити да исту функцију коју светлост врши у случају чула вида *ваздух* врши у случају чула слуха (или чула њуха), будући да се у вакууму ништа не може чути, нити нађушити. Али Платонова опаска и даље стоји: без обзира на средину кроз коју се простиру звучни таласи или хемијске супстанце које су носиоци мириса, остаје чињеница да је однос опажања и даље двостран – опажено емитује сигнал који опажај региструје. У случају вида је ипак неопходно имати на располагању трећи фактор – извор светлости који емитује светлост према опаженом, да би оно тек тада могло да постане предмет опажаја. У датом контексту, примедба о „средици распростирања звука или мириса“ за Платона није релевантна, јер се подразумева да су односи чулног опажања нешто што се догађа у физичком свету, у коме важе закони физике.

²⁸ Resp. 507e5-508a2.

²⁹ Resp. 508a2.

³⁰ Resp. 508a4.

³¹ Resp. 508a4-5.

³² Resp. 508a5.

³³ Resp. 508b4.

Надовезујући се на учење о идејама, овако схваћено (и деификовано) Сунце Платон проглашава за „пород Добра, који је Добро изродило по узору на самог седе“ (τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ).³⁴ Његовим речима:

ὅτιπερ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα, τοῦτο τοῦτον ἐν τῷ ὁρατῷ πρὸς τε ὄψιν καὶ τὰ ὁρώμενα.

*Шша је Добро у умском свеџу у односу љрема уму и умсџвеним сџварима, џо је Сунце у видљивом свеџу у односу љрема виду и видљивим сџварима.*³⁵

Као што очи лоше виде без Сунца (а не виде ништа у мраку), тако и разум лоше разабира ствари без Добра, које овде не значи просто неодређени метафизичко-етички квалитет „доброте“, „врлине“, или „правичности“ (што нам је Платон јасно нагласио на почетку овог разматрања), већ пре свега „савршеност“ и „сврху“, што је, као што смо већ напоменули, једно од уобичајених значења израза τὸ ἀγαθόν.³⁶ Људска душа „доље види“ када промишља ствари које су „осветљене Истином и Бићем“ (οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν),³⁷ а без њих „као да нема ум“ (ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι).³⁸ Баш као што у мраку „као да немамо очи“, тако и без макар некакве представе о суштини стварности, оличене у некаквом сагледавању Добра-као-таквог, „као да немамо ум“.

Платон даље објашњава да је Идеја Добра нешто што „сазнатљивим стварима обезбеђује присуство истине, а оном што сазнаје моћ сазнања“ (τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν),³⁹ она је „разлог“, односно „узрочник сазнања и истине“ (αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὔσαν καὶ ἀληθείας).⁴⁰ Оно што је светлост за вид, то је истина за ум, и као што светлост еманира из Сунца, тако истина еманира из Добра. Истовремено, у односу на сазнање и истину, Идеја Добра је „нешто друго и лепше“ (ἄλλο καὶ κάλλιον).⁴¹ Њихова природа је очигледно иста, али Добро превазилази ум, сазнање, истину, и суштину по својој узвишености и достојанству. Као што су светлост и вид „сунцолики“ (ἡλιοειδῆ), али нису и не могу бити само Сунце, тако су истина и сазнање „доброподобни“ (ἀγαθοειδῆ), али нису само Добро.⁴²

Након што је разјаснио овај однос, Платон прави последњи корак, наглашавајући да Сунце није само (трансцендентални) узрок видљивости и спознатљивости појединачних ствари (*causa cognoscendi*), него истовремено и узрок њиховој љосџојања (*causa essendi*):

³⁴ Resp. 508b6.

³⁵ Resp. 508b6-c2. На овом месту се још једном види преимућство израза „умљиво“ уместо „умско“ и „умствено“ када се преведе изрази τὸ νοητόν и τὸ νοούμενον, будући да се на тај начин овде успоставља појмовна паралела са идентично формираним изразима за „видљиво“ – τὸ ὁρατόν и τὸ ὁρώμενον. Види горе напомену 23 на стр. 153 овог рада.

³⁶ Види горе напомену 7 на стр. 289 овог рада.

³⁷ Resp. 508d4-5

³⁸ Resp. 508d6.

³⁹ Resp. 508e1-2.

⁴⁰ Resp. 508e2-3.

⁴¹ Resp. 508e5

⁴² Resp. 509a1-4. Αγαθοειδῆ дословно значи „добролико“, „добровидно“, односно „доброврсно“.

τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

*Сунце својим њрисусѡвом видљивим сѡварима не даје само моћ видљивосѡи, већ и насѡанка, расѡа и хране, иако оно само није од насѡалих дића.*⁴³

Фраза „није од насталих дића“ (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα) овде још једном наглашава дожанску природу Сунца, које, у складу са Платоновим религијским и метафизичким схватањима, представља суштински различиту врсту дића у односу на смртни и пропадљиви свет.⁴⁴ Овај детаљ није безначајан, будући да су небеска тела *једина дожансѡва која моју да се виде*, што им даје нарочиту улогу управо у погледу вођења сазнања смртника према сфери вечног и непропадљивог. Платон закључује:

καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεισθαι 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 πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

*Тако и код сазнајљивих сѡвари од њрисусѡва Доброї не њроизилази само сазнајљивосѡи, неїо од њеїа издива само њосѡїојање и сушѡина ѡих сѡвари, њриѡом Добро није диће ниѡи сушѡина, веће нешѡо шѡо је с оне сѡране сушѡине и шѡо је ѡревазилази сѡарешинсѡвом и моћи.*⁴⁵

Аналогија са Сунцем се овде завршава са једним, коначним паралелизмом: Добро је једнако *causa cognoscendi* и *causa essendi* свих сазнатљивих ствари као што је Сунце узрок видљивих ствари, али Добро такође трансцендира Истину, Биће, и Суштину на исти начин на који Сунце трансцендира видљиви и живи свет. Али шта тачно значи то „на исти начин“? Сунце се недвосмислено разликује од насталих и живих дића по томе што је оно, за разлику од њих – бог. Да ли то имплицира да је разлика Добра и осталих појединачних идеја, дића, и суштина у томе што је Добро *Бої*, а они нису богови? Покушаћемо да се тим питањем позабавимо нешто детаљније.

Сам Платон нам на ову тему не даје више никаквих додатних упутстава и појашњења. Идеја Добра спомиње се узгред на свега пар места, укључујући већ поменуто место у VII књизи, где узгред напомиње да ће филозофи-краљеви морати да се посвете политичком животу „видевши Добро само“ (ιδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό).⁴⁶ Овде вреди напоменути да је принцип двоструког условљавања појавног света – метафизичког и гносеолошког – начелно примењив и на однос појединачних идеја са својим појавним копијама, будући да су оне једнако узрок њиховог постојања (јер представљају парадигму и образац чијим су пресликавањем појединачне ствари настале), али и суштина чијим поимањем једино истински разумемо те ствари.

⁴³ Resp. 509b1-3.

⁴⁴ Види горе поглавље XVII, стр. 250-255 овог рада.

⁴⁵ Resp. 509b3-6:

⁴⁶ Resp. 540a6.

Притом свака идеја овај однос успоставља само са појединачним стварима које учествују у њој. Идеја Доброг, међутим у овај однос по свој прилици ступа са *идејама самим*, односно са *целином ноуменалне стварности*, а посредно и са целином на њој засноване феноменалне стварности. На тај начин све што постоји, бива, и јесте, учествује у Идеји Добра, која представља својеврсну призму кроз коју се аморфно, безлично, и неодређено јединствено Парменидово Биће прелама у читав спектар умствених и појавних ствари. А именујући ову онтолошку фокалну тачку управо *Добрим*, Платон истовремено овај однос преламања Једног у Све вредносно и етички детерминише, стављајући га у контекст једне – како смо видели – *религијске есхаџологије*. Ово Платоново Једно, за разлику од Парменидовога, није просто „оно што јесте“, оно је истовремено *добро*, а то имплицира читав низ претпоставки о њему које нису могуће из оквира елејске онтологије.

γ) Да ли је Идеја Добра – Бог?

Вратимо се сада на за нас најзанимљивије питање – имамо ли основа да претпоставимо да је овако схваћено Добро, каквим га Платон овлашно описује у Аналогији са Сунцем – бог? Или, још прецизније, да ли је оно – *Бог*? На први поглед, сама Аналогија то веома снажно сугерише, будући да су паралеле између Сунца и Добра изведене врло детаљно, и без изузетака који би кварили симетрију. Релације које постоје између Сунца, светлости, вида, и видљивих предмета пресликавају се 1:1 у релације између Добра, истине (суштине, бића), ума, и предмета сазнања. Притом Платон потпуно експлицитно тврди да је Сунце из Аналогије „господар“ (κύριος), „бог“ (θεός) и „један од небеских богова“ (τῶν ἐν οὐρανῷ θεῶν).⁴⁷ Али да ли је то довољно да (по *аналогији, sic!*) закључимо да је и Добро бог, и то чак јединствени и врховни Бог?

Два места у тексту су нарочито индикативна по овом питању. Пре свега, то се односи на сам крај Аналогије, када Платон објашњава како Сунце превазилази појавна бића и предмете будући да „није од насталих бића“ (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα⁴⁸), док се Добро на исти начин налази „с оне стране суштине“ (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), коју „превазилази стерешинством и моћи“ (πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος).⁴⁹ Ако знамо да појмови „истине“, „суштине“, и „бића“ овде недвосмислено реферирају на идеје, природно се намеће утисак да Добро, располажући већим „старешинством и моћи“ у односу на ентитете који су већ вечни, божански, и савршени, не може бити ништа друго него некакав вид бога, и то бога који је – ако узмемо у обзир централно место које Идеји Добра придаје Платон у епистемичкој и метафизичкој структури стварности – у најмању руку нека врста врховног и јединственог Бога. У прилог ове тврдње говори и нешто раније место где нам Платон саопштава да је небески бог Хелије о коме ће надаље говорити – „пород Добра које се чини њему најсличнијим“ (ὅς δὲ ἔκγονός τε τοῦ ἀγαθοῦ φαίνεται καὶ ὁμοιότατος ἐκείνῳ).⁵⁰ Са једне стране, израз „пород“ (ἔκγονος) подразумева релације претка и потомка које су карактеристичне

⁴⁷ Resp. 508a.

⁴⁸ Resp. 509b2.

⁴⁹ Resp. 509b6.

⁵⁰ Resp. 506e2-3.

за митопоетске теогоније, и убедљиво имплицира да је реч о релацијама међу боговима. Са друге стране, израз „најсличнији“ (ὁμοίωτατος) такође у великој мери обавезује, па би заиста било необично да „највећа могућа сличност“ подразумева да је Сунце заправо небески бог Хелије, а Добро из кога је проистекао, и на кога „највише личи“ није никакав бог – тим пре што би то свакако повлачило да је Добро ентитет нижег нивоа „старешинства и моћи“ у односу на Сунце.

Овде се треба сетити аргумената које смо већ разматрали раније – Платон с добрим разлозима одваја домен идеја од домена божанстава, и богове скоро потпуно конзистентно увек потчињава идејама, као бића која су у ноуменалном свету *настањена*, али која су у великој мери упућена на појавни свет, у коме се и сама појављују, и унутар кога посредују између смртника и вечних истина и суштина. У том смислу није тешко закључити да традиционално схваћено Сунце, тј. Хелије, представља „ниже биће по моћи и старешинству“ у односу на апсолутно савршено и свепрожимајуће Добро. То значи да Добро не би нужно морало да буде традиционално схваћен бог да би и даље било надређено Сунцу, мада фраза *ἔκρυονος* тај однос унеколико компликује. Међутим, веома је тешко замислити како би требало да схватимо тај квалитативни скок у „старешинству и моћи“ у односу на друге идеје, и чак у односу на парменидовски схваћено Биће, ако није реч о некаквом облику јединственог и врховног Бога.

Друго је питање која би била улога Идеје Добра унутар Платонове онтологије, ако ћемо да је схватимо као Бога. Јасно је зашто Платон Добро издваја међу другим идејама као њихов „трансцендентални услов“, али то и даље не објашњава потребу да ову идеју деификује на горе описани начин. Могуће да нам одговор на то питање може олакшати подсећање на оно што већ знамо о теорији идеја и Платоновом односу према традиционалном политеизму. Ако плурализму идеја одговара плурализам богова као делатних сила у свемиру, да ли онда „врховној“ идеји одговара „врховни бог“? И да ли се они можда издвајају из „подвојене стварности“ по томе што су – *Једно*? Сам Платон нам одговоре на ова питања не даје у *Држави*, већ тек касније – у *Законима*, *Државнику* и *Тимају*.

Са друге стране, сама чињеница да је Платон највиши степен реалности и круну своје онтолошке пирамиде именовао управо именом Добра повлачи одређене импликације о природи тог несумњиво божанског ентитета. Ако је Биће – Добро, и ако је чак у већој мери Добро него што је Биће (како год хтели да схватимо ту компарацију), то подразумева неку врсту „субјективизације“ те „највише идеје“ која указује, ако не баш на присуство божанске „воље“ (βουλή), а онда свакако бар *ума* или *душе*.⁵¹ О томе, дакако, нема никаквог помена у *Држави*, али је то управо смер у коме ће се ово разматрање кретати у поменути *Законима* и *Тимају*.

⁵¹ Овде треба поставити једноставно питање – да ли за било који слепи физички процес, који у себи не садржи никакву вољу, намеру, или сврху, можемо рећи да је „добар“? „Добро“ је примарно етичка категорија, и утолико припада само *моралним субјектима* који су у стању да чине моралне изборе, и да вреднују стварност с обзиром на властиту аксиологију. Чак и ако „добро“ на овом месту схватимо искључиво као синоним за „сврху“, поента остаје: сврховитост је нешто што увек постоји с обзиром на нечију вољу, жеље, ум, или неки други аспект психичког живота. У том контексту стављање Идеје *Добра* на врх онтолошко-космолошке пирамиде у свету у коме потврђено *ἵπσῖο*је

Најзад, ако Добро *jesi* Бог, онда нема сумње да је у питању знатно другачији бог од других које познаје и описује Платон у *Држави*. Он је далеко ближи елејском идеалу – пасиван је, непромењив, аутаркичан. У питању је парадигма која значајно одудара од динамичног и турбулентног традиционалног пантеона и која кудикамо више подсећа на смирену вечност и непомућеност платоновских идеја или парменидовског Бића. Притом не треба заборавити оно што смо већ разјаснили: саме идеје у Платоновој онтологији јесу *божански енџијеши* и поседују велики број традиционалних божанских атрибута, али оне *нису бојови*, и то никако није случајно. Да је Платон *хџео* да оне буду богови, он би их без превише интелектуалног напора за такве прогласио, и таква космолошка теорија би врло вероватно чак била конзистентнија од ове коју он заступа. Разлог што је он није заступао био је управо у томе што је сматрао да је његово дуалистичко устројство стварности права истина, и да унутар тог устројства богови не треба да излазе из својих строго задатих оквира, укључујући и „мере“ унутар којих делује само Сунце са својом централном улогом у појавном свету.⁵² Да ли је, међутим, он сматрао да у случају Идеје Добра треба да одступи од ове одлуке да се идеје строго одвоје од богова, на то питање – бар унутар оквира *Државе* – не можемо дати коначан одговор.

б) Повратак „креветотворцу“: трансцендентални аргумент у прилог монотеизма

Пре него што „подвучемо црту и погледамо какве „монотеистичке“ закључке можемо да извучемо из *Државе*, потребно је подсетити се и аномалне, али упечатљиве епизоде из X књиге, где се појављује божанство које наизглед није налик ни на једно друго које можемо пронаћи у Платоновим дијалозима. У оквиру славног аргумента о „некаква три кревета“ (τρίτται τινες κλῖναι), замишљеног као онтолошка критика миметичког песништва, Платон дели стварност на три дела, представљена као три различита занатска производа у три различита онтолошка домена: „кревет какав јесте“ (ὃ ἔστι κλίνη), „обичан кревет“ који производи „занатлија и творац“ (δημιουργὸν καὶ ποιητήν) и који подражава (μιμῆσθαι) истински и природни кревет „какав јесте“ (οἷα ἔστιν), и насликани кревет који ствара „подражавалац“ (μιμητής), и који је „онакав каквим се причињава“ (οἷα φαίνεται).⁵³

Првом од ова три кревета Платон посвећује највећу пажњу и најдетаљније га одређује. Према његовим речима, у питању је кревет „какав јесте“ (ὃ ἔστι κλίνη), „јединствен, какав по природи јесте“ (μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὔσα, дословно „природно бивствујући“), „јединствен, једини онакав какав јесте“ (μίαν μόνον αὐτήν

божанска бића, и у коме су она заиста обдарена бесмртним душама, снажно имплицира потребу да се нека врста психичког субјективитета постулира и у случају самог тог врховног онтолошког енитетета.

⁵² Уп. Хераклитов фрагмент DK 22B94 – „Сунце неће прекорачити своју меру, иначе ће га открити Ериније, помоћнице Правде“ (ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν). Овај фрагмент као да нам даје скицу за Аналогију са Сунцем, где је кретање и деловање Хелија још једном потчињено једном неодређеном и деантропоморфизованом божанству које носи име примарно етичког појма.

⁵³ *Resp.* 597a-598a.

ἐκείνην ὃ ἔστιν), „истински постојећи“ (ὄντως οὐσης), односно просто „природни“ (φύσει) кревет.⁵⁴ Овај „истински“, односно „природни“ кревет *израђује бої* (θεὸν ἐργάσασθαι)⁵⁵ кога Платон назива различитим именима: „креветотворац“ (κλινοποιός), „креветџија“ (κλιουργός), „занатлија“ (δημιουργός), „истински творац истинског кревета“ (ὄντως κλίνης ποιητῆς ὄντως οὐσης), односно чак „природотворац“ (φυτουργός).⁵⁶ Оно што је овде нарочито занимљиво јесте да, када овај божански столар израђује „природни кревет“, он дословно и недвосмислено „ствара идеју“ (τὸ εἶδος ποιεῖ),⁵⁷ што би, засновано на свему знамо о Платоновим идејама, требало да је *немојуће*.

Колико Платон посвећује пажње описивању стварног божанског наспрам привидног насликаног кревета, толико је штур у описивању његовог божанског творца (наспрам уметника-подражаваоца, кога описује детаљно уз мноштво ироничних коментара). Све што заиста знамо о овом процесу јесте да је он *јединствѐн* (ствара се *само једна* – μία – идеја кревета и више не може да их буде), да њиме руководи некакав бог, и да тај бог то ради „било вољно, било под утицајем неке нужности“ (εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν).⁵⁸

Ако се сећамо ових места, видећемо да ово неименовано божанство „израђује“ (ἐργάσασθαι) „јединствени кревет који по природи јесте“ (μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὐσα),⁵⁹ односно „онај јединствени кревет, једини онакав какав заиста јесте“ (οὕτως ἐποίησεν μίαν μόνον αὐτὴν ἐκείνην ὃ ἔστιν κλίνη).⁶⁰ О мотивацијама овог бога Платон нам не говори много мимо поменутог εἴτε οὐκ ἐβούλετο, εἴτε τις ἀνάγκη ἐπῆν. Он нам не даје никакве назнаке о томе да ли овог бога треба да замишљамо антропоморфно (самим тим као способног за вољне радње),⁶¹ или као метафорични приказе деантропоморфизоване космичке стихије која делује „по нужности“.⁶² У самом тексту нема чак назнака ни о томе да ли је реч о једном и јединственом Богу или једном од мноштва политеистичких богова. Платон користи неодређену једнину која допушта обе варијанте; притом јединствени Бог упечатљиво кореспондира са Платоновим наглашеним инсистирањем на *јединствѐносно̄и* овако насталих идеја, али то је истовремено у потпуности сагласно са традиционалном митологијом, у којој се различити богови славе као изумитељи различитих предмета, оруђа, или занатских производа, које су касније подарили људима.

Једино што је мање-више сигурно и недвосмислено јесте да свака појединачна (и јединствена) идеја, ако већ има свог творца, може имати само *једної* и јединственог творца. Било би заиста необично претпоставити да идеје имају мноштво твораца

⁵⁴ Resp. 597a2-d3.

⁵⁵ Resp. 597c-d.

⁵⁶ Види горе напомене 54 и 55 на стр. 73 овог рада.

⁵⁷ Resp. 597a1.

⁵⁸ Resp. 597c1.

⁵⁹ Resp. 597b3. Скоро идентичну фразу Платон понавља пар редова касније у 597c1-3, наглашавајући да бог није хтео „развијати више од једног кревета, који сам јесте по природи“ (μὴ πλεόν ἢ μίαν ἐν τῇ φύσει ἀπεργάσασθαι αὐτὸν κλίνην).

⁶⁰ Resp. 597c2-3.

⁶¹ Види горе напомену 50 на стр. 157 овог рада.

⁶² Види горе напомену 73 на стр- 219-220 овог рада.

међу шароликим пантеоном који им је на другим местима у *Држави* (и у другим Платоновим дијалозима) очигледно потчињен. Стварање идеја, ако уопште допуштамо такву могућност, свакако представља процес који не може бити мање достојанствен и узвишен од самих идеја, па се самим тим природно намеће претпоставка да је за настанак свих идеја одговорно *једно божанство*, и да то божанство међу другим боговима ужива нарочит, ако не и *врховни* статус.⁶³ Уосталом, у оној мери у којој су све идеје – идеје, може се претпоставити и да све имају једног „идеотворца“ у духу појма *φύτορϋός* који смо поменули горе.

Међутим, чак и ако одлучимо да ово нејасно место у *Х* књизи *Државе* интерпретирамо на најмање контроверзан начин – тако што ћемо претпоставити неког нарочитог и јединственог Бога који ће створити и изградити *све идеје*, интерпретативне невоље се ту не завршавају. Цела парабола о „три кревета“ представља стрму падину низ коју се као лавина обрушавају питања на која није могуће дати задовољавајући одговор. Зашто би свевишње космичко божанство стварало *кревет*, па макар и савршен? Да ли се кревети уопште квалификују као ваљани појмови за постулирање реално постојећих идеја (коме је уопште потребан „вечни и савршени кревет“, богу Хипносу)? Даље, представа о божјем *стварању вечної кревета* отвара простор за хипотезу „појма кревета“ на основу кога је створен и тај један кревет, чиме цела, иначе климава, структура проклизава у смеру Аристотеловог аргумента „Трећег човека“. Са друге стране, ако је вечни кревет исто што и појам кревета (а то је Платонова теза), опет се поставља питање зашто би божанство смишљало/замисљало појам нечег толико профаног као што је *кревет*.

Али иако овај аргумент отвара мноштво проблема на више различитих нивоа, и иако је очигледно некомпатибилан са основним постулатима Платонове онтологије, он нам даје једну веома интуитивну слику. Ако је уметност простор бескрајних илузија, а физичка стварност простор ефемерне и непоуздане мноштвености, онда се природно намеће да доменом јединствених и савршених идеја и суштина – без обзира да ли је реч о творцу, састављачу, или просто господару – управља један и јединствен Бог. Потреба за мноштвеношћу традиционалног пантеона директно произилази из плуралистичке структуре појавне стварности, али унутар домена вечних и непромењивих истина свака потреба за умножавањем божанског принципа који тим доменом управља делује неутемељено и апсурдно. Ова Платонова слика нам тако још једном уместо конкретних аргумената даје само импликације и претпоставке, али оне недвосмислено воде у смеру закључака да иза осмишљавања и смислености умственог света стоји јединствено биће обдарено умом, духом, односно душом, и

⁶³ Наравно, овде је реч само о нашој претпоставци, која је можда додатно условљена парадигмама из каснијих Платонових дијалога. Из перспективе традиционалног хеленског погледа на свет, ако бисмо допустили могућност стварања идеја, било би сасвим замисливо да различити богови стварају различите појединачне идеје у зависности од свог домена. Оваква парадигма – још једном – кудикамо боље функционише уз претпоставку да су идеје исто што и (средњевековне) *универзалије* (види горе напомену 44 на стр. 155 овог рада), па онда Афродиту можемо да замислимо као „творца идеје љубави“, „Ареса као „творца идеје рата“, док Хефеста, рецимо, можемо да замислимо као творца „идеја“ читавог низа занатских производа. Наравно, нема ничега у самом тексту што би поткрепило овакву једну интерпретацију.

да то биће губи на свом достојанству ако се на било који начин умножава. Слика „креветотворца“ стога не представља никакав конкретан монотеистички аргумент, али у оквиру једног платонистичког мисаоног експеримента указује на, условно говорећи, „трансценденталне претпоставке“ које ће нас одвести до монотеистичких закључака у *Законима*, *Државнику*, и поготово *Тимају*.

ε) Апоријски екскурси у монотеистичку теологију

Оба „монотеистичка места“ у *Држави* у већој или мањој мери представљају апорије које отварају више питања него што решавају. Идеја Добра додатно заоштрава питање онтолошког статуса идеја и њихове интеракције са појавним светом (али и са боговима). Она се може посматрати као појам који обједињује умствену и појавну стварност, омогућивши једној да условљава другу, а другој да произилази из прве, али у свему томе поткопава сам појам идеје, које у поређењу са надсуштственим, сведобрим божанством из кога еманира цела стварност губе свој смисао и (парадоксално) сврху. Аналогија са Сунцем *ἡοδωαја* улогу Добра, које излази из оквира познате матрице – *μῖμηςις, μέθεξις, παρουσία, κοινωνία* – и претвара ову идеју у нешто што активно обликује и детерминише свет, уместо да пасивно са њим стоји у односу. А када се такав принцип успостави у случају Добра, природно се поставља питање смислености осталих идеја и њихове специфичне релације са појавним светом на којој Платон толико инсистира.

Што се тиче „бога креветотворца“, већ смо констатовали да је реч о аномалном учењу које снажно одудара од безмало свих осталих места на којима се Платон бави утемељењем света идеја. Једино место где филозоф експлицитно говори о надређености бога идејама и *сῖварању идеја* уопште вероватно би било занемарено као парадокс и аргументативни ћорсокак, да се не налази на толико важном и незаобилазном месту као што је критика подражавања. Овако, стиче се утисак да је улога „небеског креветције“ пре да обезбеди симетрију и закономерност параболи о безвредности производа миметичких уметности, него да нам омогући истински увид у питање односа богова и идеја. Па опет, аргументација унутар овог излагања поставља правила игре у односу према онтолошком статусу идеја са снажним импликацијама по било које биће које претендује на статус „небеског занатлије“ који производи било какве аспекте ноуменалне стварности, што ће имати крупне последице по каснији појам космичког Демијурга.

Обе монотеистичке парадигме из *Државе* – и Идеја Добра и „креветотворац“ – потчињавају идеје „нечему другом“, што је онтолошки различито и хијерархијски надређено идејама, а притом поседује недвосмислено божанске атрибуте. У оба случаја имамо принципе који трансцендирају чврсто постављена правила Платонове онтологије како би се динамизовао однос између суштински различитих аспеката стварности. Притом ово динамизовање излази из оквира традиционалне политеистичке митологије и *ad hoc* интервенција појединачних богова, и поприма облик *сисῖемској ἕρисиуја* проблему расцепа између умствене и видљиве стварности. Најзад, оба принципа изигравају и превазилазе инхерентну дуалност Атињанинове онтологије постулирајући неку врсту *ἕρεθεῖ ενῖиῖεῖα* који трансцендира и ноуменалну и феноменалну стварност. А како се испоставља,

тај трећи ентитет најкохерентније се представља као *једно и јединствено космичко божанство*, односно као – Бог.

XXI. Бог као „најбоља душа“ у X књизи Закона

α) Повратак теодикеји из Закона

Корак даље у овом постепеном отклону од политеистичког ка монотеистичком религијском светоназору код Платона можемо да пронађемо на месту које смо већ детаљно разматрали – у X књизи Закона.¹ Тада смо се бавили Платоновим начелним доказима у прилог постојања богова и његовим интегрисањем традиционалног пантеона у реформисану политичку теорију, али смо прескочили један значајан, условно говорећи, „монотеистички“ аргумент који се налази на централном месту расправе у којој Платонов Атињанин покушава да оспори и одбаци атеистичке и агностичке тврдње које су биле популарне међу атинском образованом елитом. Овај аргумент има највећу филозофску тежину у оквиру целе расправе о религији и боговима у X књизи, и стога не изненађује што одудара од остатка књиге, иначе у великој мери фокусиране на традиционална религијска схватања, по томе што се придржава једног наглашено монотеистичког контекста.

Ако се сећамо, целина X књиге бавила се оповргавањем три атеистичке, односно безбожничке тезе, које Платон формулише овако:

θεοὺς ἠγούμενος εἶναι κατὰ νόμους οὐδεὶς πώποτε οὔτε ἔργον ἀσεβὲς ἠργάσατο ἐκὼν οὔτε λόγον ἀφῆκεν ἄνομον, ἀλλὰ ἐν δὴ τι τῶν τριῶν πάσχων, ἢ τοῦτο, ὅπερ εἶπον, οὐχ ἠγούμενος, ἢ τὸ δεύτερον ὄντας οὐ φροντίζειν ἀνθρώπων, ἢ τρίτον εὐπαραμυθῆτους εἶναι θυσίαις τε καὶ εὐχαῖς παραγομένους.

Ко у складу са законима сма̄тра да бо̄гови њос̄иоје, никада досад није вољно њочинио безбожно дело, нӣи је речју изрекао безакоње, не̄и њо бива на основу једно̄ од њри оваква с̄иановиш̄иа: или (1) не сма̄тра (да бо̄гови њос̄иоје, прим. Н. Т.) као ш̄ио сам рекао, или (2) сма̄тра да њос̄иоје, али се не занимају за људе, или (3) сма̄тра да се мо̄у лако умолӣи и њриволе̄и жр̄ивама и молӣвама.²

Ми смо Платоново разматрање ова три аргумента и њихово оповргавање детаљно разматрали раније, а овде ће нас занимати управо прескочена (односно „претрчана“) „монотеистичка“ аргументација којом се оспорава прва од три тезе – она о непостојању богова. Будући да се Платон овде обраћа филозофски образованој публици код које је атеистички поглед на природу и свемир у великој мери укореењен, и његова аргументација одудара од тона остатка расправе. Пошто је IX и већи део X књиге био посвећен традиционалним политичко-религијским питањима санкционисања и кажњавања безбожности, богохуљења, и скрнављења светиња, и расправа у овим књигама у великој мери се водила у контексту традиционалне религије. Међутим, када Платон треба да докаже постојање богова публици која је већ заменила традиционалне митопоетске назоре да неку врсту

¹ Види горе поглавље XVI, стр. 227-243 овог рада.

² Lg. 885b3-6.

античког софистичког позитивизма, односно редукционизма, он свесно прелази у домен чисто филозофске расправе и терминологије, настојећи да постојање богова докаже преко разматрања „природњачких“ појмова као што су кретање, живот, и душа.

У том релативно кратком екскурсу у космогонијску метафизику добијамо први кохерентан поглед на нешто што наликује на својеврсну *филозофску религију* која напушта традицију и песничку заоставштину, и која подразумева један недвосмислено монотеистички контекст. Ова филозофска религија нити одбацује, нити суспендује, нити реформише традиционални наратив о боговима, али попуњава филозофске празнине у наслеђеним учењима о боговима одговарајућим „рационалним“ теолошким постулатима, попут неке „метарелигије“ која се односи на сасвим други домен стварности у односу на стари пантеон. Када ова наглашено филозофска аргументација послужи својој сврси и дође до закључака о природи божанског које су Платону били потребни да оспори софистичке претпоставке, он те закључке поново пребацује у домен расправе о небеским боговима која је ближа саговорницима у дијалогу, и непосредније повезана са ширим политичким контекстом дијалога.

Овде не треба заборавити чињеницу да Платонов циљ у X глави није просто да докаже да богови *ἵστίοје*, већ и да понуди саговорницима једну врсту *ἰεοδικеје*. Како он то каже, он хоће да разради „убедљив аргумент да богови постоје, и да су добри, и да правдом награђују људе“ (πιθανότητά τινα τοὺς λόγους ἡμῶν ἔχειν, ὡς θεοί τ' εἶσιν καὶ ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ἀνθρώπων).³ Са овим другим, етичким аспектима његове аргументације ми смо се већ упознали, али она додатно добија на тежини у контексту монотеистичке расправе коју ћемо сада реконструисати, а поготово у контексту апорија које смо већ отворили у претходној расправи из *Државе*. Притом не треба заборавити да се и овде расправа у великој мери ослања на нама добро познате премисе орфичке психологије. Расправа о души, иако делује крајње сведено и рудиментарно, и даље подразумева орфичку парадигму по којој управо душа представља посредника између појавног света и вечних и непропадљивих истина, али и посредника између нас и богова. Душа је истовремено основни носилац наших моралних избора, који наше поступке непосредно стављају у теолошко-телеолошки контекст „божанске награде и казне“, дајући нам тако још једну есхатолошку копчу са боговима, али и са коначном сврхом коју смо у *Држави* именовали Идејом Добра.

β) „Одушевљење“ Идеје Добра и деификација космичког првоначела

Као што смо већ видели, Платон корен горе наведених атеистичких убеђења проналази „у зачуђујућем ставу“ (εἰς θαυμαστὸν λόγον) који „мноштво сматра најмудријим од свих ставова“ (παρὰ πολλοῖς δοξαζόμενον εἶναι σοφώτατον ἀπάντων λόγων), а који подразумева да „све настаје, настало је, и настаће или по природи, или вештачки, или случајно“ (πάντα ἐστὶ τὰ πράγματα γιγνόμενα καὶ γενόμενα καὶ γενησόμενα τὰ μὲν φύσει, τὰ δὲ τέχνη, τὰ δὲ διὰ τύχην).⁴ Притом се претпоставља да

³ Lg. 887b4-5.

⁴ Lg. 888e1.

„природа“ (φύσις) и „случај“ (τύχη) стварају све оно што је „највеће и најлепше“ (τὰ μὲν μέγιστα αὐτῶν καὶ κάλλιστα), док „вештина“ (τέχνη) ствара „оно безначајније“ (τὰ δὲ σμικρότερα).⁵ Платон овде артикулише један уобичајен и народски став да је све што је „вештачко“ (τεχνικός) нужно несавршеније и мање вредно од онога што је „природно“ (φυσικός), који је очуван и до наших дана. У складу са том представом о целом свемиру као у највећој мери последици сплета природних процеса и случајности, заступници овог става узимају небеска тела за „у потпуности неодошељена бића“ (παντελῶς ὄντων ἀψύχων) која „покреће случај, и она једно друго сопственим моћима“ (τύχη δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων), док се сви ови природни процеси одвијају „по нужности случајно“ (κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης).⁶ Другим речима, дожанствено и правилно устројства свемира и неба, које Платон посматра као „видљива дожанства“, из ове перспективе „нити је од ума, нити од неког дога, нити вештачки“ (οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλά).⁷

Платон овде упечатљиво показује како усвајање наизглед потпуно здраворазумских претпоставки доводи до крупних категоријалних ломова, и из фундамента мења однос образованих Атињана његовог времена према религији. Међутим, приступајући оспоравању ових атеистичких и редуccionистичких ставова преко расправе о природи душе и њеној вези са природним процесима рађања, настајања, и кретања, филозоф иде корак даље и поткопава чак и властиту варијанту филозофског позитивизма – „дијалектичко“ утемељења умске стварности какво смо видели у *Држави*, и које је у том конкретном издању такође „обездушено“. Оспоравајући софистичко учење по коме природни и космички процеси представљају пуки узрочно-последични низ, он улази у ревизију и властитог учења о идеја, које јесу „оно умствено“ (τὸ νοούμενον), али нису саме обдарене умом, нити душом. Као што смо видели, Платон у *Држави* Идеју Добра уздиже у онтолошком и гносеолошком смислу изнад осталих идеја, али нигде експлицитно не говори да је ова централна исходишна и есхатолошка тачка његовог учења о идејама и метафизике уопште „биће обдарено душом и умом“. Ми имамо доста основа да о томе спекулишемо, али ниједно место у тексту такву претпоставку не потврђује директно.

Као што смо већ видели, први корак у проблематизација горе наведене редуccionистичке претпоставке о „подређености вештине природи и случају“ јесте управо теза да она занемарује да претпоставка *једносiавно не важи у домену психологије*. Софистички ставови праве пометњу управо захваљујући екстраполацији ове редуccionистичке максиме о „случајним и природним каузалним везама“ *и на саму душу*, претпостављајући неосновано да се и сама душа може свести на „случајни“ сплет различитих природних елемената, што има далекосежне последице по схватање живота и свемира. Према Платоновим речима:

⁵ Lg. 889a2-3.

⁶ Lg. 889b1-c1.

⁷ Lg. 889c3-4.

ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἀπάντων, τοῦτο οὐ πρῶτον ἀλλὰ ὕστερον ἀπεφάνησαντο εἶναι γεγονὸς οἱ τὴν τῶν ἀσεβῶν ψυχὴν ἀπεργασάμενοι λόγοι, ὁ δὲ ὕστερον, πρότερον: ὅθεν ἡμαρτήκασι περὶ θεῶν τῆς ὄντως οὐσίας.

Оно њрво, које је узрок насѡајања и њроѡагања свеѡа, сѡавови коју обликују душу безбожника ѡосѡављају не као њрво, већ као ѡоѡоње насѡало, а оно шѡо је ѡоѡоње као ѡрво: огаѡле ѡоѡичу и ѡрешке везано за доѡове и њихову сѡварну сушѡину.⁸

Ако се сетимо Платонове расправе у *Федону*, први корак у смеру разраде Платонове теологије и телеологије представљао је аргумент о надређености душе телу, из чега се даље изводила њена бесмртност, дожанственост, а даље и комплексно виђење загробног живота.⁹ Тако и у *Законима* Платон пребацује атинским софистима да занемарују да је душа „настала пре свих тела“ (σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη), да је она „понајвише начело сваке промене и преуређења ових“ (καὶ μεταβολῆς τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης ἀρχεὶ παντὸς μᾶλλον), па је самим тим „старија од тела“ (πρεσβυτέρα ἢ σώματος).¹⁰ Он наставља:

φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα: εἰ δὲ φανήσεται ψυχὴ πρῶτον, οὐ πῦρ οὐδὲ ἀήρ, ψυχὴ δ' ἐν πρώτοις γεγεννημένη, σχεδὸν ὀρθότατα λέγοιτ' ἂν εἶναι διαφερόντως φύσει.

Они хоће да ѡприродом називају оно шѡо је ѡо насѡанку ѡрво. Ако се ѡокаже да је душа оно ѡрво, а не ваѡра, ниѡи ваздух, неѡо да је душа ѡрводиѡно насѡала, следи да би исѡравно било рећи да она изнаг свеѡа јесѡе ѡо ѡприроду.¹¹

Платон хоће да каже да наметањем наизглед интуитивне претпоставке да се природни и космогонијски процеси одвијају „по природи и случајно“ истовремено без одговарајућег образложења намеће и не толико интуитивна и саморазумљива тврдња да је душа ѡоследица, а не узрочник природних процеса и кретања стихија. Он настоји да реевалуацијом овог става реafirмише представу о исконској духовној природи стварности, што као нус-појаву подразумева, са једне стране, „одушевљење“, односно „анимацију“ небеских тела и космичких сила, а са друге стране и темељних принципа Платонове онтологије, укључујући и онај ἀρχή и ἔσχατον који у *Држави* именује Идејом Добра.

γ) О првом кретању и каузалним низовима који почињу сами од себе

Да рекапитулирамо – у X књизи *Закона* Платон питање о законском санкционисању безбожника претаче у расправу о основним безбожничким тезама атинских софиста и млађе културне елите, а корене тих безбожничких ставова проналази у редукционистичком свођењу кретања и настајања у природи на „случајне природне процесе“, и са њим повезаним „обездушењем“ свемира. Његов даљи аргумент прати неколико основних корака: он прво одређује природу душе као

⁸ Lg. 891e3-6.

⁹ Phd. 80a-b.

¹⁰ Lg. 892a1-b1. Фраза πρεσβυτέρα ἢ σώματος („старија од тела“) овде има двоструке значење – како у смислу временског претхођења духовне стварности телесној, тако и у смислу „старешинства“ (πρεσβεΐα), односно надређености душе телу.

¹¹ Lg. 892c1-4.

„онога што је увек способно покретати и себе, и друге“ (ἡ δὲ αὐτὴν τ' αἰεὶ καὶ ἕτερα δυναμένη κινεῖν),¹² да би одатле дошао до става да је свако кретање у свемиру „по нужности“ (ἀνάγκη) морало започети „оним што је покренуло само себе“ (τὴν αὐτὴν ἑαυτὴν... κινούσαν), и да управо такво самопокренуто кретање „начело кретања свега и први настанак“ (ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πασῶν καὶ πρώτην... γενομένην), односно „најстарија и најснажнија промена од свих“ (πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν).¹³ Ово излагање је врло језгровито, али Платон не прави никакве скокове у закључивању, већ пажљиво доказује и дожанску и умствену природу овог првобитног кретања у свемира, формулишући нешто налик на „космолошки доказ постојања Бога“.¹⁴

Овај аргументативни низ Платон започиње разматрањем природе кретања и набрајањем његових различитих типова, укључујући кружно (парадоксално због истовременог „мировања и кретања“ и „спорости и дрзине“¹⁵), праволинијско, промене величине, спајање, дељење итд. Притом се наглашава неопходност претпоставке некаквог почетка, односно начела (ἀρχή) кретања.¹⁶ Набрајање се завршава са две нарочите врсте кретања које су Платону поготово занимљиве. У прву врсту спада „кретање способно покренути друго, а неспособно покренути себе“ (ἡ μὲν ἕτερα δυναμένη κινεῖν κίνησις, ἑαυτὴν δὲ ἀδυνατοῦσα, αἰεὶ μία τις),¹⁷ односно „оно што увек покреће друго и што се само мења од другог“ (ἕτερον αἰεὶ κινούσαν καὶ μεταβαλλομένην ὑφ' ἑτέρου);¹⁸ у другу врсту спада „кретање које увек способно покретати и себе и друго“ (ἡ δὲ αὐτὴν τ' αἰεὶ καὶ ἕτερα δυναμένη),¹⁹ тј. „оно што покреће и себе и друго, што је усклађено са сваким стварањем и трпљењем, и које се назива истинском променом и кретањем свега“ (τὴν τε ἑαυτὴν κινούσαν καὶ ἕτερον, ἐναρμόττουσαν πᾶσιν μὲν ποιήμασι, πᾶσιν δὲ παθήμασι, καλουμένην δὲ ὄντως τῶν ὄντων πάντων μεταβολὴν καὶ κίνησιν).²⁰ Простије речено, прва врста кретања представља оно што ми обично називамо „узрочно-последичним“ или „каузалним низом“, и оно представља основни облик интеракције физичких објеката једних са другима; друга врста кретања подразумева присуство, условно говорећи, „воље“ која је у стању да неки предмет, иначе способан да учествује у узрочно-последичним низовима, „покрене без спољашњег утицаја“.

Ово „кретање способно покренути само себе“ (τὴν αὐτὴν αὐτὴν δυναμένην κινεῖν) Платон означава као „најисправније“ (ὀρθότατα), док сви други видови кретања произилазе из њега (τὰς δὲ ἄλλας πάσας ὑστέρας);²¹ оно је, наставља он, „прво и по

¹² Lg. 894b5-6.

¹³ Lg. 895a3-b6.

¹⁴ Cf. Evan Sandmark, Jason L. Megill, "Cosmological Argument: A Pragmatic Defense", *op. cit.*, стр. 127.

¹⁵ Lg. 893c4-d1.

¹⁶ Lg. 894a2.

¹⁷ Lg. 894b4.

¹⁸ Lg. 894c1-2.

¹⁹ Lg. 895b5. Странац овде наглашава да се ово двоструко покретање односи према „спајању, раздвајању, у повећавању и томе супротном, и у настанку и пропадању и свим другим кретањима“ (κατὰ τε συγκρίσεις ἔν τε διακρίσεσιν αὔξαις τε καὶ τῷ ἐναντίῳ καὶ γενέσεσι καὶ φθοραῖς ἄλλη μία τις αὐτῶν πασῶν κινήσεων, 894b6-c1).

²⁰ Lg. 894c2-4.

²¹ Lg. 894d1-2.

настанку и по снази“ (πρῶτον γενέσει τέ ἐστιν καὶ ῥώμη).²² Овде хоће да се каже да самопокренуто кретање „по логици ствари“ (κατὰ λόγου) нужно претходи узрочно-последичном, будући да на свету постоје „милиони покренутих ствари“ (χίλια ἐπὶ μυρίοις γίνηται τὰ κινηθέντα), а почетак (ἀρχή) њиховог кретања „не може бити ништа осим промене у ономе што је само себе покренуло“ (ἄλλη πλὴν ἢ τῆς αὐτῆς αὐτὴν κινήσεως μεταβολή).²³ Ово се доказује једноставним мисаоним експериментом – када би се свет зауставио, како би он био поново покренут? Природна претпоставка је да би у хипотетичком стању општег мировања само бића способна да покрену сама себе била у стању да поново покрену цели систем.

Атињанин закључује следећом тврдњом:

ἀρχὴν ἄρα κινήσεων πασῶν καὶ πρώτην ἐν τε ἐστῶσιν γενομένην καὶ ἐν κινουμένοις οὔσαν τὴν αὐτὴν κινούσαν φήσομεν ἀναγκαίως εἶναι πρεσβυτάτην καὶ κρατίστην μεταβολὴν πασῶν, τὴν δὲ ἀλλοιουμένην ὑφ’ ἐτέρου, κινούσαν δὲ ἕτερα δευτέραν.

*Прво начело свих кретања, како међу непокренутима и покренутима предметима нас је од оног што је покренуло себе, и оно је нужно најстарија и најмоћнија од свих промена, док је оно које се мења од других и окреће другим на другом месту.*²⁴

У овом једноставном аргументу са лакоћом препознајемо Аристотеловог „непокренутог покретача“ (ἀκίνητον κινεῖν),²⁵ али и Кантов „каузални низ који почиње сам од себе“ из етичких списа немачког филозофа.²⁶ Код Аристотела је реч о претпоставци која се везује за његову метафизику и космологију, док се код Канта она тиче моралне аутономије и одговорности појединца за своје поступке. Код Платона у *Законима* имамо и један и други аспект – постулирањем „самопокренутог кретања“ он отвара простор за претпоставку дожанског принципа настанка свемира, али истовремено тај принцип конституише као нешто што је живо и што поседује душу и ум, па је самим тим и слободно да бира између добра и зла, и одговорно за своје поступке. Не треба заборавити да се Платон на овом месту не бави само доказивањем „да богови постоје“ (ὡς θεοὶ τ’ εἶσιν), већ и „да су добри, и да правдом награђују људе“ (ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ἀνθρώπων).²⁷ Зато у наредном кораку он са пуког и неодређеног појма „кретања“ прелази на конкретнији и метафизички уобличенији појам душе.

δ) Психологија у Х књизи и душа као универзални покретач

Настављајући расправу о „самопокренутом кретању“ Платонов Атињанин и његови саговорници са лакоћом закључују да је у питању појава која је сасвим уобичајена и широко распрострањена у свету, те да ова врста самопокренутости

²² Lg. 894d6.

²³ Lg. 895a1-2.

²⁴ Lg. 895b2-6.

²⁵ Cf. Arist. *Metaph.* 1072a ff.

²⁶ Cf. Имануел Кант, „О последњој граници сваке практичне филозофије“, *Заснивање метафизике морала*, Дерета, Београд, 2004., стр. 116-128.

²⁷ Lg. 887b4-5.

карактеристична за сва бића којима се приписује епитет *живо* (ζῆν),²⁸ односно за „све оно у чему видимо душу“ (ὁπόταν ψυχὴν ἔν τισιν ὀρῶμεν).²⁹ Следи један методолошки меандар, у коме Платон објашњава поступак преко кога жели да постулира присуство душе космичким процесима. Према његовим речима, „о свакој ствари може се троструко мислити“ (περὶ ἕκαστον τρία νοεῖν) – преко „суштине“ (τὴν οὐσίαν), „образложења суштине“ (ἐν δὲ τῆς οὐσίας τὸν λόγον), и преко „имена“ (ἐν δὲ ὄνομα).³⁰ На тај начин он „име душе“ (ψυχὴ τοῦνομα) одређује преко образложења, тј. логоса „кретање способно само седе покретати“ (τὴν δυναμένην αὐτὴν αὐτὴν κινεῖν κίνησιν),³¹ чиме се затвара простор за било какву алтернативну интерпретацију самопокретања свемира изван контекста душе и живог бића.

Након што је ова веза између душе и настанка свемира успостављена начелно (тј. *a priori*), Платон у следећем кораку настоји да докаже (ἰκανῶς δεδειχθαι) да је „душа исто биће као и први настанак и прво кретање свега што јесте, што је постало, и што ће бити и свега што томе супротно, пошто се испоставило да је она узрочник сваке промене и кретања“ (ψυχὴν ταῦτόν ὃν καὶ τὴν πρώτην γένεσιν καὶ κίνησιν τῶν τε ὄντων καὶ γεγονότων καὶ ἔσομένων καὶ πάντων αὐτῶν ἐναντίων τούτοις, ἐπειδὴ γε ἀνεφάνη μεταβολῆς τε καὶ κινήσεως ἀπάσης αἰτία ἅπασιν),³² односно да се почетак, темељ, и сврха свеукупног постојања мора замишљати управо као душа. У овом цитату поготово треба нагласити да Платон не пропушта да поентира на чињеници да је претходно претпоставио да „самопокренуто кретање“ стоји у корену и зачетку свих осталих врста кретање, па на тај начин ова нарочита „свемирска душа“ није просто „први покретач“, већ она континуирано детерминише „настанак и кретање“ (γένεσιν καὶ κίνησιν), не само „онога што је постало“ (γεγονότων), већ и „онога што јесте“ (τῶν τε ὄντων) и „онога што ће бити“ (ἔσομένων). Ова душа није просто почетна тачка каузалног низа у прошлости, онда је вечна и свеприсутна, и свемир једнако детерминише у прошлости, садашњости, и будућности. Платоновим речима, она је „од свега најстарија“ (τῶν πάντων

²⁸ Lg. 895c4, ζῆν је инфинитив глагола ζάω („живети“), па се овај појам на овом месту може превести дословно као „живљење“.

²⁹ Lg. 895c6.

³⁰ Lg. 895d1-2. Платон овде не елаборира детаљно ову „троструку схему одређења“, а пре свега не разјашњава шта тачно подразумева у разлици између „суштине“ (ἡ οὐσία) и „образложења суштине“ (ὁ λόγος τῆς οὐσίας, тј. „одређења“, „дефиниције“). У даљем тексту Платон нигде више не говори о самој οὐσία, већ искључиво о односу „имена“ (τὸ ὄνομα) и „образложења“ (ὁ λόγος). На основу математичких примера које наводи (Lg. 895d-e), стиче се утисак да се на овом месту под „суштином“ подразумева оно што се у класичној логици назива *genus proximum*, а под „образложењем“ – *differentia specifica*. Сличну, али комплекснију схему Платон даје у свом VII писму, где се спознаје сваког бића (τῶν ὄντων ἕκαστω) своди на три појма – „име“ (ὄνομα), „образложење“ (λόγος), и слику (εἶδωλον), чему се додаје сама спознаја (ἐπιστήμη) као четврти појам, и као пети „само биће које морамо да претпоставимо као сазнатљиво и истинито“ (δ’ αὐτὸ τιθέναι δεῖ δὲ γινωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἔστιν ὄν). Cf. Ep. VII, 342a5-b4. Платон, као што знамо, своју терминологију најчешће не користи доследно, али може се претпоставити да на овом месту у *Законима* οὐσία одговара „самом предмету“, док „име“ и „образложење“ сазнању тог предмета. Cf. Olof Pettersson, „Language, Search and Aporia in Plato’s Seventh Letter“, *Sophia Perennis – The Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*, Vol. 7, No. 2 (2010), стр. 32-62.

³¹ Lg. 895e6-896a1.

³² Lg. 896a5-b1.

πρῆσβυτάτη) и „начело кретања“ (ἀρχὴ κινήσεως),³³ при чему се под „кретањем“ очигледно мисли на све врсте кретања, укључујући раст и промену.

Будући да је узрочно-последично кретање секундарно у односу на самопокретање душе, али и будући да су сви односи у телесној стварности узрочно-последични, закључује се је душа „примарнија од тела“ (πρoтέραν γεγονέναι σώματος ἡμῖν), уз појашњење да „душа начелствује, а тело јој се покорава по природи“ (ψυχῆς ἀρχούσης, ἀρχόμενον κατὰ φύσιν).³⁴ Самим тим, „све што припада души је старије од [свега што припада] телу“ (τὰ ψυχῆς τῶν τοῦ σώματος ἕσσιτο πρῆσβύτερα).³⁵ Овде се под „старошћу“ очигледно подразумева и временска „првобитност“ (πρoтέραν) и „начелствовање“ (ἀρχούσης), тј. управљање телом. Из овога се закључује да душе самим тим управљају и добром и злом у међуљудским односима, али и свим небеским кретањима. До овог тренутка, душа се третира искључиво као метафизички појам, и не улази се ни у какве њене дожанске атрибуте (ако изузмемо орфичку претпоставку бесмртности и начелне дожанствености природе душе, у коју Платон овде не улази), и све што се говори о души једнако важи са однос душе и тела у било ком живом бићу.

Имајући у виду да се контекст расправе тиче првог покретања свих узрочно-последичних односа у свемиру, читалац природно стиче утисак да ми истовремено говоримо о неком нарочитом и „одушевљеном“ космичком дожанству, било Богу-Творцу, било Свемиру самом као живом бићу. Први искорак у недвосмислени домен религије Платон чини постулирајући душе небеским телима, за која је већ раније потврдио да под њима треба подразумевати богове. Међутим корак који је Платону потребно да начини да би од неодређеног „дожанског принципа“ дошао до *δοῖα* подразумева доказивање да ови дожанствени покретачи нису само „први, најстарији, и најмоћнији“, већ истовремено – савршено добри.

ε) Душе богова и Најбоља Душа

У наставку излагања, Платон констатује да у свемиру морају постојати „бар две душе и никако мање од тога“ (δυσὶν μὲν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν), од којих је једна „доброделатна“ (τῆς τε εὐεργέτιδος), а друга „способна да чини супротно“ (τῆς τάναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι).³⁶ Ако имамо у виду да тренутно већ говоримо о настанку свемира, на први поглед ово делује као некакво дуалистичко-манихејско виђење стварности, али филозоф овде само прескаче неке од саморазумљивих претпоставки које ће касније детаљније образложити, а од којих је једна претпоставка да „истински добра душа“, каква се мора претпоставити у случају дожанског (*sic!*) творца свемира, не може бити одговорна за зло. Следи кратки еккурс у опис како се психичка стања претачу у каузалне односе и различите врсте кретања о којима је раније било речи,³⁷ да би најзад увео појам дожанске природе овог „првог покретача свемира“:

³³ Lg. 896b2.

³⁴ Lg. 986b3-c2.

³⁵ Lg. 896c3-4.

³⁶ Lg. 896e2-4.

³⁷ Lg. 896e6-897a6.

καὶ πᾶσιν οἷς ψυχὴ χρωμένη, νοῦν μὲν προσλαβοῦσα ἀεὶ θεὸν ὀρθῶς θεοῖς, ὀρθὰ καὶ εὐδαίμονα παιδαγωγεῖ πάντα, ἀνοία δὲ συγγενομένη πάντα αὖ τάναντία τούτοις ἀπεργάζεται.

*Ако се душа увек исц̄равно ѿридржава дожјеї ума, она дожанс̄ивено ѿдучава свему ш̄ио је исц̄равно и блажено; ако се меша са неразумним, доводи до свеїа суїроїної ш̄оме.*³⁸

На овом месту ми још увек немамо никакву јасну слику космологије коју Платон хоће да претпостави, јер остаје отворено питање да ли хипотетичка „душа свемира“ може да се придржава и „дожјег ума“ (νοῦν... θεὸν), и да се „меша са неразумним“ (ἀνοία δὲ συγγενομένη). Ипак, наредни пасажии ипак указују да је овде реч о, додуше помало грозничаво изведеном, али ипак „трансценденталном“ аргументу о томе каква би „душа свемира“ морала да буде.

У том контексту треба разумети и даљу аргументацију, где Атињанин наглашава да је један од ових „родова душе“ (ψυχῆς γένος) онај за које можемо рећи да је „управљач небом, земљом, и кружењем свемира“ (ἐγκρατὲς οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάσης τῆς περιόδου γεγονέναι), а то је управо онај род који је „разборит и пун врлине“ (τὸ φρόνιμον καὶ ἀρετῆς πλήρες).³⁹ А ако је кретање свемира – у чему се сви саговорници у дијалогу слажу – очигледно савршено, у потпуности правилно и равномерно, даље се закључује да „најбоља душа управља целим свемиром и предводи га таквим путем каква је и она сама“ (ὡς τὴν ἀρίστην ψυχὴν φατέον ἐπιμελεῖσθαι τοῦ κόσμου παντὸς καὶ ἄγειν αὐτὸν τὴν τοιαύτην ὁδὸν ἐκείνην).⁴⁰ Овде имамо закључак „трокорака“ којим Платон преиначује софистичко-атеистичку слику о „случајно насталом свемиру: настанком, обликовањем, и покретањем свемира руководи (1) живо биће обдарено душом (ζῶον ἔμψυχον⁴¹), (2) у том процесу се користи „дожјим умом“ (νοῦν θεὸν⁴²), (3) и та душа је „најбоља душа“ (τὴν ἀρίστην ψυχὴν). Овај последњи корак је Платону важнији због теодикеје и доказивања доброте и благонаклоности Бога-творца, него што је неопходан за тезу о дожанском стварању и покретању универзума. Уосталом, не треба заборавити основни задатак који је филозоф себи поставио на почетку ове расправе – да докаже „да догови постоје, да су добри, и да правдом награђују људе“ (да догови постоје“ (ὡς θεοὶ τ’ εἰσὶν καὶ ἀγαθοί, δίκην τιμῶντες διαφερόντως ἀνθρώπων).⁴³

Након што је дошао до овог закључка о Најбољој Души, Платон не улази у ширу космолошку расправу. Он појашњава своје тврдње кратким доказом у прилог

³⁸ Lg. 897b1-4. Овде проолаβοῦσα дословно значи „прихватати“, „придржавати“, док συγγενομένη етимолошки значи „сродити се“, али се колоквијално користи у значењу „дружења“, „асоцирања“, „општења“ са неким (укључујући, узгред буди речено, и полно општење). Види речничке ставке за σπουδαῖος, σπουδή, и σπουδάζω у лексикону ЛСЦ.

³⁹ Lg. 897b5-c1.

⁴⁰ Lg. 897c5-6. Упоредити аргумент о „души свемира“ у Филебу – Phlb. 28c-31a, cf. Richard Mohr, “The World-Soul in the Platonic Cosmology”, *Illinois Classical Studies*, Vol. 7, No. 1 (пролеће 1982.), стр. 41-48.

⁴¹ Ово је техничка фраза коју у том облику не налазимо у самом тексту Закона, али је зато сусрећемо касније у Тимају у Ti. 30b6-c1. Види горе напомену 53 на стр. 158 овог рада.

⁴² У том контексту у Тимају у Ti. 30b6-c1 имамо управо фразу τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἐννοῦν – „свемир је живо биће обдарено душом и умом“. Види горе напомену 53 на стр. 158 овог рада.

⁴³ Lg. 887b4-5. Види горе поглавље XVI, стр. 228-231 овог рада.

тврдње да је кретање које је најскладније уму кружно кретање, које се „истовремено креће и мирује“⁴⁴ и враћа расправу у домен разматрања (политеистичких) небеских богова, чиме смо се већ детаљно бавили у претходном делу овог истраживања.⁴⁵ У тој расправи, међутим, поред појединачних душа појединачних небеских богова, све време задржавамо претпоставку о једној и јединственој души која управља целином универзума. Атињанин овај део расправе и завршава амбивалентном констатацијом да кретањем свемира управља „једна или више душа“ (ψυχὴν μίαν ἢ πλείους), а да се у њеном (или њиховом) поседу „налази цела врлина“ (ἢ πᾶσαν ἀρετὴν ἔχουσαν).⁴⁶

Ако се сетимо свих политеистичких и традиционалних елемената ове расправе којима смо се бавили раније, и ако имамо у виду основну Платонову намеру да ова група доказа постојања и природе богова буде део расправе о законском санкционисању безбожничтва у држави, онда не треба да нас изненади што још једном немамо експлицитно проглашавање *јединственог* принципа дожанског устројства свемира, нити инсистирање да је „душа света“ само једна. Видели смо, међутим, да је Платон фактички третира као такву све до тренутка док му за потребе конкретне расправе о законима не затребају појединачне душе небеских тела, јер настоји да „спасе“ традиционално виђење космичких појава, и оправда законско санкционисање ставова који га оспоравају.⁴⁷

ζ) Од панпсихизма преко пантеизма ка монотеизму

Још у претходном делу овог истраживања приметили смо како у *Законима* Платонова аргументација отклизава од првобитне расправе о богова „којима се клањају и Хелени и варвари“, а који су оличени у небеским телима и природним појавама, у истраживање једног филозофског, апстрактног, и по свим импликацијама *јединственог* Бога, да би се након завршетка најосетљивијег и филозофски најзахтевнијег дела расправе са софистима и атеистима вратило назад у космолошки политеизам. Приметили смо тада да и у том политеистичком контексту постоје дожанства са снажним монотеистичким ореолом: у каснијем „етичком“ делу расправе о боговима појављују се некакав неодређени „Старатељ“ (ἐπιτελούμενος) који руководи другим боговима „управљачима“ (ἄρχοντες), а нешто касније се помињу и „Краљ“ (ὁ βασιλεὺς) и „законски богови“ (οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί). „Старатељ свега“ (τῷ τοῦ παντὸς ἐπιτελουμένῳ) дави се „спасењем и врлином целине“ (πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου), у оквиру које је „све удешено“ (πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα) тако да „сваки део према могућности трпи и чини како му приличи“ (ὅν καὶ τὸ μέρος εἰς δύναμιν ἕκαστον τὸ προσῆκον πάσχει καὶ ποιεῖ), док су за појединачне делове целине „свима су постављени управљачи“ (ἄρχοντες προτεταγμένοι ἕκάστοις) који воде рачуна од томе да „увек и до танчине, у трпљењу и у деловању, остварују сврху сваког, чак и последњег дела“ (ἐπὶ τὸ σμικρότατον αἰεὶ πάθησιν καὶ πράξεως, εἰς μερισμὸν τὸν ἔσχατον τέλος ἀπειρασμένοι).⁴⁸

⁴⁴ Lg. 897d-898b.

⁴⁵ Види горе поглавље XVI, стр. 234-243 овог рада.

⁴⁶ Lg. 898c5-6.

⁴⁷ Види горе поглавље XVI, стр. 228-231 овог рада.

⁴⁸ Lg. 903b2-6.

Нешто касније, сличну улогу играју „Краљ“ (ὁ βασιλεὺς) и „законски богови“ (οἱ κατὰ νόμον ὄντες θεοί), од којих је први монотеистички принцип (у смислу како ἀρχή, тако и ἄρχων) задужен за бригу о „целини“, док се „законом установљени богови“ изједначају са традиционалним пантеоном.⁴⁹ Цела схема веома подсећа на, рецимо, Платонов опис Зевсове, односно Кронове владавине у *Државнику*, где смо већ приметили тренд, ако не „монотеизације“ постојећег пантеона, а оно свакако његове „монархизације“.⁵⁰ Уосталом, Платон на том месту управо и користи израз ἐπιτελοῦμενος када описује „творца и старатеља свемира“.⁵¹

Имамо, дакле, јасне назнаке сложеног теолошког система на чијем врху стоји јединствено, филозофско божанство, док су појединачни традиционални богови интегрисани у њега „у складу са законима државе“, који прописују како их треба приказивати, и како им треба одавати пошту. Међутим, концепт душе као аутономног самопокретача и сам помен (у даљем тексту неразрађене⁵²) „зле душе“ отвара простор за слободно деловање ових космичких принципа, чиме се они јасно разликују од слепих физичких процеса. Притом је ово „одушевљење“ свемира и појединачних природних појава темељ једне чисто етичке есхатологије, која служи као путоказ и упозорење за смртнике који могу да рачунају на божји суд и одговарајуће казне и награде за своје моралне изборе у постхумном животу. На тај начин улога психологизације и деификације свемира није само да се објасне наизглед парадоксална питања „првог покретача“, већ истовремено да гарантују *εὐτυχιστῆ* устројства свемира и моралну аутономију свих бића која поседују душе.⁵³

„Монотеизам“ који налазимо у *Законима* свакако није оно што савремене религије под тиме подразумевају, већ један филозофски панпсихизам, који у свеобухватности свог управљања свемиром постиже јединство филозофских појмова Бића и Једног као „Свега“. На овом месту Платон у оквирима своје филозофије истовремено артикулише Хераклитову максиму ἐν πάντα εἶναι,⁵⁴ као и изреку коју Диоген Лаертије приписује Галесу да је „свемир одушевљен и пун демонских бића“ (τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη).⁵⁵ Ако Х књигу *Закона* поредимо са *Државом*, кључан филозофски искорак представља „одушевљавање“ и „оживљавање“ (тј. „анимација“) принципа Добра које управља свемиром. Оно што је у *Држави* Идеја Добра (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα) и Истинско Добро (τὸ ἀγαθὸν ὄντα), неодређен појам који је веома тешко онтолошки и метафизички повезати са

⁴⁹ Lg. 904a5-c1.

⁵⁰ Види горе поглавље XIV, стр. 184-190.

⁵¹ *Plt.* 271d. Види горе напомену 51 на стр. 187 овог рада.

⁵² Платон нигде не образлаже манихејску импликацију постојања некакве метафизичке „зле душе“ као контратеже „најбољој души“, што наизглед допушта текст у Lg. 897b1-4. Ипак, његова аргументација одмах након тог спорног места не оставља простор за претпоставку да би се у космолошком развоју свемира могла појавити некаква божанска „зла душа“, већ се оне вероватно појављују тек смртницима, како је то дато у Тимају. У том смислу теза о „најмање две душе“ овде вероватно представља хипотезу у циљу даљег доказивања тезе о божанској природи стварања света. Cf. Thomas F. Gould, “The Evil Soul in Plato's Laws”, *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, Vol. 12 (1955), интернет издање на страници Orb.Binghamton.edu, приступљено у августу 2021. год.

⁵³ Види горе напомену 45 на стр. 237 овог рада.

⁵⁴ DK 22B50.

⁵⁵ DK 11A1 (27).

остатком свемира из перспективе зрелог учења о идејама, у *Законима* је „Најбоља Душа“ (ἡ ἀρίστη ψυχή), која принцип Добра интериоризује као властито метафизичко, етичко, и божанско својство и модалитет. А од „Најбоље Душе“ остаје мали корак до „Доброг Бога“, и тај последњи корак Платон прави у *Тимају*.

XXII. Платонова теологија у *Државнику* и *Тимају*

α) „Системски“ филозофски монотеизам позних Платонових дијалога

Након што смо истражили све релевантне појаве монотеистичких мотива у Платоновим раним и средњим дијалозима, и након што смо проанализирали монотеистичке импликације Платонове теологије у *Држави* и *Законима*, дошли смо најзад до места где можемо директно да се позабавимо делима у којим Платон отворено и недвосмислено залазу у воде монотеистичке религије. Реч је о дијалозима *Државник* и *Тимај*, у којима се монотеистичко божанство појављује у виду свемоћног Бога-Занатлије, тј. „Демијурга“, творца целог Свемира и свих живих и неживих бића у њему, али и филозофског принципа који уноси радикалне промене у Платонов поглед на свет.

Задатак који смо себи задали у овом поглављу спада у најнезахвалније у целом истраживању – прочешљати цели дијалог *Тимај* и мапирати места која су релевантна за наше изучавање Платонових монотеистичких учења, а да се истовремено не изгубе из вида елементи овог дијалога које смо већ разматрали у претходним поглављима. *Тимај* је права ризница Платонове позне метафизике, и без икакве сумње, ово истраживање са свим својим елементима било је могуће спровести држећи се искључиво текста тог једног дијалога. Читалац који је пратио од почетка то свакако увиђа и сам: било да је реч о илустровању позног учења о идејама, ревидирању Платоновог разумевања појма подражавања, или утврђивању места традиционалних богова у метафизичкој и космолошкој структури стварности, *Тимај* је излазио у први план као богат извор информација и дијалог који може да понуди нови и дубљи увид у сваку од ових тема. У том контексту, дестиловање тог богатства материјала у једно поглавље представља задатак који није могуће извршити без огрешења, било у смислу да ће дијалог бити обрађен превише штуро, било у смислу да ће поглавље својом величином оптеретити структуру овог рада. Када се на то дода још и потребни осврт на аналогна, али раније формулисана учења из *Државника*, добијамо количину материјала која је по обиму превелика за простор који имамо на располагању. Утолико ће бити потребно да се ограничимо само на експлицитна теоријска разматрања Бога као таквог, уз заобилажење Платонове физике и космологије која је са њиме органски умрежана.

Када је реч о *Тимају*, већ смо истакли да је овај дијалог *йарадиџмаџски* текст који су наредна покољења филозофа практично две хиљаде година третирали као коначно и дефинитивно Платоново учење на ове теме.¹ И док смо у политеистичком

¹ Cf. Anna Somfai, “The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*”, *op. cit.*, стр. 1-21.

делу овог истраживања, пратећи унапред задату структуру излагања, теологију *Тимаја* разматрали „од краја ка почетку“, тј. од политеистичких и традиционалних богова ка космолошким принципима из којих проистичу, овде ћемо имати прилику да овај пут прођемо редоследом којим се ове теме разматрају у самом тексту. Додуше, и то линеарно излагање мораћемо да рачвамо у три различита крака, како бисмо у сваком од њих могли да обрадимо један монотеистички принцип из *Тимаја* – Бога-Занатлију, Бога-Свемир, и Бога-Вечно Живо Биће, које смо већ помињали.² Ови различити и међусобно повезани космолошко-теолошки принципи представљају део једне потпуно развијене „филозофске религије“, изведене из Платонових филозофских учења уз укључивање традиционалних култова и наслеђеног митопоетског пантеона у ову општу слику унутар сопствених „аутономних“ домена. Ми смо основну структуру ове онтолошко-метафизичке матрице до сада осликавали два пута – када смо илустровали Платоново позно учење о идејама, и када смо се бавили традиционалним боговима у *Тимају*.³

Као што је већ речено, ова основна структура стварности у *Тимају* укратко је изложена већ на самом почетку филозофског дела дијалога, и подељена је на два дела који грубо прате основну поделу из „Подељене линије“ у *Држави*: у први (односно „горњи“⁴) део спада „оно вечито дивајуће“ (τί τὸ ὄν αἰεί), а у други (тј. „доњи“) „оно вечито настајуће“ (τί τὸ γιγνόμενον); док је прво доступно „разумном промишљању“ (νοήσει μετὰ λόγου), друго досежемо „неразумним уверавањем преко опажања“ (μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν).⁵ У оквиру ове бинарне поделе дожанство које он назива „Занатлијом“, односно „Градитељем“ (ὁ δημιουργός), „гради облик и могућност“ (τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν ἀπεργάζηται) појавног света „користећи се овим узорима“ (τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι), а тако да све буде „по нужности лепо“ (καλὸν ἐξ ἀνάγκης).⁶ Платон појашњава да „оно што је у сталном настајању нужно мора настати из некаквог узрока“ (τῷ δ’ αὖ γενομένῳ φαμέν ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι⁷), из чега се (уз претпоставку аргументације коју смо разматрали у *Држави* и *Законима*) закључује постојање „створитеља и оца свега“ (ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός⁸) који је „посматрао оно вечно“ (τὸ αἰδίον ἔβλεπεν), који је сам добар (ἀγαθός), а због чега је космос који ствара леп (καλός ἐστὶν ὅδε ὁ κόσμος).⁹ Идеја Добра из *Државе* манифестује се овде као доброта Творца и као лепота створеног света, при чему Бог ствара свемир као „некакву слику“ (εἰκόνα τινὸς¹⁰), посматрајући вечне узоре. На овај начин се активним деловањем небеског Занатлије динамизује статична слика стварности из Подељене линије, али релација између умског и чулног света, односно између идеја

² Види горе поглавље XII, стр. 157-159, као и поглавље XVII, стр. 243-244 овог рада.

³ Види горе поглавље XVII, стр. 244-250.

⁴ Као и у случају „Подељене линије“, нама је природно да однос ових домена стварности себи представљамо по вертикалној оси, у духу касније хришћанске метафизике неба и земље, иако Платон не даје никакав „просторни распоред“ ових принципа. Додуше, у његовим митовима видели смо слике свемира које несумњиво имају овакву вертикалну структуру.

⁵ *Ti.* 28a1-3.

⁶ *Ti.* 28a4-6.

⁷ *Ti.* 28c2

⁸ *Ti.* 28c3.

⁹ *Ti.* 29a, cf. *Procl.* 330.20-332.17.

¹⁰ *Tim.* 29b1. Види горе поглавље VI, стр. 75-76.

и појава, остаје релација „подражавања“ или „копирања“ (μίμησις), која више не подразумева апстрактни однос, већ недвосмислени „уметнички“ рад на претакању идеалне стварности у појавну.

Ова једноставна слика „2+1“ (два дела стварности и Бог као посредник) се, међутим, већ у уводним пасажима дијалога значајно компликује. Поред космичког „Оца и Творца“, Платон установљује да је сам Свемир, као његова творевина и као целина појавне стварности, рођен као „живо биће обдарено душом и разумом“ (ζῶον ἔμψυχον ἐννοῦν¹¹), односно „и сам као блажен бог“ (εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν¹²) који представља „образ вечних богова“ (τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα¹³). Наспрам њега, и његов узор (τὸ παράδειγμα) на оној вечно бивајућој страни поделе Платон назива „вечно живим бићем“ (ζῶον αἰδίων ὄν).¹⁴ Другим речима, у *Тимају* филозоф не деификује само релацију између умске и појавне стварности, чији је однос континуирано представљао проблем за његову онтологију и метафизику, он појединачно деификује обе половине онтолошке поделе на умски и појавни свет. Свака од ове три деификације даје као свој резултат једног монотеистички конципираног Бога унутар свог специфичног домена стварности, и свака од њих кореспондира са једним аспектом хеленске филозофске традиције, надовезујући се већ постојећу рецепцију тих учења и веровања у ранијим Платоновим дијалозима.

Управо ова три монотеистичка принципа постулирана у три различита онтолошка домена, или, слободно можемо да кажемо, *ова три различита Боја* биће основни предмет разматрања у овом поглављу. Иако су њихове улоге повезане и испреплетане, покушаћемо да сваког од њих размотримо засебно, како бисмо јасно сагледали њихове особине, али и елиминисали узајамну контаминацију, будући да у самом тексту, у зависности од превода, често није најјасније од ком Богу Платон овде говори. Након што сваког од ових различитих Богова узмемо у обзир засебно, покушаћемо да сагледамо какве то последице има по Платонов укупни однос према религији, и у којој мери то мења оно што смо већ установили о његовом односу према боговима. Занимаће нас, наравно, и однос ових монотеистичких божанстава са политеистичким „небеским боговима“ и „боговима песника“, који су, како смо видели, задржали „гарантована седишта“ унутар Атињанинове онтолошке пирамиде.

¹¹ *Ti.* 30b6-c1, дословно „живо биће одушевљено и уразумљено“. Ми смо већ у више наврата рутински преводили ἔμψυχον као „одушевљено“, Види горе напомену 53 на стр. 158 овог рада. Cf. *Proc. In Ti.* 410.7-414.17.

¹² *Ti.* 34b6. cf. *Proc. In Ti.* 411.2-414.17. Види горе напомену 55 на стр. 158 овог рада.

¹³ *Ti.* 37c3-4. Види горе напомену 56 на стр. 158 овог рада.

¹⁴ *Ti.* 37d1., cf. *Procl. In Ti.* 416.6-436.3. Као што смо већ видели, након што Платон на овај начин „подели карте“ и изгради нову, деификовану онтолошку структуру стварности, унутар своје космологије и физике он наставља да разматра и „небески род богова“ (οὐράνιον θεῶν γένος, *Ti.* 39e6), „порођен као жива бића везана за тела одушевљеним везама“ (δεσμοῖς τε ἔμψυχοῖς σώματα δεθέντα ζῶα ἐγεννήθη, *Ti.* 39e4), а затим и „остала божанства“ (τῶν ἄλλων δαιμόνων), о чијем настанку, као што смо већ видели, можемо да „верујемо онима који су пре зборили о томе“ (πειστέον δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἔμπροσθεν), који су „према сопственим речима и сами њихови потомци“ (ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὖσιν, ὡς ἔφασαν), и који „свакако своје претке познају“ (σαφῶς δὲ που τοὺς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόν). Cf. *Ti.* 40d4-e3.

Божанска природа и религијске функције ових богова се емфатично потврђују у складу са аргументима коју смо видели на више места, али се њихов контекст у великој мери мења. Не само да се „небески богови“ истржу у потпуности из митопоетског наслеђа и претварају у пуко име за природне феномене, него се и други традиционални богови насилно одсецају од космолошког контекста унутар кога су настали, и са којим су вековима били синонимни. Традиционалним боговима се тако „гарантују права“, али се у пракси „селе у резерват“ који је Платон наменски за њих изградио. Са друге стране, и упркос поверењу у „песнике који најбоље познају своје претке, Платонова религија и теологија *Тимају* постаје експлицитно *филозофска*, а религија песника се недвосмислено ставља у други план, како у епистемичком, тако и у онтолошком смислу.

β) Дијалог *Државник* као прекурзор теологије *Тимаја*

Да бисмо могли да прикажемо овај филозофски рез, потребно је прво да се осврнемо на краћи, али важан аргумент у ранијем дијалогу *Државник*, где Платон антиципира своје касније учење из *Тимаја*. Наиме, пре него што започне излагање мита о Кроновој и Зевсовој владавини и „промени смера окретања свемира“, којим смо се ми већ давали у претходном делу овог истраживања,¹⁵ Платон прави један чисто *моноѿеисѿички* увод потпуно у духу космологије и теологије коју касније налазимо разрађену у *Тимају*. Ово излагање започиње следећим пасусом:

τὸ γὰρ πᾶν τόδε τότε μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ, τότε δὲ ἀνῆκεν, ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου, τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τάναντία περιάγεται, ζῶον ὃν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς.

Овај свемир час сам Бої сїровођаше и окреїаше на свом ѿуїу, час дође ѿренуѿак у времену кад су кружења досеїнула одређену им меру, ѿа се сам од себе окређе у суїроїно, јер је живо и разумно диђе, шїо му је од самої ѿочеїка додељено од Сасїављача.¹⁶

Другим речима, у космолошкој поставци овог аргумента имамо два важна мотива. Пре свега, окретање Свемира (τὸ πᾶν) наизменично мења свој смер у зависности од тога ко њиме управља. У одређеним периодима, његовим окретањем управља Бог (ὁ θεός), док у другим њиме управља сам Свемир, који је „живо диђе обдарено разумом“ (ζῶον ὃν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς), каквим га је од самог почетка (αὐτὸ κατ' ἀρχάς) сачинио његов Састављач (ὁ συναρμόσας). Имамо, дакле, два божанска дића – састављача и управљача Свемира, и сам Свемир као живо диће са душом и умом, а промена смера кретања до које долази након што „кружења досегну одређену им меру“ (περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον) произилази из нечега што је Свемиру „по нужности урођено“ (ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον¹⁷).

Према Платоновом аргументу, „бити вечито исти какав јеси и без промена одређено је само најбожанскијим дићима од свих“ (τὸ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχειν

¹⁵ Види горе поглавље XIV, стр. 184-190 овог рада.

¹⁶ *Plt.* 269c3-d1.

¹⁷ *Plt.* 269d2.

ἀεὶ καὶ ταύτῳ εἶναι τοῖς πάντων θειοτάτοις προσήκει μόνοις), а „природа тела није од тог поретка“ (σώματος δὲ φύσις οὐ ταύτης τῆς τάξεως).¹⁸ Прецизније, Платон тврди да је „оно што смо именовали Небом и Свemiром“ (ὄν δὲ οὐρανὸν καὶ κόσμον ἐπωνομάκαμεν), иако је „даровано многим длагословима од свог Родитеља“ (πολλῶν μὲν καὶ μακαρίων παρὰ τοῦ γεννήσαντος μετέιληφεν), „ипак сједињено са телом“ (ἀτὰρ οὖν δὴ κεκοινώνηκέ γε καὶ σώματος).¹⁹ Због ове телесне природе Свemiра, „немогуће му је да постане потпуно неусловљен променом“ (ὅθεν αὐτῷ μεταβολῆς ἀμοίρῳ γίνεσθαι διὰ παντὸς ἀδύνατον), али се он труди тај утицај минимизује, „према могућности“ (κατὰ δύναμιν).²⁰ Термини које Платон овде користи су врло занимљиви, и имају снажну религијску конотацију. Бог није само састављач него је и родитељ (γεννήσας) Неба, односно Свemiра, а ово има „телесну природу“ (φύσις σώματος) са којом је „сједињено“ (κεκοινώνηκε) и којој је „по нужности урођено“ (ἐξ ἀνάγκης ἔμφυτον), а којој је немогуће (ἀδύνατον) да не буде „неусловљена променом“ (μεταβολῆς ἀμοίρῳ).²¹ Кретање свemiра увек је строго детерминисано, било директном Божјом интервенцијом, било инхерентном Нужношћу телесне природе, која по свој прилици подразумева неумитност узрочно-последичних веза.

Платон наставља са тврдњом да „ништа није способно да вечито само себе окреће осим Предводника свега што се креће“ (αὐτὸ δὲ ἑαυτὸ στρέφειν ἀεὶ σχεδὸν οὐδενὶ δυνατὸν πλὴν τῷ τῶν κινουμένων αὖ πάντων ἡγουμένῳ), притом чак ни Богу „кретање час овако, час супротно није дозвољено“ (κινεῖν δὲ τοῦτῳ тотὲ μὲν ἄλλως, αὖθις δὲ ἐναντίως οὐ θέμις).²² Из свега овога филозоф изводи три закључка, која експлицитно наводи: да (1) „Свemiр не може вечито самог себе да окреће“ (τὸν κόσμον μήτε αὐτὸν... στρέφειν ἑαυτὸν ἀεὶ²³); да је (2) немогуће „ни да се све од Бога окреће у два супротна смера“ (μήτ’ αὖ ὄλον ἀεὶ ὑπὸ θεοῦ στρέφεσθαι διττὰς καὶ ἐναντίας περιαγωγάς²⁴); (3) „нити га окрећу два дога супротног мишљења“ (μήτ’ αὖ δύο τινὲ θεῶ φρονοῦντε ἑαυτοῖς ἐναντία στρέφειν αὐτόν²⁵). Коначни закључак јесте да је целокупни универзум једно време „спровођен спољашњим дожанским узроком, када поново стиче живот и придобија бесмртност коју му обнавља Градитељ“ (ὑπ’ ἄλλης συμποδηγεῖσθαι θείας αἰτίας, τὸ ζῆν πάλιν ἐπικτώμενον καὶ λαμβάνοντα ἀθανασίαν ἐπισκευαστήν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ²⁶), док у друго време, „кад га отпусте, покреће самог себе“ (ὅταν ἀνεθῆ, δι’ ἑαυτοῦ αὐτὸν ἰέναι), „руководећи се случајем“ (κατὰ καιρὸν).²⁷ Другим речима, имамо слику Свemiра као опруге коју

¹⁸ *Plt.* 269d4.

¹⁹ *Plt.* 269d3-e1.

²⁰ *Plt.* 269e1-e2.

²¹ Овде сусрећемо нама добро познате термине ἀνάγκη и μοῖρα (ἀμοίρῳ дословно значи „несуђено“), које смо у другим дијалозима проналазили у снажној вези са традиционалном религијом, док овде, како се чини, означавају механички детерминизам телесне стварности.

²² *Plt.* 269e4-5. Овде, између осталог, наилазимо на још један „партиципски“ термин за Бога – ἡγούμενος („Предводник“, дословно „Игуман“).

²³ *Plt.* 269e5-6.

²⁴ *Plt.* 269e6-270a1.

²⁵ *Plt.* 270a1-2.

²⁶ *Plt.* 270a2-3.

²⁷ *Plt.* 270a4-5.

једно време и у једном смеру „навија“ Бог, да би је у одређеном тренутку пустио да се, руковођена природним законима, одвија сама од себе у супротном смеру.

Након ових неколико уводних пасажа о божанском устројству свемира Платонов Странац наставља да излаже мит о Крону и Зевсу којим смо се већ бавили, и где смо указали на сталну амбиваленцију у употреби појма „Бога“ на такав начин, да никада није јасно да ли је реч о космичком Богу-Творцу или о „Врховног Богу“ пантеона (тј. о Крону или Зевсу).²⁸ У сваком случају, даљи ток дијалога недвосмислено отклизава у домен традиционалне хеленске политеистичке религије, али овај увод сведочи да је космолошки контекст унутар кода се одвија радња његових „традиционалних“ митова о боговима у великој мери измењен, и то у право у смеру једне филозофске, монотеистичке теологије. У овом кратком исечку из *Државника* наишли смо на чак четири различита описна назива којим Платон именује врховног космичког Бога – Састављач (συναρμόσας), Родитељ (γεννήσας), Градитељ (δημιουργός) и Предводник (ἡγούμενος), баш као што у даљем току мита наилазимо на низ монотеистичких атрибута којима се именују, час неодређени Бог, час Крон или Зевс – „Градитељ и Отац свемира“ (τὸν κατακοσμοῦμενος... τοῦ δημιουργοῦ καὶ πατρὸς),²⁹ „Кормилар свега“ (τοῦ παντὸς ὁ μὲν κυβερνήτης³⁰), односно „Бог Уређивач“ (θεὸς ὁ κοσμήσας³¹).

Ово космичко божанство ствара Свемир и њиме (делимично) управља, док га делимично препушта његовом властитом самопокретању које произилази из чињенице да је и сам Свемир живо биће које – у духу аргумената које смо већ разматрали у *Законима* – поседује душу и ум. У *Државнику* Платон Свемир – упркос томе што поседује душу и ум (који су код Платона, као што знамо, увек бесмртни) – нигде не назива експлицитно богом, и та амбиваленција очигледно има везе са његовом „сједињеношћу са телом“ (κεκοινώνηκέ γε καὶ σώματος), што његову божанску природу у најмању руку ставља под знак питања,³² што се очитује и у парадоксалној тврдњи да Свемиру „Бог обнавља бесмртност“ (ἀθανασίαν ἐπισκευαστήν παρὰ τοῦ δημιουργοῦ).

Без обзира на то, слика Свемира као опруге коју навија Бог да би је препустио њеној сопственој природи, нужности природних закона (ἐξ ἀνάγκης ἔμφοτον) и „немогућности неусловљености променама“ (μεταβολῆς ἀμοίρω... ἀδύνατον) представља велики искорак према ономе што ће се у Новом веку називати „рационалном религијом“, а у којој се улога Бога своди на покретача и успостављача правила по којима је Свемир даље способан да се мења и развија аутономно. Притом Платон овде, за разлику од далеко „питагорејскије“ и идеализованије слике о вечном и непромењивом кретању небеских сфера из *Тимаја*, очигледно увиђа нешто што је ноторна чињеница модерне физике – да је у телесном свету немогуће „вечно“ и „савршено кретање“, те да су за функционисање

²⁸ Види горе напомену 51 на стр. 187 овог рада.

²⁹ *Plt.* 273a6-b1. Види горе напомену 40 на стр. 185 овог рада.

³⁰ *Plt.* 272e3-4. Види горе напомену 41 на стр. 185 овог рада.

³¹ *Plt.* 273d4.

³² Са друге стране, видели смо да Платон упорно небеска тела проглашава за „видљиве и телесне“ *бојове*, што у најмању руку указује на то да за Платона „поседовање тела“ не искључује нужно божански статус.

Свемира неопходни извесни циклуси божанских интервенција, како на „извансветском нивоу“ (кроз „навијање механизма“), тако и у на „унутарсветском нивоу“ (кроз деловање Крона, Зевса, и потчињених им богова), што представља Платонов принципијелни одговор на физички проблем ентропије.

Притом треба нагласити да ова слика, иако делује знатно другачије од оне коју можемо видети у *Тимају*, заправо није толико различита од ње: иако се Свемир не именује Богом, и иако је ентропијски утицај његове телесне природе на њега нарочито наглашен, Платон инсистира на томе да „урођена нужност“ Свемира подразумева управо равномерно кретање. За разлику од праве „навијене опруге“, Платон у свом кретању Свемира не предвиђа никаква убрзавања и успоравања, каква би се могла очекивати у контексту телесне природе видљиве стварности, већ инсистира на истој периодичној правилности коју истиче у први план и у *Тимају*, када кретање небеских тела назива „покретном сликом вечности“ (εἰκὼ κινήτων τινὰ αἰῶνος³³). Упркос томе, ова слика је врло упечатљива, и можемо је повезати са Платоновом „Најбољом“ и „другом душом“ у *Законима*.³⁴ Као што се сећамо, тамо је „друга душа“, која би требало да буде извор пропасти и зла у Свемиру, само поменута, и није била јасно одређена њена конкретна функција. У овој констелацији могли бисмо претпоставити да „Најбоља“ душа у лицу Бога-Творца навија свемир, док га „друга душа“ тера да се – када га Бог отпусти од своје контроле – креће управо у *сујројшном смеру*.³⁵

Овде треба скренути пажњу на још једну важну, методолошку паралелу између *Државника* и *Тимаја*. Непосредно пре излагања своје слике Свемира у *Државнику* Платон се ограђује опаском да његово излагање „наликује на игарију“ (σχεδὸν παιδιᾶν³⁶), баш као што се на почетку *Тимаја* ограђује да је реч само о „сликовитом миту“ (ὁ εἰκὼς μῦθος³⁷). У оба случаја филозоф нас упозорава да је наш сазнајни апарат хронично дефицијентан и неспособан да спозна и изрази највеће истине, па је самим тим потребно да се „игра са сликовитим изразима“. Утолико је неопходно да се у случају оба дијалога све што је речено о природи свемира третира као „илустрација“, а не као недвосмислена истина о устројству света. Када су у питању друге паралеле између ова два дијалога, а на које смо већ указивали, будући да је *Државник* прелазни дијалог који претходи позној и критичкој фази у Платоновој филозофији,³⁸ чињеница да се толико много аспеката његове позне космологије и теологије може тако рано пронаћи у његовим делима сведочи да је Платон о овим темама размишљао знатно пре него што се оне експлицитно појављују у његовим списима.

³³ *Ti.* 37d4. Види горе поглавље XVII, стр. 252-254 овог рада.

³⁴ Види горе поглавље XXI, стр. 307-309 овог рада.

³⁵ Cf. Richard Mohr, "The Formation of the Cosmos in the *Statesman* Myth", *Phoenix*, Vol. 32, No. 3 (јесен 1978.), стр. 250-252, такође Ирина Деретић, „О богу и космичким циклусима“, *Платонова филозофска мишологија*, *op. cit.*, 83-85.

³⁶ *Plt.* 268d. Види горе напомену 46 на стр. 186 овог рада.

³⁷ *Ti.* 29d2. Види горе напомену 67 на стр. 76 овог рада.

³⁸ О датирању *Државника* cf. Julius Tomin, "Plato's *Statesman*, the date of its composition with references to his *Parmenides*, *Phaedo*, *Symposium*, *Second* and *Seventh Letter*, and to Plutarch's *Dion*", интернет издање на JuliusTominQuestions.Blogspot.com, објављено 8. марта 2017. год.

γ) Демијург – Отац, Творац, и Добри Бог

Након што нас је Платон преко *Државника* „увео у тему“, можемо да приступимо главном задатку овог поглавља – разматрању три основна монотеистичка принципа које проналазимо у дијалогу *Тимај*. Као што смо већ рекли, у *Тимају* налазимо сличне тезе, какве смо већ видели у *Државнику*, *Законима*, и *Држави*, али су овде знатно опширније и детаљније разрађене. Толико детаљно, да ћемо морати да се позабавимо само избором најзанимљивијих места, која бацају додатно светло на слику „једног и јединственог Бога“ која се полако кристалисала у другим дијалозима. Онтолошка структура *Тимаја* је чвршћа и доследније саткана, поготово када се упореди са дијалозима средњег периода, где се о овим темама расправљало искључиво кроз митове, али употреба терминологије и даље није сасвим доследна, што смо већ имали прилике да видимо.³⁹

Први сплет термина који ћемо овде узети у разматрање јесте онај којим филозоф именује и описује Бога – Творца Свемира. Ми смо већ објаснили да Платон ово божанство најчешће назива просто „Богом“ (ὁ θεός) или „Градитељем“ (тј. „Демијургом“, ὁ δημιουργός), да га у интеракцијама са „млађим боговима“ са већом учесталашћу назива „Оцем“ (ὁ πατήρ), а када се бави устројством Свемира и стварањем небеских тела чешће користи израз „Састављач“ (ὁ συνιστάς).⁴⁰ Основна структура његове онтолошко-теолошке поставке у *Тимају* – оне која подразумева три међусобно различита монотеистичка принципа у темељу стварности, Бога-Творца, Бога-Свемир, и Бога-Парадигму (тј. Вечно Живо Биће) – већ нам је добро позната, па ћемо се овде бавити само местима који прецизније одређују сваки од ових појмова. Ово је нарочито важно јер се ова три појма у дијалогу преплићу, и места где се они одређују надовезују се једно на друго.

Видели смо већ да Платон свог Бога-Градитеља⁴¹ помиње одмах након увођења упрошћене слике Подељене линије из *Државе*, која подразумева два домена стварности – „оно вечито бивајуће“ (τί τὸ ὄν αἰεί) и „оно вечито настајуће“ (τί τὸ γιγνόμενον), при чему је прво епистемички доступно „разумном промишљању“ (νοήσει μετὰ λόγου), а друго „неразумном уверавању преко опажања“ (μετ’ αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν).⁴² Филозоф одмах наглашава да „свет који је у сталном настајању нужно настаје из узрока“ (πᾶν δὲ αὐτὸ γιγνόμενον ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι⁴³), па је самим тим „свету је немогуће постојати без узрока“ (παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν⁴⁴), а затим на то надовезује следеће:

³⁹ Види горе поглавље XVII, стр. 243-260 овог рада..

⁴⁰ Види горе поглавље XVII, стр. 250-251 овог рада.

⁴¹ Иако се Платонов израз „Демијург“ кудикамо природније у српски језик преноси преко речи „Творац“, оба израза носе у себи извесни значењски шум, који у овом истраживању настојимо да избегнемо. Стога ћемо, где год постоји потреба за термилошком прецизношћу, овог Бога називати „Градитељ“, при чему нелагода коју овај неуобичајени израз изазива када је применимо на кудикамо познатијег и разумљивијег „Демијурга“ треба управо да нас подсећа да је у питању крајње комплексан поглед на Бога, који у себи садржи много више аспеката него што му приписује каснија хришћанска, и на њој заснована филозофска херменеутичка традиција.

⁴² *Ti.* 28a1-3.

⁴³ *Ti.* 28a3-4

⁴⁴ *Ti.* 28a4.

ὄτου μὲν οὖν ἂν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταύτᾳ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιοῦτῳ τινὶ προσχρῶμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργάζηται, καλὸν ἔξ ἀνάγκης οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν: οὐ δ' ἂν εἰς γεγονός, γεννητῷ παραδείγματι προσχρῶμενος, οὐ καλόν.

*И заисѣа када рукоѡворац нечеѣа, ѡледајући на ѡакав начин оно вечно и корисѣећи ѡа као узор, израђује облике и својсѣва ѡе сѣвари, ѡо нужносѣи све довршава леѡо; а када ѡледа оно насѣало и насѣајући узор, не дуде леѡо.*⁴⁵

„Рукотворац“ је овде, наравно, управо „Демиијург“, с тим што Платон у овој реченици тај израз користи начелно, у смислу *δύλο κοῖ* рукотворца или занатлије,⁴⁶ да би пар редова касније први пут поменуо и Бога кога именује тим термином, али под називом „творца и отац свега“ (ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός⁴⁷). Он затим наставља са чувеном фразом „ако је овај Свемир леп, а Градитељ добар, очигледно је да је гледао оно вечно; ако није, што не смемо рећи, гледао је настало“ (εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὅδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν: εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς γεγονός),⁴⁸ додавши на то да се „сви слажу да је посматрао вечно, јер [је створио] најлепше од свега насталог, а сам је најбољи од узрока“ (παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδῖον: ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγονότων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων).⁴⁹

Аргументација из VI књиге *Државе* овде се враћа у новом руху, где се појам ἀγαθός сада приписује дожанству које ствара свет руководећи се као узором оним што би у *Држави* била Идеја Добра, док се та доброта творца и вечност узора у појавном свету манифестују као *леѡѡа* Свемира (καλὸς ἐστὶν ὅδε ὁ κόσμος). Од „најбољег узрока“ (ἄριστος τῶν αἰτίων) добијамо „најлепше од свега насталог“ (κάλλιστος τῶν γεγονότων), чиме се задржава двострука условљеност свега постојећег из *Државе*,⁵⁰ али се истовремено динамизује деловањем Творца као активне везе између вечне и појавне стварности. Овакав свемир је изграђен (δεδημιούργηται) „према речи и разборитости“ (πρὸς τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει),⁵¹ чиме се есхатологија Добра из *Државе* повезује са космичком психологијом коју смо видели у *Законима*.

⁴⁵ *Ti.* 27a4-28b2.

⁴⁶ У зависности од контекста, ми смо Платоново ὁ δημιουργός најчешће преводили као „Градитеља“, али смо такође по потреби користили изразе „занатлија“ или „рукотворац“, када се они боље уклапају у слику унутар које Платон говори о овом дожанству. Јер назвати „Демиијурга“ Градитељем има више смисла у контексту изградње Свемира, док „Занатлија“ више одговара када говоримо о „изради кревета по себи“. Определили смо се да приликом превођења изворног Платоновог текста избегавамо технички термин „Демиијург“ јер је заводљив и оставља погрешан утисак терминолошке чврстине тамо где је заправо нема, а и зато што по правилу уз сваки цитат стављамо и изворник на грчком, где се јасно види о ком појму је реч.

⁴⁷ *Ti.* 28c2-3. Платон овде за „Оца и Творца“ наглашава да је „посао пронаћи га“ (εὐρεῖν τε ἔργον), додавши да, чак и „ако бисмо га пронашли, немогуће је свима о њему говорити“ (καὶ εὐρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν, 28c2-4). Било би занимљиво видети зашто Платон износи овакав став, да ли зато што сматра да неки људи нису у стању да га разумеју, или зато што одступа од традиционалног митопоетског наратива о настанку свемира. Нажалост, Платон не експлицира даље ову узредну опаску, па можемо само нагађати шта је имао у виду.

⁴⁸ *Ti.* 29a2-3.

⁴⁹ *Ti.* 29a3-4.

⁵⁰ Види горе напомену 65 на стр. 75 овог рада.

⁵¹ *Ti.* 29a5-6.

На овом месту Платон прави своју, нама већ добро познату) методолошку напомену о нашем познавању устројства природе и свемира као „сликовитом миту“ (εἰκόσ μῦθος),⁵² да би наставио да пише о Богу-Градитељу и његовој творевини. Пре свега се разматра питање „због ког узрока је настанак свега Састављач овако удесио“ (ἢ δι’ ἤντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστὰς συνέστησεν).⁵³ Тај узрок, још једном у духу VI књиге *Државе*, лежи у томе што Творац „беше добар, а у доброте никада ни према чему не може да се појави завист“ (ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος⁵⁴), па „пошто је то мимо њега, хтео је да све у највећој мери наликује њему самом“ (τούτου δ’ ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ⁵⁵). Ово место је нарочито занимљиво, јер у њему имамо тврдњу да Творац ствара Свемир „по узору на самог себе“, што у великој мери одступа од односа узор-копија који налазимо у остатку дијалога.⁵⁶

Помало изненађујуће, у даљем току *Тимаја* овај Бог-Градитељ се веома често *појављује*, али веома ретко описује. У тексту он фигурира као свеприсутни „вршилац радње“ на различитим етапама устројства космоса, док се практично иста ова аргументација рекапитулира око средине дијалога, на прелазу између, условно говорећи, Тимајеве „физике“ и његове „биологије“.⁵⁷ Ту Платонов Странац понавља како је Бог „Градитељ оног најлепшег и најдољег“ (ὁ τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου δημιουργός),⁵⁸ и да „он лично уграђује оно добро у све настајуће“ (τὸ δὲ εὖ τεκταίνόμενος ἐν πᾶσιν τοῖς γιγνομένοις αὐτός⁵⁹). Платон овде још једном понавља аргумент из *Државника* о „две врсте узрока“ (δύ’ αἰτίας εἶδη), од којих је један оно нужно (ὁ ἀναγκαῖον), а други оно дожанско (τὸ θεῖον),⁶⁰ при чему се нужно односи на унутрашње природне законе свемира, а дожанско односи на непосредне дожанске интервенције.⁶¹ Притом је јединствени Бог „градитељ оног дожанског, док је изградњу и настанак смртних ствари предодредио за свој пород“ (τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίγνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν).⁶²

Покушаћемо да мало детаљније погледамо различите називе за овог делатног творца и састављача свемира, и различите начине на које он ступа и интеракцију

⁵² *Ti.* 29b2-d2. Види горе поглавље XVII, стр. 259-260, као и напомену 67 на стр. 76 овог рада.

⁵³ *Ti.* 29d6-e1. Преводимо „Састављач удесио“ јер је више у духу српског језика, иако фраза ὁ συνιστὰς συνέστησεν (у оригиналу у аористу) заправо говори „Састављач *саставио*“.

⁵⁴ *Ti.* 29e1-2.

⁵⁵ *Ti.* 29e2-3. Творац све ово чини руководећи се „најгосподственијим начелом“ (ἀρχὴν κυριωτάτην), тј. оним које би „разборит човек показао као најисправније“ (παρ’ ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ’ ἅν, 29e6-30a1).

⁵⁶ Прокло одјашњава ово место истичући да је Демијург само добар (ἀγαθός), али није *Добро само* (τὸ ἀγαθόν), већ само у том Добру учествује; на тај начин фраза μάλιστα γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ подразумева да је Демијург хтео да његова творевина „у највећој могућој мери учествује у Добру, као што учествује и он сам. Cf. Proc. *In Ti.* 365.5-366.7.

⁵⁷ Cf. *Ti.* 68e-69d.

⁵⁸ *Ti.* 68e1-2.

⁵⁹ *Ti.* 68e4.

⁶⁰ *Ti.* 68e5-69a4.

⁶¹ Платон ово појашњава тако што каже да је „Бог свему што беше у нереду створио сразмеру како самог према себи, тако и међусобно“ (ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν, *Ti.* 69b2-4).

⁶² *Ti.* 69c2-4.

са другим боговима и космолошким процесима. Као што смо већ рекли, Платон за овог јединственог Бога користи појмове „Градитељ“ (Творац, Рукотворац, ὁ δημιουργός⁶³), „Отац“ (ὁ πατήρ⁶⁴), „Састављач“ (ὁ συνιστάς⁶⁵), „Творац“ (ὁ ποιήτης⁶⁶), уз низ описних термина који се изводе из глагола за рађање, састављање, градњу и сл. Нарочито је занимљиво именовање Бога термином „Ум“ (νοῦς), који представља метонимију у духу оне опаске из Закона о „божјем Уму“ (νοῦν θεόν) кога треба да се придржава космичка душа,⁶⁷ али која такође изазива велику пометњу будући да није увек јасно о ком уму је реч – уму Бога-Градитеља, или уму Бога-Свемира.

Тако нам он у расправи о врстама живих бића саопштава како „Ум спознаје идеје у Истинском Живом Бићу“ (νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον),⁶⁸ а да није најјасније да ли је реч о Творцу који по тим идејама гради појавни свет, или о самом Свемиру који сам себе изнутра организује увиђајући вечне истине. Нешто касније, имамо цели пасус о односу ума и мњења,⁶⁹ где Платон експлицитно тврди да „смртници учествују у мњењу, а богови у Уму“ (καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεούς),⁷⁰ где још једном није најјасније у *чијем* се тачно Уму учествује, при чему овде може бити реч и о Творцу, и о Свемиру, али и о самом Вечном Живом Бићу, које је, по свој прилици, такође обдарено умом.⁷¹ Ситуација је знатно јаснија када Платон, описујући устројство небеских тела, описује како „Састављач према [свом] уму саставља устројство душе [Свемира]“ (ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγγεγένητο).⁷²

Најзад, имамо сам појам „бога-у-једнини (ὁ θεός), који је у *Тимају*, баш као и у ранијим Платоновим дијалозима, веома фреквентан и присутан у најразличитијим значењима, међу којима је и значење неког од три главна монотеистичка принципа. Штавише, употреба израза Бог (у једнини, наравно) по броју појава у тексту премашује све друге називе за сва три јединствена божанства заједно. Као назив за Творца овај израз налазимо на неким од кључних места у дијалогу, али и приликом великог броја узгредних помињања делатног Бога који успоставља законе природе унутар свемира. Платон тако каже како „Бог жели да у складу са могућностима све буде добро, а ништа лоше“ (βουληθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν),⁷³ да свемир настаје „на основу Божјег

⁶³ Cf. *Ti.* 28a5, 29a2, 41a6, 42e6, 68e1 и 69c2 – то су *сва месѝа* у којим се δημιουργός помиње у значењу Творца и Градитеља свемира. Вреди напоменути да израз δημιουργός није искључиво резервисан за ово божанство – у 40b6-c1 Земља (γῆ) назива се „чуваром и градитељем ноћи“ (φύλακα καὶ δημιουργὸν νυκτός), у 46e2-3 помиње се „род узрока, који су помоћу ума творци лепог и доброг“ (τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὄσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοί), док се у 50a4 говори о „ватри као творцу неправилности“ (τοῦ τῆς ἀνωμαλότητος δημιουργοῦ πυρός).

⁶⁴ *Ti.* 37c5, 41a4, 42e3-4, и 71d4.

⁶⁵ *Ti.* 29e1, b4, c2, 32c5, и 36d6.

⁶⁶ *Ti.* 28c3. Такође, у 31b2 налазимо и партицип ὁ ποιῶν – „стваралац“ („стварајући“, од глагола „стварати“).

⁶⁷ Види горе поглавље XXI, стр.

⁶⁸ *Ti.* 39e5.307-309.

⁶⁹ Cf. *Ti.* 51d-e.

⁷⁰ *Ti.* 51e2-6.

⁷¹ Види горе поглавље XVII, стр. 252-253.

⁷² *Ti.* 36d6.

⁷³ *Ti.* 30a2.

провиђења“ (διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν),⁷⁴ односно да је приликом стварања свемира „Бог хтео да он наликује јединственом, видљивом, живом бићу“ (ὁ θεὸς ὁμοιωσάμενος βουλευθεὶς ζῶν ἐν ὁρατόν).⁷⁵ Занимљиво је и горе поменуто место у коме Платон каже како је „Бог свему што беше у нeredу створио сразмеру како самог према себи, тако и међусобно“ (ταῦτα ἀτάκτως ἔχοντα ὁ θεὸς ἐν ἐκάστῳ τε αὐτῷ πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας ἐνεποίησεν).⁷⁶

Платонова терминологија, наравно, није строга, и велики број ових појмова он користи, ако не потпуно недоследно, а онда бар са различитим онтолошким импликацијама. Без обзира на то, ми смо горе већ приметили да у *Тимају* Бог у првом делу свог стваралачког деловања, оног у коме успоставља космичке и природне законе, најчешће „прави“ (τεκταίνομαι⁷⁷), „саставља“ (συνίστημι⁷⁸), „израђује“ (ἀπεργάζομαι⁷⁹), или „рукотвори“ (δημιουργέω⁸⁰), док се приликом стварања догова говори о „рађању“ (γίγνομαι⁸¹), „установљавању“ (διαθεσμοθετέω⁸²), или „одређивању“ (διατάσσω⁸³). Притом вреди поменути да касније, када са стварања (тј. „рађања“) догова поново пређе на стварање смртних живих бића, опет говори о „израђивању“ (ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν).⁸⁴ Као што смо горе већ рекли, Бог-Творац приликом стварања Свемира *ради*, док тај исти Бог приликом стварања „нижих“ дожанстава *уређује* и *зајовега*, преносећи задатке везане за даљи развој Свемира и управљање њиме на каснија покољења догова.

Бог-Градитељ је *делашан* Бог, и његово присуство можемо да пратимо током целог дијалога као свеприсутног *вршиоца ради* у практично свим процесима настајања и обликовања природе који нису експлицитно последица „природне нужности“. Од других двају монистичких/монотеистичких дожанстава која смо поменули, овај Бог се разликује по својој сталној активности и непрекидној интеракцији са појавним светом који обликује и мења, али и у, условно говорећи, највећој дози антропоморфности. Од три поменута принципа, Градитељ је једини који мање-више подсећа на стара митопоетска, космичка дожанства, друга два – и Бог-Свемир и Вечно Живо Биће – у далеко већој мери подсећају на филозофске принципе пресократских мислилаца.

⁷⁴ *Ti.* 30b6-c1.

⁷⁵ *Ti.* 30d2.

⁷⁶ *Ti.* 69b2-3. Јединственог Бога даље имамо у 31b6 (ὁ θεὸς ἐποίησεν), 32b3, 34c1 (ἐμμηχανήσατο καὶ ὁ θεὸς), 38c6 (ποιήσας ὁ θεὸς), 39b3 (φῶς ὁ θεὸς ἀνῆψεν, „Бог је светлост упалио“), 46c6 (θεὸς ὑπηρετοῦσιν, „Бог користи“), 46e6-47a1 (ὁ θεὸς αὐθ’ ἡμῖν δεδώρηται, „Бог нам је подарио“), 53b2-3 (ἅπαν ὅταν ἀπῆ τιнос θεός, „све из чега одсуствује Бог“), 53d5-6 (τὰς δ’ ἔτι τούτων ἀρχὰς ἄνωθεν θεὸς οἶδεν, „Бог зна ове узроке“), такође 55c4, 71a6, 71e2, 72b6, 74d6, 75d1, 78b2, 80e1, и 90a3.

⁷⁷ *Cf. Ti.* 28c6, 30b4, 33b1, и 36e1.

⁷⁸ *Cf. Ti.* 30c2, b5-6, и 37e2.

⁷⁹ *Cf. Ti.* 28a6, 32b4, и 37c6.

⁸⁰ *Cf. Ti.* 29a6 и 31a3.

⁸¹ *Cf. Ti.* 38a4, a6, b4-5, c5, 40b4, b6, 41c1 итд. Овај глагол Платон користи и за стварање антропоморфних догова, али и за стварање небеских појава и самог свемира, по правилу у оном контексту у коме се о њима говори као о живим бићима обдареним душама.

⁸² *Ti.* 42d2.

⁸³ *Ti.* 42e3.

⁸⁴ *Ti.* 41c3.

δ) Свeмир као савршено живо биће и блажени Бог

Као што смо већ у више наврата нагласили, друго монистичко божанство које проналазимо у *Тимају* јесте *сам Свeмир* (ὁ κόσμος). У целом уводном делу дијалога пасажима о овом пантеистичком бићу преплићу се са пасажима о Богу-Градитељу, и ми ћемо се сада вратити уназад у циљу њиховог подробнијег разматрања. У питању је још једна у низу претпоставки помоћу којих Платон значајно компликује једноставну бинарну онтологију ноуменалног и феноменалног настојећи да превазиђе њене инхерентне проблеме. Нимало налик његовим учењима из средњих дијалога, целина појавног света сада има одређене иманентне особине вечности, и њом је „импрегнирана“ деловањем Бога-Градитеља. Он, додуше, ствара свeмир по узору на идеје-парадигме, али је тај свeмир „живо биће са душом и умом“ (ζῶον ἐμψυχον ἔννοον⁸⁵), „савршено живо биће од савршених делова“ (ζῶον τέλειον ἐκ τελέων⁸⁶), односно „и сам блажен бог“ (εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν⁸⁷). У овом одељку покушаћемо да размотримо најважнија места на којима филозоф описује и објашњава своју замисао свeмира као „живог, мислећег, и блаженог Бога“.

Појам „целог Неба или Свeмира“ (ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς – ἢ κόσμος) Платон уводи на самом почетку филозофског дела дијалога,⁸⁸ и одмах отвара проблем његовог онтолошког статуса у бинарној подели стварности тако што поставља питање „да ли беше одувек, без икаквог начела настанка, или је настао започет неким начелом“ (πότερον ἢν αἰεὶ γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ’ ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος⁸⁹). Одмах следи одговор да је свeмир „рођен“ (γέγονεν), јер је „видљив, опипљив, и има тело“ (ὁρατὸς γὰρ ἀπτὸς τέ ἐστιν καὶ σῶμα ἔχων), а све што опажљиво (τὰ αἰσθητά) и што је „мњењем одухваћено помоћу опажаја“ (δόξη περιληπτὰ μετ’ αἰσθήσεως) недвосмислено се „показало као настајуће и рођено“ (γινόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη), па самим тим „нужно настаје од неког узрока“ (ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἀνάγκην εἶναι γενέσθαι).⁹⁰ Његов „Творац и Отац“ (ποιητὴς καὶ πατήρ) створио га је „градећи по узору“ (τῶν παραδειγμάτων ὁ τεκταίνόμενος),⁹¹ што се доказује на основу његове опажљиве и телесне природе. Погледајмо још једном славни пасус који успоставља ову везу између Узора, Творца, и Творевине:

εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδῖον ἔβλεπεν: εἰ δὲ ὁ μηδ’ εἰπεῖν τινὶ θέμις, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφές 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 ταῦτ’ ἔχον δεδημιούργηται:

Ако је овај свeмир леи, а Градишељ добар, јасно је да је њосмаӣрао оно вечно, ако није, шио не смемо рећи, њлегао је нас̄шало. Свакоме је очиӣледно да је њлегао вечно, јер је овај најлеӣши од свеӣа нас̄шалоӣ, а онај најдољи од свих

⁸⁵ *Ti.* 30b6-c1. Види горе напомену 53 на стр. 158 овог рада.

⁸⁶ *Ti.* 32d1.

⁸⁷ *Ti.* 34b6. Види горе напомену 55 на стр. 158 овог рада.

⁸⁸ *Ti.* 28b2 ff.

⁸⁹ *Ti.* 28b4-5.

⁹⁰ *Ti.* 28b6-c2.

⁹¹ *Ti.* 28c5.

*узрока. Свемир је иако насћао обухваћен смислом и разумом, изираћен иако да се увек исћо одржава.*⁹²

Овде видимо непосредну везу између идеалног устројства (тј. „лепоте“) Свемира и идеалне врлине (тј. „доброте“) његовог састављача и покретача, који је притом, као „најдољи од свих узрока“ (ἄριστος τῶν αἰτίων), приликом састављања и рађања „најлепшег од свега насталог“ (κάλλιστος τῶν γεγονότων) посматрао (ἔβλεπεν) „оно вечно“ (τὸ αἶδιον), које се појављује истовремено као гарант Творчеве врлине и гарант лепоте његове творевине. Ова творевина је, притом, „обухваћена“ (περιληπτὸν⁹³) „смислом и разумом“ (τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει), што је фраза која може бити схваћена двоструко – како у смислу смислу *исседовања* свог унутрашњег смисла и разума, тако и у смислу његове *смислености* и *разумљивости*.⁹⁴ Ову дилему ће Платон веома брзо разрешити у наставку дијалога.

Након овог места следе већ у више наврата описана и коментарисана методолошка опаска о знању као „сликовитом миту“ (εἰκὸς μῦθος),⁹⁵ као и оно интригантно место где се за Градитеља саопштава да је приликом стварања света „хтео да све у највећој мери наликује њему самом“ (πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ⁹⁶), да би уследио следећи пасус у коме Странац објашњава како Градитељ нужно ствара нешто што мора бити одарено душом и умом:

θέμις δ' οὐτ' ἦν οὐτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον: λογισάμενος οὖν ἠῦρισκεν ἐκ τῶν κατὰ φύσιν ὀρατῶν οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὄλον ὄλου κάλλιον ἔσεσθαι ποτε ἔργον, νοῦν δ' αὖ χωρὶς ψυχῆς ἀδύνατον παραγενέσθαι τῷ. διὰ δὴ τὸν λογισμὸν τόνδε νοῦν μὲν ἐν ψυχῇ, ψυχὴν δ' ἐν σώματι συνιστὰς τὸ πᾶν συνετεκταίνετο, ὅπως ὅτι κάλλιστον εἶη κατὰ φύσιν ἄριστόν τε ἔργον ἀπειργασμένος. οὕτως οὖν δὴ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον τε τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν.

*Нићи јесће, нићи је икад било доушћено најдољем да сћвори ишћа осим најлејше: размоћривши ћо, ћронашао је да од оноћа шћо је ћо ћрпруги видљиво нишћа шћо је неумно не може дићи лејше од оноћ шћо ћседуге ум, када се целина ућореди са целином, нићи ум може дићи ћрисућан у нечему мимо душе. Према овом размаћрању сасћавио је ум са душом, а душу са шћелом, уклоћивши их иако у Све да би дело које израћуге било ћо ћрпруги најлејше и најдоље. На тај начин, колико ћо речима можемо сликовитћо изразићи, овај Свемир ћосћао је душом и умом одгарено живо диће на основу исћине Божјеј ћровићења.*⁹⁷

⁹² Ti. 29a2-6. Види горе напомену 65 на стр. 75 овог рада.

⁹³ Фраза περιληπτὸν значи „загрљена“, „обухваћена“ и „обухватљива“, па се у пренесеном смислу користи као уобичајен израз за „схватљиво“, тј. „разумљиво“, „обухватљиво духом“.

⁹⁴ Ово место је стога на трагу Хераклитовог учења о логосу, који истовремено представља свеобухватни „разум света“, појединачни људски разум, али и интелигибилну, односно „разумљиву“ природу свемира и природних закона. Cf. DK 22B1, 2, 31, 45, 50 и 115.

⁹⁵ Ti. 29b2-d2. Види горе стр. 317.

⁹⁶ Ti. 29e2-3. Види горе напомену 56 на стр. 320.

⁹⁷ Ti. 30b1-c1.

У три реченице овде видимо имамо кристалисану есхатолошку аргументацију из *Државе* и психолошку аргументацију из *Закона*. Будући да цела стварност потиче од Најбољег (τῷ ἀρίστῳ), она нужно (θέμις⁹⁸) мора бити устројена као оно Најлепше (τὸ κάλλιστον), а будући да је у видљивом свету увек најлепше устројена она целина која поседује душу и ум (или, простије речено, жива бића која поседују разум су *савршенија* од неразумних и неживих бића), чин стварања за свој резултат има Свемир као живо биће обдарено душом и умом (τὸν κόσμον ζῶον ἔμψυχον ἔννοον).

Ово закључивање може деловати скоковито, али филозоф овде очигледно реферира на аргументе којима смо се већ бавили у претходним поглављима. Ови аргументи подразумевају да целина стварности проистиче из Доброг које је изнутра прожима и омогућава њену спознају, као и да је унутрашња динамика Свемира могућа само уз претпоставку душе (и ума) као његовог покретача. Притом Платон овде још једном напомиње да је појам „умственог и одушевљеног живог бића“⁹⁹ онолико прецизан, „колико то речима можемо сликовито изразити (οὖν δὲ κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν). И још једном, кључни корак даље у односу на *Државу* и *Законе* почива у томе што свеопште Добро и космичка Душа не условљавају устројство Свемира сами од себе, него „настају истином Божјег провиђења“ (τῇ ἀληθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν).¹⁰⁰

Након оваквог увођења појма деификованог Свемира, Платон прелази на одређење његовог узора – Вечно Живог Бића – на који ћемо се вратити касније. Разматрање природе самог Свемира након тога прераста у Платонову физику и биологију која се, уз неколико нама познатих екскурса у разматрање небеских и традиционалних богова, постепено удаљава од његове онтологије и теологије, преведећи *Тимаја* из домена филозофске у домен природњачке расправе. У том разматрању, међутим, можемо наићи на још нека одређења и формулације које нам могу помоћи да боље разумемо шта је тачно Платон хтео „сликовито да изрази“ својом параболом о „живом, душевном, и умном Свемиру“.

Пре свега, овакав Свемир је нужно „јединствен и једнородан“ (εἷς ὅδε μονογενής),¹⁰¹ што Платон објашњава користећи се логичким аргументом који је већ користио у ранијим дијалозима, а који је Аристотел касније назвао „аргументом Трећег човека“.¹⁰² Свемир је створен као „жив и видљив, унутар кога су према природи

⁹⁸ Овде је занимљиво обратити пажњу на Проклов коментар, који у изразу θέμις („обавеза“, „дозвола“, „установљеност“) види заправо помен истоимене богиње Темиде, наглашавајући да је у питању још једно име божанства Нужности, и указујући на нама већ позната места где се она појављује у Миту о Еру. Упркос Прокловој склоности да на сличан начин деификује већину апстрактних појмова који су потекли из хомеровско-хесиодовског пантеона, модерни преводиоци преводје овај израз без икаквих теолошких импликација. Cf. Proc. *In Ti.* 396.29-398.12.

⁹⁹ Види горе напомену 53 на стр. 158.

¹⁰⁰ Cf. Proc. *In Ti.* 411.30-412.11. О појму πρόνοια код Платона види Stefano Maso, „Providential Disorder in Plato's *Timaeus*?“, *Peitho – Examina Antiqua* No. 9, Vol. 1 (2018), стр. 44-49.

¹⁰¹ *Ti.* 31b2.

¹⁰² *Ti.* 31a ff. Према Платоновим речима, да би био „налик савршеном живом бићу“ (ὄμοιον ἢ τῷ παντελεῖ ζῴῳ, 31b1), „стваралац Свемира начинио га је једним и једнородним небом, и таквим ће и бити“ (ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενής οὐρανὸς γεγωνὼς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται, 31b2). Аргумент о нужности јединствености овде се првенствено односи на „савршено живо биће“, а затим посредно и на само „Небо“. Cf. Dimitri El Murr, „Platonic 'Desmology' and the Body of the World Animal (*Tim.* 30c-34a)“, *op. cit.*, стр. 46 - 71

израсла жива бића садржана у њему“ (ζῶον ἐν ὀρατόν, πάνθ’ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστηκε),¹⁰³ он је такође *ῥηλεσαν* (σωματοειδές) и *видљив* (ὀρατόν), сачињен од четири елемента спојена „најлепшом везом“ (δεσμῶν δὲ κάλλιστος).¹⁰⁴ Из ових елемената рођено је „Тело Свемира“ (τὸ τοῦ κόσμου σῶμα), које је „размером сразмерено“ (δι’ ἀναλογίας ὁμολογήσαν),¹⁰⁵ и које у Емпедокловом духу изнутра повезује унутаркосмичка „љубав“ (φιλία) на такав начин, да је „састављено да буде неразрешиво за било кога осим оног ко их је спојио“ (συνελθὸν ἄλυτον ὑπὸ τοῦ ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος).¹⁰⁶ Он додаје да од видљивог света ништа није изван Свемира, будући да га је састављач саставио као „целог“ (ὅλον), односно као „у највећој могућој мери савршено живо биће од савршених делова“ (μάλιστα ζῶον τέλειον ἐκ τελέων τῶν μερῶν εἶη).¹⁰⁷ На тај начин имамо јаснију слику шта се све подразумева под изразом „оно Најлепше“ (τὸ κάλλιστον) – „лепота“ је овде заиста синонимна са „савршенством“, и подразумева, поред живота и душе, и органску сраслост различитих природних стихија.

Поред тела, Платон Свемиру даје и „облик“ (σχῆμα) који му је у највећој мери „одговарајући и сродан“ (αὐτῷ τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές), будући да „живом бићу које у себи садржи сва остала жива бића одговара облик који у себе прихвата све друге облике“ (τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζῶω πρέπον ἂν εἶη σχῆμα τὸ περιελιφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὁπόσα σχήματα).¹⁰⁸ То значи да је Свемир *λοῦϊσσι* (σφαιροειδές) и *завршен укруи* (κυκλοτερές αὐτὸ ἐτορνεύσατο), будући да је то облик који је „најсавршенији и најсличнији себи од свих облика“ (πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων).¹⁰⁹ Овакав Свемир је оспособљен да „сам себе храни од себе“ (αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφήν τὴν ἑαυτοῦ), „из себе делује и трпи“ (ὑφ’ ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν), будући да је „његов Састављач држао да је боље да буде самодовољан него да му нешто друго недостаје“ (ἠγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὐταρκες ὃν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεῆς ἄλλων).¹¹⁰ Све ове елементе описа Свемира Платон назива „целином прорачуна вечно дивајућег Бога о будућем Богу“ (οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεόν),¹¹¹

¹⁰³ *Ti.* 30d2-31a2.

¹⁰⁴ *Ti.* 31b-c.

¹⁰⁵ *Ti.* 32c1-2. Δι’ ἀναλογίας ὁμολογήσαν се конвенционално преводи „пропорцијом усклађено“ („усклађено сразмером“ код Марјанце Пакиж, *harmonised by proportion* у преводу Волтера Р. М. Ламба), али обе речи имају у себи исти корен као у λόγος, па би се ова фраза могла превести – у духу Хајдегерове преводачке интуиције – и као „разборито сабрано“. Cf. Мартин Хајдегер, „*Logos* (Хераклит, фрагмент В50)“, *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999., стр. 167-174.

¹⁰⁶ *Ti.* 32b6-c3.

¹⁰⁷ *Ti.* 32c3-33a1.

¹⁰⁸ *Ti.* 33b1-3.

¹⁰⁹ *Ti.* 33b3-6. Нешто касније, налик на аргумент који смо већ видели у *Законима*, Платон Свемиру приписује „кретање које је одомаћено за његово тело“ (κίνησιν γὰρ ἀπένεμεν αὐτῷ τὴν τοῦ σώματος οἰκείαν,) а које је од свих врста кретања „у највећој мери у складу са умом и разборитошћу“ (τὴν περὶ νοῦν καὶ φρόνησιν μάλιστα οὔσαν), 34a1-2.

¹¹⁰ *Ti.* 33c6-d2.

¹¹¹ *Ti.* 34a6-b1. Ово је место где се лепо види у којој мери Платон користи израз θεός да реферира на различита божанства – овде се под ἐσόμενον θεόν очигледно има у виду Свемир који настаје касније, али није најјасније на кога се мисли под фразом „вечно дивајући Бог“ (ὄντος ἀεὶ θεοῦ). Из контекста овог дела дијалога природно је закључити да је реч о Богу-Градитељу (тако ово место интерпретира и Прокло, cf. *Proc. In Ti.* 230 ff.), али по опису може лако да се испостави да је Платон имао у виду оног „трећег“, тајанственог Бога – Вечно Живо Биће.

а овај део излагања закључује тврдњом да се из космичких тела и душе који се врте у круг „од свега тога роди он као блажени Бог“ (διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο).¹¹²

Ова „блаженост“ (εὐδαιμονία) Свемира помало искаче из строго космолошке и онтолошке терминологије којом Платон на овом месту промишља универзум, и у извесном смислу представља задржавање одређене дозе антропоморфизма (али и спољашњег фатализма, будући да је „блаженост“ етимолошки подразумева „божански благослов“, док се у пракси своди на „деловање у складу са врлином“.¹¹³ Међутим, након те субјективизације Свемира, Платон наставља да се бави чисто природњачким аспектима функционисања света и природе, уз неколико занимљивих изузетака. На пример, Платон нешто касније експлицитно тврди да Свемир има Душу (ψυχή), Тело (σῶμα), и Разум (λόγος), наглашавајући да је „Састављач према уму родио састав душе“ (ἐπεὶ δὲ κατὰ νοῦν τῷ συνιστάντι πᾶσα ἡ τῆς ψυχῆς σύστασις ἐγεγένητο),¹¹⁴ а да је Свемир је обдарен „збором без звука и одјека“ (λόγος... ἄνευ φθόγγου καὶ ἤχῆς).¹¹⁵ На овим местима, физика се преплиће са теологијом, а космологија са митолошким сликама догова – чиме смо се детаљно бавили раније.¹¹⁶ Унутрашњом диференцијацијом Свемира настају појединачна божанска жива бића, тј. небеска тела, схваћена и сама као самостална божанства обдарена властитим душама и умовима.

Платон овде суптилно модификује властите елејске претпоставке, допуштајући на више нивоа „унутрашњу сегрегацију“ Парменидовог Бића, а затим Свемира као његовог појавног израза. То се лепо види у фразама „целовито и понајвише савршено живо биће из савршених делова“ (ὅλον ὅτι μάλιστα ζῶον τέλειον ἐκ τέλειων τῶν μερῶν¹¹⁷) и „јединство и савршена целина свих целина“ (ἓνα ὅλον ὅλων ἐξ ἀπάντων τέλειον¹¹⁸), где се појам целине (τὸ ὅλον) и савршенства (τὸ τέλειον¹¹⁹) ишчашује из парменидовског контекста који подразумева хомогеност и недиференцираност (и који неретко налазимо и код Платона) да би му се допустило да буде подељено на (такође савршене) делове (τὰ τέλεα μέρη), што је у строгом елејском смислу *contradictio in adjecto*. Ова унутрашња диференцијација Свемира на догове, смртна бића, биолошке и физичке процесе, увек под будним оком и уз учешће Бога-Градитеља, представља основну тему даљег тока дијалога, унутар кога такође постоје појмови који нису без теолошког контекста,¹²⁰ али који пак примарно спадају у домен физике.

¹¹² *Ti.* 34b5-6.

¹¹³ Види горе напомену 55 на стр. 158 овог рада.

¹¹⁴ *Ti.* 36d5-6.

¹¹⁵ *Ti.* 37b3-4.

¹¹⁶ Види горе поглавље XVII, стр. 244-250 овог рада.

¹¹⁷ *Ti.* 32d1-33a1.

¹¹⁸ *Ti.* 33a6.

¹¹⁹ Израз τέλειον је атичка дорска варијанта стандардног јонског израза τέλειος, види горе напомену 22 на стр. 290 овог рада.

¹²⁰ Овде је пре свега занимљива Платонова употреба појма изразито фреквентног појма Нужности (ἡ ἀνάγκη), за који смо на другим местима већ видели да није ослобођен религијског контекста, или мистериозног појма „прихватитељке и неговатељице свег постања“ (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν ὅλον τιθήνην, 49a5-6), којом се именује неодређени „градивни узрок“ свемира који је нешто

Платон на још два места у дијалогу рекапитулира ово учење о створеном Богу-Свемиру. На прелазу између, условно говорећи, „физичког“ и „биолошког“ дела дијалога он понавља како је Градитељ од „најлепшег и најбољег од свега што настаје“ (τοῦ καλλίστου τε καὶ ἀρίστου ἐν τοῖς γιγνομένοις) добио „све оно што је природено по нужности“ (πάντα τότε ταύτη πεφυκότα ἐξ ἀνάγκης) и тако „истовремено створио самодовољног и савршеног Бога“ (ἠνίκα τὸν αὐτάρκη τε καὶ τὸν τελεώτατον θεὸν ἐγέννα).¹²¹ Мало касније, он понавља како је Творац „из тога саставио ово Све – јединствено живо биће које у себи садржи сва жива бића, смртна и бесмртна“ (ἔπειτ' ἐκ τούτων πᾶν τόδε συνεστήσατο, ζῶον ἐν ζῶα ἔχον τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ θνητὰ ἀθάνατά τε),¹²² да би наставио да објашњава како је Градитељ, изградивши оно што је у видљивом Свемиру дожанско (θεῖον) препустио „свом породи“ (τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν), који су, подражавајући га (οἱ δὲ μιμούμενοι), даље саздали појединачна смртна бића подаривши им „начело бесмртне душе“ (ἀρχὴν ψυχῆς ἀθάνατον) и „смртно тело“ (θνητὸν σῶμα).¹²³ Овде Платон диференцира између дожанске природе која одговара оном вечном и непропадљивом делу стварности, и у чијем обликовању и изградњу учествује искључиво Бог-Творац, док млађи пород догова његова „дожанска створења“ уткивају у структуру појавног свемира и његових закона, унутар којих царује нужност узрочно-последичних веза и телесне хетерономије.¹²⁴

Најзад, Платон завршава цели дијалог *Тимај* следећим речима:

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 εἷς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὢν.

*И сада можемо рећи да дошао крај нашеј размајрања Свеја: јер узевши у себе смртна и бесмртна жива бића и исцунивши се њима, овај Свемир њосио је видљиво живо биће које обухваћа све шито је видљиво, ојажљиви Бој и слика умсјивеној, највећи, најбољи, најлејши, најсавршенији у свом насјанку, који је једнородно Небо.*¹²⁵

Ова рекапитулација вероватно најјезгровитије илуструје Платонову визију Свемира и његове позне физике и космологије. Свемир, упркос томе што припада видљивом, па самим тим насталом и (начелно) пропадљивом делу стварности, свеједно задржава епитете „најбољег“, „најлепшег“, и „најсавршенијег“, који су

између аристотеловског концепта πρώτη ὕλη и архајског култа богиње Земље. Појам ὑποδοχή/τιθήνη је изузетно важан у физици *Тимаја* и свакако може бити интерпретиран преко теолошке матрице, али будући да је у питању пре свега термин који је дубински интегрисан у природњачка учења из *Тимаја*, за његово разматрање овде није било места. Cf. Mary Louise Gill, "Matter and Flux in Plato's *Timaeus*", *Phronesis*, Vol. 32, No. 1 (1987), стр. 34-53 и Ondřej Krása, "Bodies and Space in the *Timaeus*", у Chad Jorgenson, Filip Karfik, Štěpán Špinka (eds), *Plato's Timaeus – Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Brill, Boston, 2021., стр. 131-148.

¹²¹ *Ti.* 68e2-3.

¹²² *Ti.* 69c1-2.

¹²³ *Ti.* 69c2-5.

¹²⁴ Види горе поглавље XVII, стр. 247-249.

¹²⁵ *Ti.* 92c2-6.

раније били резервисани искључиво за идеје и ноуменална бића. Да би овако нешто уопште било могуће, Платон је морао да допусти „преливање божанствености“ из умске у појавну стварност, а да би тај процес заиста био „добар и леп“, њиме је морао да руководи Демијург, а да би та целина могла истински да претендује на савршенство, она је морала да буде створена као нови Бог, способан да покреће и ствара, додуше створен, али истовремено непропадљив и бесмртан, будући да је „најлепша веза“ (δεσμῶν δὲ κάλλιστος¹²⁶) којом је целина стварности „састављена да буде неразрешиво за било кога осим оног ко их је спојио“ (συνελθὸν ἄλυτον ὑπὸ τοῦ ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος).¹²⁷

ε) Трећи монотеистички принцип – Вечно Живо Биће

У овом „протрчавању“ кроз аргументацију *Тимаја* пронашли смо два снажна монотеистичка принципа, од којих сваки с правом претендује на епитет „Бога-савеликим-Б“, и који се јасно и недвосмислено разликују један од другог. Демијург, односно Бог-Градитељ, представља унеколико антропоморфнију слику филозофског принципа Првог Покретача, чијим се систематским интервенисањем објашњава структура свемира као, да се тако изразимо, помирења непомирљивих аспеката стварности. Наспрам тога, имамо Бога-Свемир као парадигму „Самопокренутог Покретача“, космичке душе која пружа одговор на парадоксална филозофска питања о устројству *јојавне* стварности. Платон улаже велики теоријски напор да усклади деловање ова два Бога, који природом своје свемоћи, свеприсутности, и апсолутности делују као међусобно искључиви.

Међутим, чак и након што је колико-толико помирио ова два принципа и доказао њихову потребу и неопходност унутар онтолошког устројства универзума, остаје проблем „преливања умске стварности у појавну“, будући да Свемир као „умствено и одушевљено живо биће“, колико год пута га Платон именовао појмом Све (τὸ πᾶν), у себи не може да садржи нити самог Градитеља, нити чисто и телесном природом неокаљано Вечно Биће, чијим подржавањем настају и Свемир сам, и његове појединачне компоненте и у њему садржана „бесмртна и смртна жива бића“. Са друге стране, ако је већ „живо биће обдарено душом и умом“ (ζῶον ἔμψυχον ἔννοον) најсавршенији и најлепши начин да појавни свет буде организован, а да „ништа што је неумно не може бити лепше од оног што поседује ум“ (οὐδὲν ἀνόητον τοῦ νοῦν ἔχοντος ὄλον ὄλου κάλλιον),¹²⁸ онда би било заиста необично да умски свет, као по дефиницији божанствен, вечан, и савршен – заостаје на том плану за појавним Свемиром.

Будући да Платонове основне претпоставке подразумевају да је појавни Свемир *κοῖτιја* вечне стварности коју је изградио Бог-Градитељ, немогуће је да та копија у себи садржи и узор који копиран, и самог творца копије. Иако, како смо видели, Платон на једном месту допушта да је стварањем Свемира Градитељ „гледао самог себе“,¹²⁹ решење на које се он одлучује је другачије: он, наиме, постулира још једно универзално божанство, које субјективизује и деификује целину умске стварности.

¹²⁶ *Ti.* 31b-c.

¹²⁷ *Ti.* 32b6-c3.

¹²⁸ *Ti.* 30b1-c1.

¹²⁹ Види горе напомену 56 на стр. 320 овог рада.

Овај „трећи Бог“, који Платон именује „Вечно Живо Биће“ (ζῶον αἰδίου ὄν, дословно „оно вечно живо дивствујуће“), појављује се на свега неколико места у *Тимају*, али на тим местима филозоф мање-више недвосмислено разлучује његов појам и улогу од друга два монотеистичка принципа којима смо се бавили.

Тако на самом почетку филозофског дела *Тимаја*, непосредно након што је увео појам Свемира ζῶον ἔμψυχον ἔννοον, Платон поставља питање „ком живом бићу је најсличнији“ (τίни τῶν ζῶων αὐτὸν εἰς ὁμοιότητα),¹³⁰ да би даље наставио:

οὗ δ' ἔστιν ἄλλα ζῶα καθ' ἓν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὁδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὀρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὀρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε.

Нећемо узети нишња груио, неіо да је [Свемир] од свеіа најсличнији оном [живом бићу], чији су груіа жива бића іојединачно и іо родовима делови. Њиме су сва умсївена жива бића одухваћена онако како Свемир садржи нас и осїала сасїављена видљива сїворења. Пожелевши да іа у највећој мери уіодоби оном најлеішем од свеіа шїо је умсївено, а које је у сваком іоіледу савршено, Бої іа је сасїавио као јединсївено и видљиво живо биће, које у себи држи сва жива бића која су му іриродом сродна.¹³¹

На први поглед, чини се да Платон овде описује сам Свемир, покушавајући да га опише „колико то речи могу сликовито изрећи“ (κατὰ λόγον τὸν εἰκότα δεῖ λέγειν τόνδε).¹³² Међутим, у другој реченици видимо да је овде реч о два различита жива бића, од којих је Свемир једно, док друго представља парадигму на основу које је оно настало. Између узора и копије притом постоји специфичан паралелизам – узор је живо биће које у себи садржи сва „умствена жива бића“ (νοητὰ ζῶα), а копија живо биће које садржи сва „видљива створења“ (θρέμματα ὀρατά).

Овде није најјасније шта би била умствена жива бића, будући да до сада о домену νοητόν никада нисмо говорили у контексту било каквих живих, па чак и у било ком облику динамичних бића. Ипак, у контексту свега онога што знамо о Платоновој онтологији и психологији, можемо претпоставити да је реч о неодређеном породу богова,¹³³ а можда и о појединачним душама, које су такође, како знамо, бесмртне.

¹³⁰ *Ti.* 30c1-2.

¹³¹ *Ti.* 30c3-31a1. Прокло у свом *Коменіару Тимаја* потврђује да се Платон на овом месту недвосмислено разликује „Градитеља“ од „Парадигме“, иако он лично сматра да је реч о Платоновој амбивалентности коју треба разрешити у смеру изједначавања Демијурга са Вечним Бићем, cf. *Proc. In Ti.* 323.22. На другом месту, тумачећи *Ti.* 29e1-2 Прокло такође наглашава важност разликовања Демијурга од Доброг Самог, cf. *Proc. In Ti.* 359.22-360.4.

¹³² Види горе стр. 324 овог рада.

¹³³ У њих свакако не спадају тзв. „небески богови“ (тј. небеска тела) који су по својој природи телесни и видљиви, а дискутабилно је и да ли у њих спадају и традиционални богови, за које Платон у најмању руку каже да их треба схватати онако како су их описивали песници. Па опет, није искључено да унутар комплексне онтологије *Тимаја* постоји одређени простор у коме могу да постоје божанска бића која не спадају у категорије којима смо се експлицитно бавили. Алтернативно, увек постоји могућност да је реч о *душама* богова који би, у том случају, у чину свог

Оно што је сигурно, јесте да тај узор којим се руководи Градитељ представља оно „најлепше и у сваком погледу савршено“ (καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ) међу свим онтолошким ентитетима који припадају умственом свету. Платон у наставку још једном понавља да овај „узор за изградњу“ (κατὰ τὸ παράδειγμα δεδημιουργημένος) „садржи сва умствена жива бића, колико их има“ (τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὅποσα νοητὰ ζῶα) нужно мора бити јединствен, образлажући то већ поменутом варијацијом на тзв. „аргумент трећег човека“.¹³⁴ Будући да овај узор нужно мора бити јединствен, по њему се ствара и јединствен Свемир, који је на тај начин „налик савршеном живом бићу“ (ὁμοίον ἢ τῷ παντελεῖ ζώῳ).¹³⁵

Слика вечног домена парадигми коју добијамо изгледа, дакле, као класични Платонов νοητόν из *Државе*, прошаран неодређеним божанским живим бићима која могу бити и традиционални богови, и душе смртних бића, који у својој целини представља једно деификовано елејско Једно које, поред стандардних одредница као што су вечност, непромењивост, свеобухватност итд. истовремено представљају живи, божански ентитет. Пасивно и логички сведено Парменидово Биће се *оживљава*, а то одмах подразумева – као што смо видели раније¹³⁶ – да се оно истовремено *одушевљава* (тј. анимира) и *ипроумљава*, претварајући се из филозофског принципа у – Бога. Тај Бог се очигледно разликује и од Градитеља и од Свемира по својој пасивности и одсуству било какве динамичке интеракције са појавним светом, која се, како изгледа, остварује искључиво преко Градитеља. На први поглед, ово неодређено божанство делује као сувишни отолошки постулат, будући да унутар метафизичке структуре *Тимаја* наизглед „не ради ништа“, али Платон наглашава да је његова примарна улога управо оно што идеје чине за појавне ствари, а Идеја Добра за свемир као такав – он представља појмовни основ сваке божанствености и савршенства у свемиру и јединствени гарант његовог устројства. Без њега, Градитељ и Свемир не би уопште имали заједничког именитеља, нити би њихова интеракција била могућа.

Настављајући своје излагање о устројству појавне стварности, Платон свој живи Свемир назива „образом вечних богова“ (τῶν αἰδίων θεῶν γεγονὸς ἄγαλμα¹³⁷) наглашавајући да његов узор (τὸ παράδειγμα) било „вечно живо биће“ (ζῶον αἰδίων ὄν),¹³⁸ што је једино место у *Тимају* где се појављује ова фраза, и коју смо досад користили да именујемо ово „треће“ божанство. На другим местима Платон користи само израз „оно вечно“ (τὸ αἰδίων¹³⁹) и није најјасније да ли њега *a priori* треба деификовати и субјективизовати. Сам *Тимај* указује да би требало, али Платонов уобичајени однос према ноуменалној стварности нас наводи на

рађања такође добијали некаква тела. Платон се у „политеистичким“ сегментима *Тимаја* не бави овим конкретним проблемом, мада није тешко претпоставити да богови песника, будући да имају способност да стварају телесна жива бића, и сами имају неку телесну природу која им омогућава интеракцију са телесном грађом. Cf. Ploc. *In Ti.* 402.1-14.

¹³⁴ Види горе стр. 325-326, као и напомену 102 на стр. 325 овог рада.

¹³⁵ *Ti.* 31b1

¹³⁶ Види горе поглавље XXI, стр. 301-303 овог рада.

¹³⁷ *Ti.* 37c3-4. Види горе напомену 56 на стр. 158 овог рада.

¹³⁸ *Ti.* 37d1.

¹³⁹ Платон два пута помиње τὸ αἰδίων на самом почетку филозофске расправе у *Тимају* (*Ti.* 29a), и још једном пар реченица након опаске о „Вечно Живом Бићу“ – у 37e6.

суздржаност по овом питању. Без обзира на то, ово „Вечно Живо Биће“ никако не може бити *исѿо* што и сам Свемир, схваћено као „живо биће обдарено душом и разумом“, будући да је њихов однос – колико видимо на ових неколико ограничених места – *недвосмислено* однос праузора и копије, али и будући да Свемир припада појавној стварности и настајућем свету. У пасажима која смо досад разматрали, видели смо је савршенство Свемира увек апроксимација – у оној мери у којој о савршенству можемо уопште говорити у оквирима феноменалног света. Са друге стране, у ових пар одредница овог Бога-Праузора немамо никакву задршку – он је у *ѿоѿѿуносѿи* леп, савршен, вечан итд.

Помен овог „трећег“ (а у ствари „првог“ и примарног) Бога можда можемо наћи и на оном месту где Платон говори о „целини прорачуна вечно бивајућег Бога о будућем Богу“ (*οὗτος δὴ πᾶς ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ περὶ τὸν ποτὲ ἐσόμενον θεὸν*).¹⁴⁰ Под *ἐσόμενον θεὸν* он очигледно подразумева Свемир који ће настати тек касније, док „вечно бивајући Бог“ (*ὄντος ἀεὶ θεοῦ*) може да се односи и на Демијурга, и на ово тајанствено Вечно Живо Биће. У прилог прве варијанте иде то што се у овом делу текста веома често помиње Демијург као „извршилац послова“ око стварања Свемира, и идеја да постоји неки „прорачун“ или „наум“ (*λογισμὸς*) за стварање Свемира наизглед подразумева динамичност која није својствена опредмећењу вечности као такве. Са друге стране, Платон Демијурга обично прецизно именује једним од већ познатих термина, или одређује неким од познатих глагола који описују његову делатност, док је израз *ἀεὶ* пре везан за ноуменални домен парадигми као такав. Ако је то тачно, Вечно Живо Биће не би било само модел за подражавање, већ истовремено било и космички Ум из чије замисли проистиче и сам Свемир као божански тоталитет појавног света.¹⁴¹

Импликације овог места су веома далекосежне. Ако Вечно Живо Биће, као што знамо, у себи садржи тоталитет умственог света (и свих умствених/умљивих бића у њему) на исти начин на који Свемир садржи тоталитет појавног света, и ако Платон инсистира да је Свемир у највећој могућој мери копија Вечно Живо Бића, онда одређене особине Свемира можемо са великом дозом сигурности екстраполирати и на његов праузор. Овде није реч ни о каквом скакању у закључивању – ако је деификована вечност већ названа јединственим и свеобхватним *живим* бићем, онда то свакако подразумева да она поседује и своју властиту душу и ум. Душа, будући да припада најсавршенијем бићу од свих, по логици из *Закона*, представља најбољег кандидата за „првог покретача“ стварности, који као такав претходи чак и самом Демијургу. Фраза о „прорачуну Вечно Бивајућег Бога о Будућем Богу“ сасвим лепо се уклапа у претпоставку да је заматак настанка Свемира настао *in mente* овог Вечно Бивајућег Бога, а да је реализацију ове замисли препустио Градитељу, јер сам не може имати никакве везе са појавном стварношћу (на исти начин на који је Градитељ стварање смртних

¹⁴⁰ *Ti.* 34a6-b1. Види горе напомену 111 на стр. 326 овог рада.

¹⁴¹ Прокло се слаже да се фраза *ὄντος ἀεὶ λογισμὸς θεοῦ* односи на свеопшти Ум (*Proc. In Ti.* 229.11-232.22), који повезује са „краљевским умом“ (*βασιλικὸν δὲ νοῦν*) из *Филеба* (*Phlb.* 30d2, *Proc. In Ti.* 387.3), али он – у складу са својом начелном интерпретацијом *Тимаја*, изједначава Демијурга са овако деификованим умственим светом.

живих бића због своје властите природе морао препустити „нижим боговима“).¹⁴² Наравно, реч је само о спекулацији, која нема никакво додатно поткрепљење у самом тексту.

ζ) Разрешавање парадокса и обједињавање претходних теолошких учења
Као што смо већ детаљно разматрали, након увођења ових „трију Богова“ и начелног разматрања њихових особина и природе, Платонова пажња у *Тимају* се полако премешта са ноуменалне на феноменалну сферу, а у том прелазу нарочиту улогу играју традиционална дожанства, што „небеска“, што „песничка“.¹⁴³ Утолико је *Тимај*, као што смо већ нагласили, нешто најближе системској, односно, блаже речено, интегрисаној Платоновој теологији. Притом је важно све време имати на уму опаску о филозофском разматрању природе као „некаквом сликовитом миту“ (τούτων τὸν εἰκότα μῦθον), што представља начелно епистемичко ограничење „нас који о томе судимо имајући људску природу“ (ὕμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν), и који, стога, морамо да прихватимо сазнања која „нису мање истинолика од других“ (μηδενὸς ἧττον εἰκότας) као коначни досег наших сазнајних могућности.¹⁴⁴

То значи да све што смо досад разматрали, без обзира на значајан отклон у односу на ранији митопоетски језик, треба да буде схваћено као *илусџирација* Платоновог односа према Богу, боговима, и религији, или у најбољем случају као врло детаљна алегорија. *Тимај* је, упркос свему, својим тоном и формом недвосмислено *филозофски*, а не пророчки или (канонски) религијски текст, нити на такав статус игде претендује. Ако је такав високопарни тон, поткрепљен песничким језиком и позивањем на свештеничке и пророчке ауторитете, још био присутан у ранијим дијалозима и Платоновим филозофским митовима, у позним дијалозима о томе већ не може бити говора, и то је важно нагласити.

То не значи да у *Тимају* нема места за „канонску“ религију. Као што смо већ видели, не само да филозоф улаже велике интелектуалне напоре да очува традиционалну парадигму о небеским телима као боговима, него он експлицитно потврђује традиционалну религију и њене основне ауторитете – песнике, пророке, и свештенике – чијим сведочанствима можемо да верујемо, будући да су „према сопственим речима и сами њихови потомци“ (ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὔσιν, ὡς ἔφασαν) који „свакако своје претке познају“ (σαφῶς δὲ ποῦ τοὺς γε αὐτῶν προγόνους εἰδόσιν).¹⁴⁵ Ово помало *ad hoc* позивање на спољашње религијске ауторитете није једини елемент традиционалне религије у *Тимају* – Платон такође кратко, али доследно рекапитулира своја орфичка учења о души, од чијих моралних избора и даље зависи њена судбина у наредним „животима“.¹⁴⁶

¹⁴² Види горе поглавље XVII, стр. 247-249 овог рада.

¹⁴³ *Ibid.*, стр. 249-250.

¹⁴⁴ *Ti.* 29c5-d2. Види горе напомену 70 на стр. 260 овог рада.

¹⁴⁵ *Ti.* 40d4-e3. Види горе напомену 60 на стр. 159 овог рада.

¹⁴⁶ *Ti.* 44b-c. Душа се спрема за смрт „хранећи се исправним одгојем“ (ὀρθή τροφή παιδεύσεως), који треба да је припреми да у циклус смрти и рађања уђе „у добром здрављу и савршена“ (ὀλόκληρος ὑγιής τε παντελῶς), уместо да буде „хрома, безумна, и несавршена“ (χωλὴν... ἀτελής καὶ ἀνόητος). Cf. *Leg.* 727d.

Ова прожетоси чак и недвосмислено монистичких и монотеистичких појмова Бога традиционалном политеистичком религијом открива један *меџајолиџеизам*, односно *меџајлурализам* у позној Платоновој филозофији. Ова начелна парадигма подразумева да је принцип мноштености до те мере саморазумљив у филозофовом односу према боговима, да је он на појмовном нивоу надређен чак и недвосмислено „монотеистичким“ божанствима. Заиста, Бог-Градитељ је једини који у досадашњем разматрању делује као класично монотеистичко божанство, мада је мала разлика између њега и „монархичних“ божанстава као што су Зевс или Крон, односно између њега и монистичких-али-не-монотеистичких космичких принципа као што су Нужност или Адрастија.

Наспрам Демијурга, који је један и јединствен творац појавне стварности, имамо два наглашено јединствена Бога – Вечно Живо Биће и Свемир – чије је „умножавање“ строго забрањено, али који су истовремено плурализовани и диференцирани изнутра. А чак и ако се сва три божанства интерпретирају строго монотеистички, и даље остаје чињеница да их у *Тимају* имамо *џроје*, и да то троје не могу бити сведени једно на друго, нити изведени једно из другог. Овде треба још једном нагласити да је Платон, упркос свом уважавању према елејској филозофији и скоро потпуном усвајању њених аргумената, и даље осећао потребу да елејско јединствено и апсолутно самодовољно Биће прво раздвоји на два нивоа стварности, а затим диференцира на појединачне душе и појединачне идеје, односно појединачне богове и космолошке, физичке, и биолошке процесе. Већ смо видели да је Платон, да је тако хтео, могао да заобиђе овакве ставове, али то принципијелно није хтео да учини, између осталог из због својих погледа на традиционалне богове.

Тимај тако представља помало химеричан, али наглашено свеобухватан поглед на питање јединственог Бога, појединачних богова, и њиховог места у универзуму. У њега је истовремено интегрисана и етичко-есхатолошка онтологија Добра из *Државе*, и неодређени концепт Демијурга из *Државника*, и универзални психологизам из *Закона*, а све то „у пакету“ са шароликим митовима и орфичким учењима из дијалога средњег периода. Међутим, у односу на сва ова ранија разматрања појма бога, „филозофски остатак“, који је увек представљао чисто теоријски и дијалектички „вишак“ који је Платон са стране придодавао традиционалним погледима на богове, у *Тимају* нараста до читаве једне паралелне теологије. Оно што је представљало само неколико проблема које традиционална божанства не могу да реше, у *Тимају* добија чак три засебна домена филозофског разматрања, појмовно „стављена у заграде“ у односу на традиционалну теологију. И сва три почивају на недвосмислено монотеистичким претпоставкама.

XXIII. „Метаполитеизам“, или о плурализму Платонових монотеизама

α) Има ли монотеизма у позним Платоновим дијалозима

Питање на које је још преостало да одговоримо када је у питању Платонова позна теологија јесте да ли заиста можемо да говоримо о *моноџеизму* у овим дијалозима. Без икакве сумње, и Идеја Добра у *Држави*, и Најбоља Душа у *Законима*, и Бог-Градитељ и Бог-Свемир у *Државнику* и *Тимају*, као и Вечно Живо Биће у *Тимају* (уколико се определимо да га тумачимо као божанство одвојено од Демијурга), несумњиво представљају *монистичке* филозофске принципе, а као божанства имају наглашено *моноџеистички ореол*. Али да ли, упркос свему томе, можемо да кажемо да у овим дијалозима код Платона наилазимо на *моноџеизам*? На први поглед – никако. Једноставно, у свим овим дијалозима „монотеистичка“ учења не само да се појављују паралелно са потпуно традиционалним политеистичком погледом на богове, него се на њега веома често директно и наслањају.¹ Али ако је тако – каква је улога ових аргумената у Платоновој филозофији, у каквом односу они стоје према његовој религији, и, што је можда најважније – зашто им очигледно придаје толики значај? Стоја је смислено поставити питање: ако већ не можемо да говоримо о „Платоновом монотеизму“ као таквом, у коликој мери ти несумњиво значајни монотеистички ставови и учења модификују Платонову теологију у целини? У којој мери можемо говорити о Платоновом *ошклону према моноџеизму*?

Ово је већ питање на које је знатно теже дати прецизан одговор. Први утисак је да Платонов однос према монотеизму и политеизму варира од дијалога до дијалога, и од појединачног места до места. Нека од ових места смо раније, опрезније него сада, називали „теолошким монизмом“, или „политеистичким монархизмом“.² Први појам подразумева извесни логички, онтолошки, и епистемички примат „једног“ у односу на „мноштво“ у домену божанских бића, други подразумева монархистичко „политичко“ устројство света богова унутар политеистичке парадигме, где се мноштвеност богова и даље подразумева, али се *власи* над њима ставља у руке (нежно) јединственог божанства. Међутим, ако погледамо на места која смо разматрали у *Државнику* и *Тимају*, а донекле и у *Држави* и *Законима*, можемо у најмању руку рећи да имамо *нешто* више од „монархије међу мноштвом богова“.

Јединствени космолошки и теолошки принципи које смо видели у овим дијалозима, а које смо са доста основа називали именом Бог, по правилу имају свој искључиви домен, нарочит *онџолошки ниво* унутар кога нема никаквог плурализма богова, нити умножавања божанских принципа. Идеја Добра, Најбоља Душа, Демијург, Бог-Свемир, Вечно Живо Биће, они нису *акцидентално*

¹ Како смо већ имали прилике да видимо, у *Држави* Идеја Добра (и „Бог-креветотворац“) постоји у истом свету у коме и подземни свет Мита о Еру, аргументи о Најбољој Души из *Закона* су дословно уметнути унутар расправе која доказује постојање и божански статус традиционалних богова, учење о Демијургу у *Државнику* представља увод у мит о Кроновој и Зевсовој владавини, док у *Тимају* Демијург експлицитно ствара политеистичке богове и даје им задатке у управљању појавним светом.

² Види горе поглавље XVIII, стр. 270-271, и поглавље XXI, стр. 310-311 овог рада.

јединствени, они *нужно морају бити јединствени*. Није, дакле, реч ни о каквом сплету митолошких околности или „тренутном односу снага међу боговима“ (као у случају смене Крона и Зевса у миту из *Државника*), а још мање је реч о неком пуком пресликавању политичког идеала монархије (који је Платону био близак) на „политичко устројство Олимпа“. Реч је о нарочитим филозофским принципима који су у великој мери потпуно ишчашени из традиционалне религије, и за које постоје јасно одређени филозофски аргументи који одређују њихову јединствену природу, али и који потврђују њихово „веће достојанство“ у односу на традиционална божанства.

Постоје, међутим, два кључна проблема који нас збуњују када покушавамо себи јасно да представимо ове монотеистичке принципе. Први проблем смо већ поменули – поред ових јединствених божанских принципа имамо и мноштво плуралистичких богова и космолошких и метафизичких принципа који разводњавају ову слику космичке „теолошке монархије“. Метафизичке границе између домена који припада „Богу“ и домена унутар којих делују „богови“ постоје, али нису нарочито чврсте, и честа интеракција између ових домена оставља утисак као да ове границе нису ништа више од теоријске формалности.

Али у филозофском смислу кудикамо је занимљивији други проблем: сами ови јединствени принципи се међусобно преплићу и ступају у међусобну интеракцију, стварајући утисак једног „метаплурализма монистичких начела“. Ово је поготово очигледно у *Тимају*: узети сами за себе, Демијург, Свемир, и Вечно Биће делују као потпуно класични монотеистички принципи, и ми смо сваког појединачно у том кључу и разматрали.³ Али у међусобној интеракцији њихов ореол „јединог и јединственог божанства“ се губи и утапа у некаквом неодређеном „тројству“, које већ представља – плурализам. А када се на то дода диференцијација оба домена стварности у *Тимају* на унутрашње мноштво – с једне стране идеја/парадигми, са друге богова и космичких стихија – монотеистичка слика стварности у великој мери пада у воду, и своди се искључиво на појам Демијурга, као „јединог правог кандидата“ за статус јединственог „Бога-са-великим-Б“.

β) Два сликовита мита за два различита онтолошка нивоа стварности

Пре него што посветимо мало више пажње интеракцији монотеистичких и политеистичких елемената којима смо се бавили у *Тимају* и познијим дијалозима, потребно је још једном нагласити да су сви „нови“ принципи којима Платон надограђује традиционални поглед на богове и религију директан плод *филозофској* разматрања. А то значи да су сви ови „Богови-са-великим-Б“ плод филозофске аргументације, а не митопоетског наслеђа, али и још нешто, што није ништа мање важно: они *не представљају коначне ставове* по овим питањима. Ово се најјасније види у Платоновој опасци о „сликовитом миту“ (εἰκόδς μῦθος),⁴ где се јасно указује да и „монотеистичке“, и „политеистичке“ наративе у дијалогу, баш као његову космологију, физику, и биологију, треба схватити искључиво као различите апроксимације стварности на различитим онтолошким нивоима.

³ Види горе поглавље XXII, стр. 318-345 овог рада.

⁴ Види горе поглавље XXII, стр. 317, као и 324-325.

Значај овог места не може се пренагласити, а то је поготово важно када је реч о теолошким и космолошким појмовима као што су Демијург, Бог, и Свемир. Платон нам на више места показује да су ова места плод филозофског разматрања, да су *ошворена за расправу*, и да никако не би требало да их третирамо као *религију*. Једино место у дијалогу где излазимо из контекста филозофског разматрања појма Бога и божанског и залазимо у домен религије јесте Платонов кратки осврт на „богове песника“, које он у потпуности избацује из расправе, и потврђује као домен препуштен учењима песника, свештеника, и пророка. Без сумње, и по дефиницији, такође је реч о „сликовитим митовима“, али у питању су митови који – из разлога којима смо се опширно бавили раније⁵ – нису отворени за расправу, нити их треба доводити у питање.

Без обзира на то, далеко од тога да је у *Тимају* тоталитет хеленске политеистичке религије, или прецизније, пантеона на коме се темељила религија образованих Атињана са краја класичне епохе, заштићен и изолован од филозофског преиспитивања. Читав низ богова и политеистичких принципа излази из оквира „традиционалног“ мита и разматра се у оквирима новог, филозофског, односно научног „сликовитог мита“. Ту није реч само о „небеским боговима“ (тј. „небеским телима“), већ и о читавом низу физичких, биолошких, и психолошких процеса који такође имају „канонска“ тумачења у митопоетској заоставштини, а који се овде реинтерпретирају у складу са најновијим сазнањима филозофије, математике, и науке о природи. Ово измештање природних и биолошких закона, као и когнитивних и психичких процеса, у домен научног разматрања, притом, код Платона нема позитивистички призвук који можемо пронаћи у редукционизмима софиста. Он, додуше, афирмише свој научно-истраживачки и дијалектички процес као супериоран (и на одређеном нивоу чак „божански“) начин стицања сазнања о стварности, али својим учењима на декларативном нивоу одбија да да „веће достојанство“ него песничкој традицији, дајући им идентичан епистемички статус – статус „сликовитог мита“.

Филозофова растрзаност и амбиваленција се овде одражава на два нивоа – на једном он делове митопоетске традиције вади из контекста религије и предаје их на разматрање „рационалном“, филозофском промишљању, на другом нивоу том филозофском промишљању опет приписује статус слике, илустрације, односно „препричавања“. А у свему томе нама је нарочито занимљиво то што ова линија поделе никако не прати дистинкције наука/религија, филозофија/поезија, нити прогресивно/конзервативно. Другим речима, монотеистички и политеистички поглед на божанство не остају раздвојени унутар два системски и методолошки различита наратива, него и монотеистички, и политеистички наративи постоје унутар филозофовог нерелигијског погледа на свет, сваки унутар својих специфичних апроксимација стварности, и на различитим онтолошким нивоима. У питању су две различите филозофске (*sic!*) слике стварности, односно два различита „сликовита мита“.

⁵ Види горе поглавље XVII, стр. 244-250.

Вреди поменути да је каснија рецепција Платонове теологије, а поготово *Тимаја* као њеног централног дела, чинила управо супротно – она је гетоизирала религијско наслеђе у Платоновим дијалозима и стављала га у заграде као украс и део филозофовог књижевног талента, док његове филозофске, односно „научне митове“ – пре свега онај о Демијургу – уздизала до статуса „религијског канона непостојеће религије“, окоштавајући их до нивоа који ограничава, скучава, и сакати Платонову, иначе веома флексибилну мисао. Једна од последица тог „канонизовања“ и „окоштавања“ појмова био је и заборав у којој мери је учење о једном и јединственом Богу у *Тимају* у снажној интеракцији са учењима о мноштву богова. Ова различита божанства не само да имају своје засебне улоге у својим засебним доменима стварности (улоге које никако не могу преузети једни од других), него и *једни у односу на друге*. У извесном смислу можемо рећи да, из перспективе позне Платонове филозофије, овако схваћени „Бог“ и „богови“ *једни друге омогућују*. „Бог“ омогућује неопходну везу трансцендентне и ноуменалне стварности са појавним светом без поткопавања њеног савршенства, а богови омогућују функционисање природних и биолошких закона појавног света без унижавања статуса Бога. Они не би могли да постоје да није Њега, а да није њих Он не би могао да буде то што јесте.

γ) Да ли је учење о Демијургу Платонов коначни став о Богу?

Како, онда, треба да разумемо Платоновог Градитеља, каквим га сусрећемо у *Државнику* и пре свега у *Тимају*? Ако је јасно да са једне стране не можемо да га схватимо просто као „сурогат Зевса“,⁶ политеистичко божанство које „краљује“ над другим политеистичким божанствима, а са друге стране немамо основа да га прогласимо за темељ једне „рационалне“, филозофске религије, да ли он барем представља Платонов коначни *ѵоїлед* на Бога, односно, у контексту његовог „сликовитог мита“ – најближу апроксимацију онога што Платон под „Богом“ подразумева? Ово је занимљиво питање о коме вреди мало пажљивије размислити.

Ако се присетимо других монистичких, односно „монотеистичких“ принципа из средњих и позних дијалога, видећемо да они у знатно мањој мери од Демијурга могу да претендују на – макар хипотетичко – централно место у некаквој Платовој алтернативној, филозофској религији. Идеја Добра у *Држави* представља у већој мери експанаторни модел и теоријску хипотезу, него што представља некакав религијски узлет, или чак теолошки постулат. Појам Најбоље Душе из *Закона* такође не представља никакву религију, већ конкретно *решење филозофскої ѵроблема* којим се елиминише импотентност самодовољних и пасивних филозофских принципа као што су Идеја Добра или елејско Биће. У овом контексту и „обоготворени“ појмови Свемира и Вечно Живог Бића у *Тимају* у већој мери представљају „неужне закључке“ и „незаобилазне импликације“ Платонове метафизике и онтологије, него било какво позитивно учење о боговима, или Богу.

Надовезујући се на аргументацију из *Закона*, Вечно (Живо) Биће и није ништа друго него „парменидовско Биће пропуштено кроз платоновски филтер“, приликом чега

⁶ Занимљиво је да Прокло изједначава Платоновог Демијурга са Зевсом, настојећи да помири *Тимаја* са орфичком религијом свога времена, cf. Proc. *In Ti.* 407.21-408.27.

су из њега елиминисане нелогичности и недоследности које је Платон био у стању уочи и уклони у оквирима своје мисли. Слично томе, живи и божански Свемир такође представља елегантно решење хроничног проблема одвојености два домена стварности. Платон се према овом питању не односи догматски, или ми бар нисмо у стању да препознамо било какав догматски приступ: наиме, није ствар у томе да он има религијску потребу или дубоко духовно убеђење да Свемир јесте и мора да буде жив, и да самим тим има душу и ум – то је једноставно *закључак који не може да заобиђе*.

Наспрам тога, Бог-Градитељ не оставља сасвим идентичан утисак „решења без кога се не може“, пре свега због тога што је у *свејрисуџан*. Док се Вечно Живо Биће, као што смо видели, помиње и назире на свега неколико места, и док се живи Свемир тематизује само до оног тренутка, док филозоф није у стању да објашњавање космолошких, физичких, и биолошких процеса пренесе на друге филозофске (и божанске) принципе, Демијург, најчешће именован просто именом Бога (ὁ θεός), појављује се на више места где његово присуство, строго говорећи, и није неопходно. На неким местима он учествује у обликовању принципа и процеса који делују у природи, на неким другим он ступа у интеракцију са млађим боговима који се баве стварањем и управљањем у појавном свету, а на више места делује просто као сведок и својеврсни гарант да се сви ти процеси одвијају у складу са вишим, трансцендентним провиђењем.⁷

Са друге стране, управо ова директна интеракција са другим боговима и обраћање њима⁸ издваја Демијурга међу осталим „монотеистичким принципима“ и чини га блиским „монархијским“ примерима какве смо налазили у Платоновим митовима. Иако је у питању божанство које очигледно не потиче из митопоетске традиције, и не наслеђује особине песничких богова, њега није толико тешко представити као некакву пречишћену верзију Зевса или Крона. Платон то, међутим, не чини. Ако у *Државнику* још може да постоји основана сумња да се под Градитељем подразумевају Зевс или Крон из мита који се непосредно на то место надовезује,⁹ у *Тимају* нема сумње да су сви „богови песника“ онтолошки и генеалогски различити, и преко тога потчињени њему (а у извесном смислу и другим двама „Боговима-са-великим-Б“).¹⁰

Сасвим одвојено питање јесте да ли је разлика између Демијурга и, рецимо, Зевса *управо у њој* што је први *моноистички*, а други *полиистички* Бог? Што је први нужно један и јединствен, док је други то само акцидентално, сплетом околности које су га издигле на престо у односу на његову бројну браћу и сестре, односно претке и родитеље? Платоново поимање Бога налази се негде у том појмовном троуглу – између недвосмисленог монотеизма, политичког монархизма, и неодређеног филозофског монизма. Али без обзира на то – у својој свеприсутности, у својој интеракцији са свим доменима стварности (како са ноуменалном, коју посматра и копира, тако и са феноменалном, коју гради и

⁷ Види горе поглавље XVII, стр. 244-250 овог рада.

⁸ Види горе поглавље XVII, стр. 247-249, и поглавље XXIII, стр. 320-322..

⁹ Види горе напомену 51 на стр. 187 овог рада.

¹⁰ Види горе поглавље XVII, стр. 244-250 овог рада.

составља), у свом истовременом савршенству (које је карактеристично за τὸ νοητόν и τὸ ὄν ἀεί) и активности (која је карактеристична за τὸ ὁρατόν и τὸ ὑγνόμενον), као и у својој непосредној интеракцији (и родитељском односу) са традиционалним боговима, Демијург је најближи ономе што можемо пронаћи под појмом Бога у експлицитно монотеистичким религијама. Оно што Демијурга спречава да буде проглашен за недвосмислено монотеистичко божанство није ниједна од његових особина, нити било које од његових својстава – већ банална чињеница да он дели свој универзум са великим бројем бића која такође недвосмислено представљају *богове*. Он је монотеистички Бог у свету политеистичких богова, Бог међу боговима, θεὸς θεῶν.

δ) Интеракција Бога и богова, Творца и творевине, Оца и деце

Другим речима, управо је Платоново узимање у обзир традиционалних хеленских богова из митопоетске традиције и њихово пажљиво уплитање у његову метафизику и онтологију оно што ове „монотеистичке“ принципе чини ограниченим и недореченим, и то, видели смо, на више различитих нивоа. Наравно, треба нагласити нешто што смо ми у појединачним разматрањима „политеистичких“ и „монотеистичких“ места у Платоновим позним дијалозима већ јасно видели – ни једна, ни друга група божанстава није *самодовољна*, иако је самодовољност код Платона, као и уопште у хеленској традицији, једна од традиционалних особина бога.

Када смо разматрали филозофова „немитолошка“ учења о традиционалним боговима, јасно се могло видети да више нису у питању учења која „могу да стоје сама по себи“, већ су она у великој мери била похрањена у фундаменталне онтолошке претпоставке његове филозофије – поделу стварности на два дела несводива један на други, као и на различите филозофске, али физичке принципе који важе у њима. Ово се најочигледније види на његовој „реформи“ поимања небеских божанстава, али се сличне филозофске интервенције могу приметити и на антропоморфним божанствима (пре свега на плану етике). Са друге стране, када смо се нешто касније бавили искључиво „монотеистичким“ божанствима, лако смо увиђали да и она сама остају недоречена ако се узму сама за себе, и да нису у стању у потпуности да испосредују однос између два дела стварности, већ су им ту *неоіходни* и други, нижи богови.

Овде нам још једном Демијург долази у први план као најзанимљивији од трију „монотеистичких“ принципа из *Тимаја*. Друга два „Бога-са-великим-Б“ се у извесној мери могу ставити у други план, схваћени искључиво као коначни резултат Платоновог настојања да разреши нелогичности у властитом поимању ноуменалне и феноменалне стварности, па је и њихов однос према традиционалним боговима у већој мери филозофски. То значи да се интеракција самодовољног и хармоничног Бога-Свемира и потпуно трансцендентног Вечног (Живог) Бића са мноштвом нижих богова у великој мери своди на односе идеја и физичких принципа са појавном стварношћу – реч је о неком „обухватању“, „учествовању“, „подражавању“ и сл., дакле увек деперсонализовано и апстрактно.

У случају Демијурга, ситуација је, како смо видели, знатно другачија. Његова интеракција са другим боговима је директна и остварује се на више нивоа. Он пре свега *сῆβαρα*, тј. „рађа“ остале богове,¹¹ он поставља законе и правила унутар којих они сами треба да делују и стварају, али им такође заповеда и обраћа им се директно. Ова места „тесне интеракције“ Демијурга са појединачним боговима су нарочито занимљива, и заслужују да их овде још једном погледамо.

Прво место које је нарочито занимљиво, а којим смо се већ детаљно бавили,¹² наилази непосредно након што је Градитељ створио два различита реда богова – небеске богове, односно „оне који су видљиви у свом кружењу“ (ὅσοι τε περιπολοῦσιν φανερώς), и „богове песника“, односно „оне који се појављују у складу са својим жељама“ (ὅσοι φαίνονται καθ’ ὅσον ἂν ἐθέλωσιν).¹³ Након ове „легитимације“ традиционалних богова на два различита онтолошка нивоа унутар појавног свемира, следи наредних неколико реченица:

θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι’ ἐμοῦ γενόμενα ἅλτα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ: δι’ ἃ καὶ ἐπεὶ περ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ’ ἅλτοι τὸ πάμπαν, οὗτι μὲν δὴ λυθήσεσθε γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὄτ’ ἐγίγνεσθε συνεδείσθε.

Бојови дојова, чијих сам дела прадишељ и ојац, шја је од мене насјало, без моја хјења је неразрешиво. И мада је све шјо је свезано разрешиво, разрешиши оно шјо је лејо уклојљено и шјо у себи садржи добро хјење је зла: збој шјоја шјо сје насјали, нисје јојјуно бесмрјни и неразрешиви, али ниши хјеје диши разрешени, ниши ће вас сјојасји усуд смрји, нејо хјеје мојом вољом диши везани јачим и моћнијим сјонама од оних које су вам јријале кад насјадосје.¹⁴

Ово место у великој мери иде у прилог „монархистичке“ интерпретације места Демијурга у овом новом, ревидираном пантеону. Традиционална митопоетска дожанства, што астрономска, што митолошка, представљају „богове богова“ (θεοὶ θεῶν), што имплицира теолошку пирамиду у духу олимпског пантеона која у свом подножју има мноштво локалних дожанстава, демона, и полубогова, а на чијем се врху налази „отац“ (πατήρ) и „творац дѐла [појединачних богова]“ (ὧν δημιουργὸς ἔργων), који им претходи и у генеалошком смислу као творац и родитељ, и у телеолошком смислу, као онај који одређује њихове сврхе, тј. „послове“ (τὰ ἔργα).

Ови створени-а-непропадљиви богови, који нису „потпуно бесмртни и неразрешиви“ (ἀθάνατοι οὐδ’ ἅλτοι τὸ πάμπαν), у одређеном смислу представљају „овострана“ дија, везана за са видљиви Свемир и његове унутрашње процесе, иако

¹¹ Видели смо како се одређења Демијурга и глаголи којима се описује његова делатност мењају када се говори о стварању Свемира и закона физике, и када се говори о стварању појединачних богова. Види горе поглавље XXII, стр. 322 овог рада.

¹² Види горе поглавље XVII, стр. 246-247 овог рада.

¹³ *Ti.* 41a2-3.

¹⁴ *Ti.* 41a4-b4. Види горе напомену 14 на стр. 246 овог рада.

то не негира нити обезвређује њихову божанску природу – што је, како смо већ приметили, сасвим у складу са традиционалним виђењем богова, који нису тако оштро одсечени од света смртника као што је Платонов умствени свет одсечен од појавног.¹⁵ Чињеница да они избегавају „усуд смрти“ (θανάτου μοίρας), међутим, не може да се сведе на *deus ex machina* образложење да је „Демиијургу тако било лепо“, о чему сведоче оне „јаче и моћније споне“ (μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου) којима их њихов Отац везује за (такође настали, и такође вечни и непропадљиви) Свемир чији су део, а те споне се управо тичу *улоје* коју у том онтотеолошком систему треба да одиграју.

Ова улога везана је у највећој мери за Платонову есхатологију која се у *Тимају*, како смо видели,¹⁶ у донекле сажетом облику претаче из митолошког облика у филозофску теорију, а која, што смо такође детаљно разматрали,¹⁷ представља фундаментално важан аспект његове филозофије који се провлачи као константа кроз цели његов опус. Простије речено, традиционални богови су Платону потребни као гарант ваљаног и праведног суђења за сва дела и недела смртника, али такође и из разлога теодикеје – како би уопште омогућили настанак света у коме зло постоји, а да није проистекло из Бога-Творца, нити из трансцендентне, умствене сфере постојања. Још простије речено, богови су Платону потребни *да би извели чудо*, и то управо оно чудо које је каснија историја филозофије миленијумима разматрала као проблем детерминизма и слободе у етици.

Препуштајући млађим договима (али и даље „договима богова“) да саставе „преостала три смртна рода који се још нису родили“ (θητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα), без чијег рађања ће „недо остати несавршено“ (οὐρανὸς ἀτελής ἔσται),¹⁸ Платон очигледно мења метафизичку улогу Демиијурга, претварајући га из чисто филозофског принципа „првог покретача“ у „законодавца“ свемира, односно од ἀρχή у ἄρχων. Ово смо већ имали прилике да разматрамо заједно са следећим редовима, посвећеним смртницима чије стварање Демиијург препушта својој „деци“:

δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν: ἵνα οὖν θητὰ τε ἢ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἦ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν. καὶ καθ' ὅσον μὲν αὐτῶν ἀθανάτοις ὁμόνυμον εἶναι προσήκει, θεῖον λεγόμενον ἡγεμονοῦν τε ἐν αὐτοῖς τῶν αἰεὶ δίκη καὶ ὑμῖν ἐθελόντων ἔπεσθαι, σπείρας καὶ ὑπαρξάμενος ἐγὼ παραδώσω: τὸ δὲ λοιπὸν ὑμεῖς, ἀθανάτω θητὸν προσυφαίνοντες, ἀπεργάζεσθε ζῶα καὶ γεννᾶτε τροφήν τε διδόντες αὐξάνετε καὶ φθίνοντα πάλιν δέχεσθε.

Каг би ови од мене били рођени и добили учешће у живошју, изједначили би се са бојовима; да би они били смртници, а да би овај свемир био исџински свеобухваџан, окрениџе се у складу са својом џприродом изради живих диђа,

¹⁵ Види горе напомене 15 и 16 на стр. 247 овог рада.

¹⁶ Види горе поглавље X, стр. 138, као и поглавље XXIII, стр. 333-334 овог рада.

¹⁷ Види горе поглавље XXII, стр. 333-334 овог рада.

¹⁸ *Ti.* 41b6.

Њодражавајући моје моћи њриликом вашеї рађања. А у оној мери у којој њима ѡриѡда нешѡо шѡо је исѡоимено са бесмрѡним, шѡо називамо божанским, и шѡо у њима ѡсѡодари оним шѡо увек жели следити ѡравду и вас, ѡо ћу вам даѡи ја након шѡо ѡа ѡосејем и замейнем, а на вама осѡаје да, ѡроѡкавши смрѡно бесмрѡним, саздаѡе жива бића, да чиниѡе да расѡу када им се даје храна, и да их ѡрихваѡиѡе када оѡей ѡоїну.¹⁹

Овде видимо у коликој мери је Платонова уводна подела стварности на „оно што вечито јесте“ и „оно што увек настаје“ заправо фундаментална – чак ни Демијург не учествује ни у каквом „стварању“ појавне стварности, већ искључиво у њеном обликовању. Настанак свемира представља чин организације телесне стварности тако што се у њу уткивају душа и ум које ствара Бог, који исто тако ствара божанске душе помоћу којих млађи богови треба да, „опонашајући његове мећи“ (μυοόμενοι τήν ἐμὴν δύναμιν), понове његово стварање Свемира у малом, стварајући смртна жива бића као имитације Свемира, а у крајњој инстанци и Вечног Живог Бића.

Јасно је шта Платон овде хоће да постигне: у духу своје аргументације из X књиге државе, он удаљава смртна жива бића, а пре свега људе, „неколико корака од Бића“,²⁰ како би на тај начин направио онтолошку и метафизичку дистанцу између непомућене и у сваком погледу савршене стварности идеја и парадигми, и пропадљиве и коруптибилне појавне стварности унутар које се јавља зло и морална рђавштина. Другим речима, он нам онтолошким речником слика једну модификовану слику Пећине, где су идеје и парадигме и даље засебан свет окупан сунцем, Свемир представља нешто попут саме Пећине, која је завијена у тмину, али и даље реална, док је свет смртника и њихових релација препуштен нижим боговима, који опет, у духу прометејевског мита, ватру као симбол „оног што је истоимено са бесмртним“ (ἀθανάτοιο ὁμώνυμοιο) добијају од Демијурга.

Наравно, сам Платон нигде не прави ову паралелу, али у наставку горњег цитата веома сликовито описује овај процес – Бог ствара бесмртне душе у „посуди у којој је замешао смесу Душе Свемира“ (κратѡρα, ἐν ᾧ τήν τοῦ παντὸς ψυχὴν κεραννύς ἔμισγεν) – додуше „разводњеније“²¹ – он „равномерно дели душе звездама“ (διεἶλεν ψυχὰς ἰσαρίθμοιο τοῖς ἄστροιο), којима затим „показује природу Свемира“ (τήν τοῦ παντὸς φύσιν ἔδειξεν), и „саопштава им судбинске законе“ (νόμοιο τε τοῖς εἰμαρμένοιο εἶπεν αὔταιο) који даље треба да регулишу кружења појавне стварности.²² Шта тачно једну душу чини „чистијом“ од друге није најјасније, будући да је од самог почетка јасно да душе немају телесну природу, иако су

¹⁹ Ti. 41c1-d2. Види горе напомену 18 на стр. 248 овог рада.

²⁰ Види горе поглавље VI, стр. 64-65 овог рада.

²¹ Ti. 41d2-5. Платон овде користи изразе кратѡр (посуда за замешавање воде у вино), κεράννυμι (замешавање, најчешће управо у смислу воде и вина), и μίγνυμι (мешање), при чему душе звезда, небеских тела, нижих богова, а на крају и смртника „нису уопште замешане на исти начин, него другостепено и трећестепено“ (ἀκήρατα δὲ οὐκέτι κατὰ ταὔτα ὡσαύτωο, ἀλλὰ δεῦτερα καὶ τρίτα). Овим се наглашава да постоји разлика у „чистоћи“ појединачних душа, иако су све бесмртне – због тога су божанске душе у већој мери самодовољне од душа смртника, које су везане за тело, а ниједна није у оној мери самодовољна као Вечно Живо Биће.

²² Ti. 41d6-e2.

различите душе у различитој мери на њу упућене.²³ Ова „градација савршенства“ требало би да буде довољна да гарантује могућност појаве зла и рђавости међу смртницима, а да истовремено не поткопава учење о божанској природи душе, нити о савршенству Творца и његове творевине.

Овај аргумент, као што смо видели,²⁴ Платон додатно укрепљује једном теодикејом, која повратно гарантује да је управо свемир унутар кога постоје добро и зло и слобода избора бољи од свемира који би био у сваком погледу хармоничан и савршен, и који би се у великој мери свео на самодовољно елејско Једно. Као „оно најпобожније у живом бићу“ (ζῶων τὸ θεοσεβέστατον²⁵), душе које је сачинио Демијург постављају се за управљаче смртним бићима, који треба да их усмеравају ка избегавању „силовитих стања духа“ (βιαιῶν παθημάτων) као што су „задовољство и бол помешани са страшћу“ (ἡδονῆ καὶ λύπη μεμειγμένον ἔρωτα), или „страх и гнев“ (φόβον καὶ θυμὸν).²⁶ На све ово Платон надовезује једну кратку рекапитулацију орфичких учења о загробном животу,²⁷ да би још једном нагласио како је Бог „установио“ (διαθεσμοθετήσας²⁸) строга правила по којим се ови циклуси сагрешења, казне, и спасења одвијају, као и да Творац свемира „није крив за општу изопаченост која ће уследити“ (ἔπειτα εἴη κακίας ἐκάστων ἀναίτιος),²⁹ што је израз који смо претходно видели и Миту о Еру у *Држави*.

У овим пасажима најбоље се види колико је веза јединственог Бога-Творца и мноштвених богова у Платоновој филозофији *орјанска*. Њихово истовремено постојање као различитих теолошких принципа на различитим онтолошким нивоима постојања није никакав плод разорености стварности, која је разапета између нових научни и филозофских погледа на једној, и митопоетске традиције на другој страни. Напротив, реч је о *синерџији* у коју ступају ови различити принципи, који не само да су неопходни да би омогућили складно функционисање свог властитог домена стварности, него су неопходни *једни дружим* како би могли да задрже своју изворну природу. Демијург може да избегне одговорност за зло у свету *само ако* Свемир не интерпретирамо *искључиво* као механицистички узрочно-последични процес, већ као комплексни онтолошки систем са различитим нивоима смисла, који се објашњавају унутар *различитих филозофских апроксимација* (тј. „сликовитих митова“), од којих се негде за ту апроксимацију користи математика, негде физика и биологија, негде етика, а негде, у одсуству бољег и веродостојнијег сведочанства – епска поезија.

Дистинкција између ових различитих нивоа стварности и процеса који се између њих одвијају није просто номинална, већ одражава суштинске разлике између њихових природа. Свемир као целина јесте бесмртно живо биће и „срећни Бог“, али

²³ Види горе поглавље XVII, стр. 248-249, и 252 овог рада. Различите „чистоће“ душа овде по свој прилици проистичу од различитих математичких омера принципа од којих су душе састављене (cf. *Ti.* 34c-36d).

²⁴ Види горе поглавље XVII, стр. 249-250.

²⁵ *Ti.* 42a1.

²⁶ *Ti.* 42a4-6.

²⁷ *Ti.* 42b-c.

²⁸ *Ti.* 42d2. Види горе о дистинкцији θεορός/νόμος поглавље XV, стр. 210-211.

²⁹ *Ti.* 42d2-3.

то не важи истовремено за све његове делове. Савршенство душе смртника, у духу хераклитовске дијалектике, и *јесће и није исћо* што и савршенство душе Вечно Живог Бића. Ове дистинкције Платон пажљиво вага, како би истовремено избегао урушавање разноврсности Свемира у монотonoј апатији парменидовског Бића, али и губљење у какофонији и непостојаности кратиловог вечног тока. А у том вагању наглашено важну улогу играју и три јединствена и самодовољна Бога, и мноштво традиционалних богова.

ε) „Метаполитеизам“ – о инхерентној мноштвености Платоновог погледа на свет

Након што смо пажљиво размотрили Платонова учења, како о различитим инстанцама и виђењима јединственог Бога, тако и о месту и улози традиционалних хеленских божанстава унутар његове метафизике, стиче се коначан утисак да монотеистички закључци у његовој филозофији на чисто аргументативном нивоу имају већу тежину (Платон би рекао „достојанство“, односно „озбиљност“), али унутрашња структура његовог свемира остаје све време инхерентно и суштински *илуралистичка*, а самим тим и – политеистичка. Колико год мноштвени богови били, условно говорећи, „нижа бића“ у односу на монистичке парадигме Градитеља, Свемира, и Вечно Живог Бића, они и даље остају *бојови* – самостална божанска бића са својим особинама и функцијама. Они нису просто „инструменти Творца“, којим се он користи да би сам и лично саздао свет, нити су они некакве „слуге, гласници, и помоћници“; они имају јасно одређене улоге у свемиру које само они могу да врше, које су у складу са улогама које им је доделила религијска традиција, а за које сам Творац, захваљујући самој својој природи, није способан, или подобан. И мада је појам Бога у свим својим инстанцама приказан као узвишенији, достојанственији, и „божанственији“ од своје многобројне и мноштвене „деце“, његова јединственост ипак остаје релативизиована њиховим мноштвом, што су, уосталом, види и из саме чињенице да, на крају крајева, у *Тимају* имамо не једног, већ *ири* „једна и јединствена“ Бога.

Реч је о плурализму који у Платоновој филозофији на метанивоу надвладава и бескомпромисну дуалност стварности, и логички елејски монизам који стоји у темељу његовог поимања божанског. Платон се према Парменидовим учењима увек односио са уважавањем, и ми смо у овом истраживању у више наврата могли да видимо како он у све већој мери инкорпорира елејске аргументе у своју филозофију,³⁰ али његова онтологија у целини представља један континуиран напор да се избегне „утопљавање стварности“ у аморфном, апатичном, и – у важној крајњој инстанци – *аморалном* Бићу. Баш као што се Парменидово учење о квалитативно и квантитативно неодређеном Бићу као Једном диверзификује и распршује у сплет квалитативно одређених (иако и даље јединствених) идеја, тако се и на другим инстанцама Атињанинове метафизике наставља ова дијалектика јединства и мноштва. Штавише, у *Тимају* она чак експлицитно представља један од механизма стварања Свемира.³¹

³⁰ Види горе поглавље XVIII, стр. 267-268

³¹ Cf. *Ti.* 34c-36d.

У питању је, без сумње, врло филозофична позиција: монистички став је узвишенији и примарнији, али му је плурализам и даље надређен као императив за устројство свемира као по дефиницији агрегата различитих делова, елемената, и природних стихија. Овај исти став важи и на теолошкој инстанци – у погледу достојанства и савршенства, узвишености и хијерархијског положаја у космосу, као и у погледу свемоћи, сведоброте, и свелепоте, Платонов Бог неодољиво подсећа на теолошка учења великих монотеистичких религија (што и не изненађује превише, будући да се велики број њих у формулисању својих теологија обилато користио Платоном као извором и инспирацијом³²); али из перспективе целине Платонове филозофије, његов свемир остаје и даље интринсично и суштински *ἰολιθεϊστικὸς* *устројен*. Платоново виђење Бога јесте скоро идентично виђењу Бога каснијих једнобожачких религија, али међу њима постоји једна кључна разлика: за Платона Бог увек остаје само „први и највећи међу *οσιάλιμ* *δοϊοῦν*“. У питању је устројство стварности у коме и даље важи максима πάντα πλήρη θεῶν, почев од Свемира као целине и Смисла који му је надређен, па до појединачних небеских тела, природних стихија, потока, гајева, или друштвених процеса. У питању је, како смо имали прилике детаљно да видимо, принципијелни Платонов став који, најједноставније речено, представља одраз његових *религијских убеђења*.

Разматрање Платоновог „монотеизма“ вратило нас је на крају тамо одакле смо почели – на питање односа идеја и богова. Претпостављена теза о „метаплурализму“, односно „метapolитеизму“ као „трансценденталној“ методолошкој претпоставци Платонове позне филозофије повлачи снажну импликацију да постоји нека врста, могли бисмо рећи, „типично хеленског“³³ паралелизма између мноштвености идеја и мноштвености богова. Претпоставка гласи да, баш као што појединачне и квалитетивно одређене идеја изнутра диверзификују елејско Биће (или платоновско Добро), тако и појединачни богови „изнутра“ диверзификују душом и умом обдарени Свемир, а у одређеном смислу чак и ноуменално Вечно Живо Биће. Тај однос је, као што смо имали прилике да видимо, знатно комплекснији, али ова паралела и даље звучи веома убедљиво, а добија још занимљивији тон када се погледа *интеракција* у коју сви ови различити богови ступају са идејама. Док идеје/парадигме плурализују и диференцирају изнутра Вечно Живо Биће, уносећи у њега принцип диверзитета који се обично приписује свету вечито промењивог τὸ ὑγνόμενον, обоготворени, одушевљени, и умствени Свемир истовремено појавну стварност изнутра структурира природом оног τὸ ὄν αἰεί. У питању је класична дијалектика у свом узорном издању.

Вреди напоменути да је са овог места лако направити неколико једноставних корака у закључивању, и доћи до позиције – толико омиљене код каснијих хришћанских мислилаца – да су идеје/парадигме/универзалије „садржане у уму Творца“. Овај закључак наизглед делује врло једноставно, ако прихватимо импликацију да је свет идеја и непропадљивих суштина конституисан као Вечно Живо Биће, које самим тим по дефиницији поседује и душу и ум, а које се, будући апсолутно умственим и бестелесним појмом, *на Ум у ἰοψιῦν* *и своди*. Целина

³² Види горе поглавље XVIII, стр. 261-262 овог рада.

³³ Види горе поглавље VIII, стр. 114-115 овог рада.

света идеја се тако показује као Бог, чије се цело биће исцрпљује у његовој умствености. Проблем, међутим, настаје када се присетимо да тај апсолутно умствени и контемплативни Бог *није Творац* свемира. Ако прихватимо да идеје и јесу *in mente* Бога, тај Бог – бар што се Платона тиче – експлицитно није исто што и Градитељ који се бави састављањем и устројством космоса. Да ли је Платон увиђао да би могао да направи кохерентније теолошко учење да је своја „три Бога“ објединио у једног, који у својим различитим еманацијама прожима различите аспекте стварности? Вероватно јесте. Али то се, по свој прилици, *косило са њејовим религијским убеђењима*, убеђењима једног конзервативног хеленског аристократе и лепо васпитаног атинског грађанина.

ПЕТИ ДЕО. ЗАКЉУЧНА РАЗМАТРАЊА: АМБИВАЛЕНТНОСТ ИЗМЕЂУ ПЛУРАЛИЗМА И МОНИЗМА У ПЛАТОНОВОМ ПОИМАЊУ БОГА

XXIV. Начелна амбивалентност у Платоновом односу према Богу/боговима

α) Различити нивои интеракције филозофске и традиционалне теологије код Платона

Након исцрпне и екстензивне анализе различитих аспеката религијских и теолошких учења у Платоновим дијалозима, све што је преостало да урадимо јесте да рекапитулирамо и међусобно повежемо различите елементе и нивое разматрања ових тема које смо – на неким местима и насилно – разматрали одвојено једне од других. У три главна дела овог истраживања бавили смо се кључним Платоновим учењима о религији, култу, и њиховим улогама у хеленском друштву, затим учењима о боговима из традиционалног политеистичког пантеона, и на крају Платоновим филозофским монотеизмом. Видели смо да се у неким дијалозима ови аспекти разматрају посебно, док су у неким међусобно испреплетени и ступају у динамичан однос једни са другима. И мада Платоново разматрање ових тема није „системско“ практично ни на нивоу једног појединачног дијалога, а камоли на нивоу целе његове филозофије, могли смо да приметимо низ општих места која се мало, или нимало не мењају током развоја Атињанинове филозофске мисли.

Овај континуитет односа према религији најочљивији је у Платоновој етици, политичкој филозофији, и критици песништва, према којима гаји нарочито конзервативан однос. Док у његовим другим филозофским назорима примећујемо велике промене ставова, критику сопствених позиција, и стални раст и развој, на плану односа према елементима религијских култова који су били уобичајени у Атини, а поготово на плану тумачења ликова и улога традиционалних божанстава, видимо, заправо, веома мала померања. Штавише, Платон је склон да радикалније доводи у питање традиционалну религију у својим средњим, него у позним дијалозима, па тако у *Тимају* и *Законима* примећујемо извесно ублажавање односа према епском песништву, које је у *Држави* безмало проглашено за највеће непријатеље филозофије.¹ Екстензивно разматрање филозофовог односа према религијским елементима етике, политичке теорије, и естетике, као и културне баштине, коме смо посветили други део овог истраживања, било је неопходно да одредимо његово полазиште приликом разматрања богова и њихових односа. Реч је о читавом низу усађених културолошких предрасуда, парадигми, и религијских начела, чије неразумевање и неосвештеност могу значајно отежати разумевање Платонове теологије.

¹ Види горе поглавље VI, стр. 67-71 овог рада.

Имајући у виду ову почетну укорененост у традиционалном панхеленском и грађанском светоназору једног атинског аристократе, могли смо да се посветимо његовом тематизовању питања богова, а пре свега необичној динамици у коју ступају инстанце појаве божанских принципа посматраних у множини, и посматраних у једини. Док је негде ово било искључиво питање колоквијалне употребе језика, другде је била реч о наслеђеним традиционалним погледима на Олимп и његове становнике, док је у трећим (и филозофски најзанимљивијим) случајевима одабир политеистичког, односно монотеистичког приступа био условљен *шемом* која се разматра, *меѿоголоѿијом* која се за то разматрање користи, и конкретном филозофском *дисциѿлином* у чијим се оквирима разматрање одвија.

Као што смо видели, Платон на овом плану није био систематичан, али није био ни арбитраран. Није било тешко приметити да у темама које се тичу теорије државе и устројства политичког и културног живота Платон наступа са наглашено конзервативних позиција, бранећи постојеће државне и панхеленске институције као што су свештенство и пророчишта; на плану етике и психологије наилазимо на шаренило митова и алегоријских прича о боговима које могу, али и не морају бити строго утемељене у традицији; док у домену онтологије и теорије идеја царују монистички принципи који се у мањој или већој мери манифестују као монотеистичка божанства. Наравно, између најупечатљивијих примера ових различитих домена и приступа имамо мешавину свега са свиме, а у позним Платоновим дијалозима чак и нешто што наликује на холистички, системски приступ свим овим темама одједном.

β) Дистинкција $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma/\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ као вододелница

Ако, међутим, тражимо најјаснију и најочигледнију дистинкцију између политеистичких и монотеистичких садржаја у Платоновој филозофији, онда је то свакако – *миѿска форма изражавања*. Са великим степеном тачности се може изнети генерализована тврдња да се политеистичка учења у Платоновим дијалозима махом излажу митолошким, а монотеистичка дијалектичким, односно филозофско-аргументативним језиком и одговарајућом терминологијом. Ако покушавамо да направимо неку врсту методолошке или дисциплинарне дистинкције између ова два различита аспекта Платонове теологије, колико год инсистирање на тој дистинкцији било насилно, ово би била најочигледнија линија разграничења. Ако не сва, онда свакако *најзначајнија* Платонова учења о традиционалним политеистичким боговима *у ѿлавном* спадају у домен његових *филозофских миѿова*, баш као што *најзначајнија* места у његовим дијалозима која можемо означити као „реформаторска“, односно „монотеистичка“, *у ѿлавном* се излажу строгом филозофском, односно „дијалектичком“ аргументацијом.

Без икакве сумње, у питању је генерализација: постоје, као што смо видели,² важна и релевантна места у Платоновим дијалозима у којим наилазимо на традиционалне богове у наративима који *нису* митопоетски, који значајно одступају од традиционалног виђења богова, и који играју важну улогу унутар његове филозофске аргументације. Руку на срце, само присуство ових мотива, који

² Види горе поглавље XVII, стр. 255-258.

за нашу цивилизацију представљају искључиво омиљене и широко препознатљиве „ликове из бајки“, али су за хеленску цивилизацију представљали једнако озбиљна имена каква су за наше ухо Исус, Мухамед, или Буда, често нас рефлексно наводи да учитамо митолошки статус у аргумент који нема митолошку структуру нити функцију. Са друге стране, не можемо, а да не приметимо да код Платона практично нема митова о филозофском, јединственом Богу – Демијургу, Покретачу, Добру, или Души Свемира – нити филозоф игде сугерише да би они требало да постоје (уз природан изузетак аргумента по коме и само филозофско разматрање ових тема није ништа друго него један εἰκὸς μῦθος).³

У датом контексту је изузетно важно схватити значај, али и дубоку амбивалентност Платоновог односа према миметичком песништву и подражавању. Његови континуирани и бескомпромисни удари на „миметичаре“, иако заузимају централно место у каснијој традицији рецепције Платонове филозофије, заправо у већој мери представљају део „политичке“ борбе између филозофије и књижевности за „душе атинске омладине“, него што заиста јесу некакав принципијелни јаз између два фундаментално различита погледа на свет, каквим се често представљају по узору на грубе речи којима Платон обасипа „Хомера и његове следбенике“ у X књизи *Државе*.⁴ Колико је Платонов „древни раскол“ (παλαιὰ διαφορά) између песника и филозофа, заправо, плитак, најбоље се види из Платонових сталних напора да се раскол превазиђе, а јаз премости.

Ти напори лепо се виде у сталном реферирању на песничку традицију приликом сликања богова, у усвајању митолошког начина излагања када су у питању елементи традиционалне теологије, у емфатичној правној заштити за традиционалне институције култа као што су пророчишта, свештенство, али и песничка заоставштина. Али пре свега, видимо их у самом учењу о „сликовитом миту“, где се διαφορά потпуно укида, а начелна дистинкција између митопоетског и дијалектичког излагања теологије брише, односно своди на формалну разлику између поезије и прозе. Упркос својим критикама непоузданости и системске фелеричности миметичког и епског песника као извора сазнања о боговима, Платон ни у једном тренутку не покушава да уметне своја нова, филозофска божанства у некакву „нову епску митологију“, као што су то пре њега покушавали Ксенофан, Парменид, или Емпедокле. Уместо тога, Платон излази са тезом да је свако наше сазнање о природи стварности *ἰο δεφινιцији миῖ*, и то мит који се од епских митова разликује само по степену своје сликовите (*sic!*) апроксимације божанског устројства свемира чију суштину ми по својој смртној природи нисмо у стању да сагледамо у потпуној истини.

³ Као евентуални изузетак се може узети мит из *Државника*, где је монотеистички наратив интегрисан у космолошки мит који Платон претходно назива „играријом“, али и ту очигледно видимо разлику у језику и начину аргументације у односу на наставак мита. Ако ово учење – или, рецимо, учење о „Богу-креветотворцу“ из *Државе* – и даље треба да сматрамо митом, онда је то управо у смислу εἰκὸς μῦθος из *Тимаја*. Види горе поглавље XXII, стр. 320-321 овог рада.

⁴ Види горе поглавље VI, стр. 62-63 овог рада.

γ) Динамички однос и одсуство система

Стављањем на страну дистинкције $\mu\theta\omicron\varsigma/\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ губи се методолошка основа за одржавање јаза између Платонове монотеистичке („филозофске“) и политеистичке („традиционалне“) религије, и ова два различита домена почињу да се преливају један у други. Ретроактивном релативизацијом ове дистинкције отварамо простор за увид у чињеницу да, не само да постоје релевантна „политеистичка“ места код Платона која се не излажу у митолошкој форми,⁵ него и да нека места која узимамо за парадигматске примере Платонове филозофске митологије имају своје место у Платоновој филозофској аргументацији. А то место превазилази чињеницу да Платонов митови „играју улогу“ у херменеутичком појашњавању и илустровању појмова и процеса које није лако објаснити у оквирима „дијалектичког разматрања“. Напротив, они представљају *инџејрални геο* тог разматрања. Њихова митопоетска форма није ствар украса и естетских преференција, она није чак ни последица недостатности Платоновог теоријско-дијалектичког апарата, она је *џприродан начин* да се о овим темама говори. И у истом оном смислу у коме је целина природне науке у *Тимају* означена као „сликовити мит“, митски увиди у природу богова, њихове односе, улоге, и етички однос са смртницима, једнако могу бити означен као „сликовита наука“, тј. као $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$.⁶

Из овакве перспективе политеистичка и монотеистичка учења код Платона добијају нови контекст, унутар кога се њихов однос испоставља као знатно динамичнији и интерактивнији него што се првобитно чинило. Монотеистичка и политеистичка места у Платоновим дијалозима се час надопуњују, час искључују, час се надовезују једна на друга, час постоје паралелно и независно једна од других. У оквирима такве хипотетичке „интегрисане“ теологије увиђамо да код Платона „Бог“ и „богови“, додуше, „владају различитим доменима, али то никако не значи да су међусобно изоловани. Пре би се рекло да је њихов однос налик на однос између Зевса, Посејдона, и Хада, од којих свако управља својим одвојеним и различитим доменом света, али без обзира на то имају заједничко порекло, међусобну интеракцију, и – „заједнички посао“ (тј. $\xi\rho\upsilon\nu$). Њихова међусобна одвојеност у већој мери произилази и чињенице да је целину универзума унутар кога они заједнички делују тешко сагледати, па се и сам филозоф на различитим местима фокусира на њене различите аспекте.

Притом је проблем и у томе што је Платонов однос према овим питањима на суштинском нивоу *џлуралистџички*. Овај плурализам у његовој теологији проналазимо и на објект-нивоу (мноштво богова), и на метанивоу (мноштво идеја), али и на методолошком нивоу. Ово последње значи да не постоји јединствен приступ тумачењу и приказивању чак ни традиционалних богова, него се митови, симболи, и алегорије којима се они и њихове улоге илуструју разликују од дијалога до дијалога. Ово је културолошка последица чињенице да Платон припада духовном миљеу традиционалне хеленске религије, која не само да подразумева

⁵ Види горе поглавље XVII, стр. 255-258 овог рада.

⁶ Види горе поглавље I, стр. 19-21 овог рада. Такође, детаљним преиспитивањем и критиком тезе да „цели *Тимај* представља мит“ у више наврата се бавио професор Грегори Властос, cf. Gregory Vlastos, “The Disorderly Motion in the *Timaios*”, *The Classical Quarterly*, Vol. 33, No. 2 (април 1939.), стр. 71-83.

мношћивеностī боїова који испуњавају свемир, земљу, и све њене кутке, потоке, и гајеве, него и *мношћивеностī їриказа* тих богова, који варирају од града до града, од пророчишта до пророчишта, и од позоришта до позоришта. Ова врста појмовног и термилошког шаренила делује хаотично нашој цивилизацији, утемељеној на фетишизацији Окамове оштрице, али у Платоново време је представљала нешто саморазумљиво, интуитивно, и – природно.

На тај начин у већини Платонових комплекснијих дијалога који залазе у питања филозофске теологије можемо пронаћи некакав принцип „Бога“ који коегзистира и кохабитира у истом свету са традиционалним боговима, док у најважнијим од ових дијалога можемо видети и да они ступају и у непосредну интеракцију. У овим закључним поглављима покушаћемо да се мало детаљније осврнемо на ову интеракцију, каквом се она јавља у дијалозима са најрелевантнијим монотеистичким принципима – у *Држави*, *Законима*, *Државнику*, и *Тимају*. Будући да су сва ова места већ темељно анализирана, на наредним страницама нећемо се на њих директно враћати, већ ћемо покушати да разјаснимо какво светло она бацају једно на друго. Али пре тога, потребно је начелно да се осврнемо на још неколико начелних питања, од чијег разумевања зависи и како ћемо се поставити према овој унутрашњој динамици Бог/богови.

δ) Реформа религије и „црвене линије“

Да бисмо могли да разумемо Платонову „филозофску теологију“, морамо пре свега разумети његову *релијију*, а самим тим и његов однос према култовима и религијским традицијама Атине и Хеладе. Тек након што смо разјаснили ово полазиште, и ове нарочите аксиолошке парадигме, а бавили смо се њима детаљно у другом делу овог истраживања,⁷ можемо да пратимо динамику унутрашњег развоја Платоновог односа према боговима. Иако се на први поглед може учинити да се овај пут своди на постепено и опрезно „пречишћавање“ религије од етичких, политичких, и логичких недоследности које се, између осталог, манифестује и као постепено померање перспективе са мноштва богова ка јединству врховног и најстаријег Бога, овај процес једноставно није толико линеаран, нити једнозначан.

Штавише, чак и овлашан поглед на историју Платоновог бављења питањима богова и религије указује на осцилације између конзервативног традиционализма и филозофског радикализма. Тако у раним дијалозима имамо чисто етички и политички однос према религији и култу, усмерен на питања грађанског васпитања и постизања врлине, у средњим дијалозима имамо богатство политеистичких митова који у већој или мањој мери одговарају својим традиционалним предлошцима, али и најрадикалнију критику митопоетске традиције, док у позним дијалозима митови постају мање детаљни и раскошни, теологија постаје предмет активног филозофског разматрања, док се поново потврђују традиционални религијски ауторитети попут песника, свештеника, или пророчишта. Платонове погледи на ове теме се мењају динамично, али не и линеарно – традиционални богови, рецимо, играју најзапаженије улоге у средњим дијалозима, али и након тога никада не силазе са сцене. Штавише, они су

⁷ Види горе поглавља VI-XI овог рада.

свейрисуйни у Платоновој филозофији, и тешко је пронаћи дијалог, без обзира на период настанка, у коме они не фигуришу на неком нивоу.

Истовремено, кроз развој Платонове филозофске мисли можемо приметити одређене елементе рационализације и редукције традиционалних учења о боговима у духу науке оног времена. Овај уплив филозофије у религију најпре уочавамо као критику песништва из перспектива етике, али касније можемо да видимо и чисто научне интервенције над митолошким заоставштином, поготово у великим митовима средњег периода, у којима налазимо мноштво традиционалних митопоетских образаца протканих и импрегнираних новом филозофском космологијом, психологијом, математиком, физиком, и онтологијом. Истовремено, лако уочавамо и јасно формулисане „црвене линије“, које смо интерпретирали као континуирано Платоново настојање да Сократа оправда од оптужнице на основу које је погубљен тако што ће се категорички забрањивати „оспоравање богова у које верује држава“ и доследно штитити „државни пантеон“ као темељ за било какву религијску праксу.⁸ Притом није искључено да овде није реч просто о сентименталној заштити лика и дела неправедно осуђеног ментора и пријатеља, већ – у одређеној мери – о изразу Платонове *личне религиозности*.

ε) Да ли Платонова филозофска божанства могу да замене старе богове?

У коликој мери ове Платонове религијске рационализације имају преимућство над традиционалном религијом можемо утврдити једноставним мисаоним експериментом. Можемо их, наиме, екстраполирати на друге домene његове филозофије, у којима се оне код Платона не појављују, да бисмо на тај начин утврдили „докле можемо стићи“ са деантропоморфизацијом и редукцијом традиционалних богова. Ово је управо и чинио велики број Платонових настављача и коментатора у наредним миленијумима – елементе традиционалне, односно „паганске“ религије у његовим делима прво се хеленистички филозофи изместили из филозофске мисли у „Платонов књижевни таленат“, затим су хришћански мислиоци то потпуно елиминисали из разматрања његове филозофије као „несводиви пагански остатак“ који је потпуно непотребан за разумевање његове филозофске мисли,⁹ да би на крају нововековни коментатори потезом Окамове оштрице из његове филозофије одстранили сваки помен Бога, редукујући његову теологију искључиво на „божански статус“ идеја.¹⁰

То је управо позиција на којој се налазе савремени интерпретатори Платона. Нама је данас интуитивно разумљиво да се редукција коју је Атињанин стидљиво започео може довести до краја, уз свођење свих богова на деперсонализоване и обездушене природне законе, филозофске принципе, и – идеје. Наша цивилизација интимно не може да схвати хеленски пантеон као било шта друго од „прича класичне старине“, па тако наше филозофе „сврбе дланови“ да на њега, кад год на њега наиђу у античким филозофским делима, „примене Окамову бритву“, или бар да их „ставе у заграде“ као нешто што за разумевање изворника представља само

⁸ Види горе поглавље VII, стр. 101-103, као и поглавље XVI, стр. 227-231 овог рада.

⁹ Види горе поглавље XIV, стр. 202-203 овог рада.

¹⁰ Види горе поглавље VI, стр. 77- 80 овог рада.

„непотребни културолошки шум“ и „књижевни украс који нема никакву сврху“.¹¹ Платон се тако своди на „платонизам“, метатеоријску парадигму која подразумева „реално постојање“ одређених метафизичких ентитета (попут форми, универзалија, математичких оператора и сл.), а антички филозоф се слави због свог огромног доприноса који је увођењем ове парадигме допринео агрегату научних знања човечанства.

Проблем је у томе што овако „обезбожен“ Платонов свемир постаје јалов, механицистички, и препун парадокса који не могу лако да се премосте, односно чије премоставање подразумева претпоставке које су – из Платонове перспективе – кудикамо мање интуитивне од претпоставки сталног и свеприсутног деловања мноштва богова. Да је Платон био у потпуности свестан ових парадокса може лепо да се види у његовом дијалогу *Парменид*, где филозоф убедљиво показује у коликој мери је теорија идеја проблематична, ако се посматра изоловано и као затворен теоријски систем. На тај начин као коначни ефекат примене Окамове оштрице на његове богове, који његову космологију изнутра стабилизију, попуњавајући важне рупе у метафизици и онтологији, имамо примену Оштрице и на *сам Свешћ идеја*, што је управо оно што се у историји филозофије са платонизмом и догодило.

Али чак и ако игноришемо ефекте теоријског елиминисања традиционалних богова из Платонове филозофије на каснију историју рецепције његове мисли, остаје чињеница да његове идеје једноставно не могу да врше функцију богова, када се они једном удаље. Заправо, идеје не могу да „врше“ ништа, будући да оне по дефиницији нису делатне, нити динамичне, а њихов однос према остатку света је пасиван. Платонов свет без богова био би замрзнут слично као Парменидов – све би нестало у хомогеном, вечитом Бићу које логички није могуће диференцирати изнутра. Штавише, чак је и самом Пармениду била неопходна Богиња и божанске кобиле да би превазишао јаз који се налази између појавног, док је његов филозофски наратив о Бићу богато проткан митолошким елементима и различитим традиционалним божанствима, да не помињемо чињеницу да је цело излагање писано у епском хексаметру.¹²

Остаје, онда, само још могућност да традиционалне богове, уместо филозофских принципа и природних начела, замени неки од нових, филозофских „Богова-савеликим-Б“, које налазимо на више места у Платоновој каснијој филозофији. И још једном, чини нам се интуитивним – баш као што се чинило неоплатонистичким и ранохришћанским коментаторима Платона, да свемоћни и свеприсутни космички Бог са лакоћом може да замени и преузме на себе све функције које су традиционално препуштене мноштвеним боговима песника, укључујући управљање небеском механиком, стварање смртних живих бића, и суђење душама после смрти. Али чак ако ставимо по страни неспорну чињеницу да *Платон није ипак мислио*, и да је традиционалне богове свесно и намерно задржао „на положајима“ чак и у свом „најмонотеистичкијем“ спису, *Тимају*, остаје проблем што чак ни такво свемоћно божанство није у стању да помири унутрашњи расцеп

¹¹ Види горе поглавље XI, стр. 146-147.

¹² Види горе поглавље II, стр. 31-35.

између различитих домена стварности, али и између добра и зла – бар не на начин у коме не би било *ad hoc* логичког насиља и претпостављања онога што тек треба закључити.

Сва три „филозофска Бога“ у *Тимају* имају сличан проблем као и Парменидово Биће, односно као цели домен τὸ ὅν ἅεῖ – њихова савршена природа *на појмовном нивоу искључује* сваку везу са ефемерном, пропадљивом, телесном, и физичкој и моралној деградацији подложном појавном стварношћу. Традиционални богови, са својом, условно говорећи, „несавршеном природом“, представљају неопходни мост између пропадљивог света у коме постоје зло и смрт, и вечног света који представља суштину и праузор свемира. Различите инстанце „филозофског“ Бога за Платона представљају незаобилазни закључак до кога га доводе његова филозофска разматрања, и као такве оне су неопходне за обликовање његове метафизике у функционалну целину, али нису у стању да играју улоге које су намењене за традиционалне богове, нити би те улоге могли да играју на (ово је важно напоменути) *дружачији начин* од оног који су описали епски песници.

ζ) Зашто Платон остаје привржен традиционалној религији

Ово је занимљиво питање само по себи: ако Платон већ сматра да постулирањем монотеистичког Бога не може на ваљан начин да реши унутрашње недоречености своје метафизике и онтологије, природно се поставља питање зашто не прибегне филозофским, односно „рационалнијим“ божанским принципима, уместо што очигледно остаје привржен заоставштини епске поезије и ауторитету пророчишта и свештенства? Његова приврженост ликовима из епске поезије ипак превазилази филозофске парадоксе теорије идеја, и делује интуитивно да би исту улогу коју је он у својим делима наменио Зевсу, Аполону, Еросу, или Суђајама, уз мање „појмовног шума“ могли да обављају неки „чистији“ филозофски принципи. Ако то није принцип једног и јединственог Бога, шта је то што Платона спречава да „филозофског Бога“ замени „филозофским боговима“, тим пре што у својој континуираној критици епског песништва стално инсинуира да је такво једно „чишћење“ традиције могуће и потребно?

Платон, међутим, очигледно *не жели* да направи такав корак, и на више важних места, како смо видели,¹³ експлицитно иступа против тога. Он *управо хоће бојове њесника*, и отворено се залаже да се њихово место у темељима државе и друштва гарантује на законском нивоу. Притом је сасвим могуће да он на томе инсистира не одустајући од своје критике песништва, и својих аргумената против аморализма и антропоморфизма богова у песничкој заоставштини, истовремено потврђујући право државе да санкционише и кажњава „увођење других богова поред оних у које верује држава“, и чак бранећи божански ауторитет песника као „потوماка богова“ који „свакако своје претке познају“.¹⁴ Јер, као што смо имали прилике да видимо, Платон је један конзервативни религиозни Хелен и добро образовани атински грађанин, а политеистичка традиција којој припада управо и подразумева да не постоје никакви *канонски шекспирови* којима се приступа као Светом писму, већ су

¹³ Види горе поглавље VIII, стр. 104-115 овог рада.

¹⁴ Види горе поглавље XVII, стр. 244-255.

прикази богова мноштвени као и сами богови, и варирају по степену своје „сликовитости“.

Та критика, међутим, не мења чињеницу да Платон жели да задржи традиционални пантеон и шаренило олимписких богова чак и у развијеним верзијама својих филозофских учења, иако лако може да учини било који од својих филозофско-теолошких принципа кохерентнијом и логички утемељенијом алтернативом хаотичном и несистематизованом наслеђу хеленске религије. Такав кохерентан одговор могао би да буде и неки од његових „Богова-са-великим-Б“, тј. монотеистичких принципа које постулира на различитим местима у оквирима своје аргументације, али и многи од деификованих принципа устројства свемира, попут судбинских закона и деантропоморфизованих космичких божанстава која проналазимо у његовим митовима.

Зашто онда Платон то не чини? Најелегантнији одговор на то питање је – *зайо шйо је релиџиозан*. Зевс, Крон, Аполон, Ерос, Адрастија, нису за њега нека симпатична имена из омиљених прича за децу, која имају једнаку тежину као пантеони било које друге паганске културе. Они су *део његове релиџије*. Они су део његове стварности у истом смислу у коме је Исус Христос део стварности хришћанске цивилизације, или Вишну и Кришна делови цивилизације индијског потконтинента. То значи да није у питању нешто што може бити „одстрањено Окамовом оштрицом“, нити стављено у заграде *само зайо шйо је шйо логички замисливо*. Без икакве сумње, Платон је јасно увиђао да би он могао елиминисати своје богове из свог свемира, на начин на који су то учинили многи његови савременици и саговорници. Али он то није хтео, и притом је на више места¹⁵ јасно потврдио да је су његови разлози, између осталог, религијске природе. Што се тиче осталих разлога, њима ћемо се позабавити у наредним поглављима овог истраживања.

XXV. Конфликт политеизма и монотеизма у Држави

а) Монистички и плуралистички принципи у теологији Државе

У претходним деловима овог истраживања, разматрали смо различите аспекте Платонових учења о боговима и религији одвојено, улазећи, колико је то било могуће, у детаље сваког дијалога где су она била присутна. Притом смо се трудили да контекст његове шире филозофске мисли никада не буде занемарен, па тако та појединачна разматрања религије, традиционалних богова, и филозофских монистичких/монотеистичких божанстава никада нису узимана у обзир „у вакууму“, већ су увек у одређеној мери сучељаване са релевантним аспектима Платонове теологије у датом периоду његове мисли. Међутим, у овим завршним поглављима, остаје нам да се експлицитно позабавимо најзанимљивијим аспектима ових теолошких учења, а то су они где политеистичка и монотеистичка учења, односно традиционална и „филозофска“ религија ступају у непосредни однос и интеракцију. Бавећи се појединачним аспектима Атињанинове мисли, ми

¹⁵ Види горе поглавље VI, стр. 77-80

смо се дотицали дијалога и места која продубљују наше разумевање појединачне теме (политеизма или монотеизма код Платона), али овде ћемо се још једном вратити на оне кључне дијалоге у којим су сви ови аспекти истовремено присутни унутар истог „теоријског захвата“ метафизичке структуре стварности.

Под „истим захватом“ мисли се на чињеницу да код Платона не можемо говорити ни о каквом филозофском *систему*, али то не значи да одређени дијалози у разматрању својих тема нису *системајичнији* од других. Штавише, неки од њих су толико систематични, да нам дају за право да говоримо о неким општим местима Платонове филозофије када је ова тема у питању. Први такав дијалог је, свакако, *Држава*. У њему су присутна сва три разматрана аспекта, а културно-религијски, политеистичко-традиционални, и монотеистичко-филозофски елементи теологије играју важне улоге, како у самој аргументативној структури излагања, тако и као „точкићи свемирске механике“, односно као „темељи онтоолошке структуре стварности“.

Свим овим местима смо се већ детаљно бавили,¹ и овде нећемо рекапитулирати та разматрања, већ ћемо узети да их разматрамо унутар унеколико измењеног контекста – једне с обзиром на друге. Када је *Држава* у питању, ово разматрање ће у великој мери носити начелни и апстрактни карактер, будући да у овом конкретном случају немамо никакав директни контакт између различитих елемената, који се у скоро свим случајевима тематизују на различитим местима, и одвојено једни од других. Кључна места која се баве традиционалном религијом су, притом, критика миметичког песништва (II, III, и X књига) и Мит о Еру (X књига), док су кључна монистичка/монотеистичка² места Аналогија са Сунцем (VI књига) и „аргумент о три кревета“ (прецизније, аргумент о „Богу-креветотворцу“, X књига). Иако се неки од ових аргумената у самом тексту надовезују једни на друге, њихови филозофски контексти су различити, па је њихово заједничко разматрање у извесној мери усиљено. Са друге стране, као што смо рекли, *Држава* представља један дијалог и једну аргументативну целину, а притом спада у систематичније изложене и структуриране Платонове дијалоге, па самим тим нема разлога да сматрамо да неке његове садржаје не би требало да разматрамо као делове једног систематичног настојања да се објасни стварност из перспективе Платонове зреле теорије идеја.

β) Критика песништва и Мит о Еру – два различита погледа на традиционалне богове

Пре него што приступимо разматрању интеракције „политеистичких“ и „монотеистичких“ учења у *Држави*, треба имати у виду да се и сами „политеистички“ елементи у извесном смислу међусобно искључују и потиру. Са једне стране Платон веома систематично излаже своје бројне примедбе на начин на који песници приказују богове у хероје, указујући на бројна места у традицији која су дубоко етички штетна, политички недопустива, и, подразумева се –

¹ Види горе поглавља VI, XII, XV, и XX овог рада.

² О томе зашто у *Држави* не можемо да говоримо о монотеизму *per se* види горе поглавље XX, стр. 299-300.

неистиниша. Његова оштра и бескомпромисна критика песништва из перспективе читаоца озбиљно поткопава ауторитет епске поезије и њена сведочанства о боговима, наводећи нас да све што се тиче олимпског пантеона и односа међу његовим члановима „ставимо у заграде“, а можда чак и отпишемо као недопустиву песничку антропоморфизацију бића која би требало да буду вечна, савршена, и непромењива. Наспрам тога, Платон завршава цели дијалог Митом о Еру, унутар кога је његова орфичка есхатологија, не само изложена на прилично песнички начин, већ је и утемељена, као што смо видели,³ на дубоко укоревеним орфичким религијским традицијама, уз присуство мноштва традиционалних митских и религијских фигура.

Руку на срце, када смо се бавили Митом о Еру, ми смо овај мит уврстили у Платонова „реформисана“ религијска учења (наспрам учења која су, условно говорећи, „канонска“ или само „ревидирана“⁴) – она која је Платон у извесној мери модификовао у односу на традицију како би се лакше уклопили у његове филозофске погледе на свет. У том смислу, иако је овај мит препун импресивних и веома „песничких“ слика и описа, иако је сам по себи веома *еџичан*, он се и даље значајно разликује од миметичке поезије коју Платон критикује. Он у извесном смислу јесте управо резултат оне „цензуре“ кроз коју је Платон у *Држави* хтео да пропусти Хомера и његове настављаче, он је „очишћен“ од неетичних и аморалних елемената, баш као што је на плану форме „очишћен“ од песничке форме излагања.

Не треба заборавити да Платон велики део заводљивости песништва приписује убеђивачкој снази риме и метра, па тако у X књизи видимо његово инсистирање да се полемика са песницима обавезно води у *џрози*. Баш као што, нешто касније, у *џрози* излаже и сам Мит о Еру. Са друге стране, разлике између „епских“ и „песничких“ садржаја овог мита и, рецимо, традиционалних песничких виђења Подземног света, у већој мери спадају у разлике између конкретних религијских традиција (орфизам наспрам аполонијске религије), него што представљају некакву нарочито релевантну филозофску интервенцију над митопоетском заоставштином. Испоставља се, једноставно, да Платонова „цензура“ песничке традиције није толико бескомпромисна и одлучна, колико би то могао претпоставити читалац из неке касније епохе када се суочи са нарочито оштрим местима у његовој критици Хомера и трагичара.

У том контексту, најкохерентнији начин да се разуме ова амбивалентност између Платоновог односа према миметичким песницима (а тај однос је у великој мери неизмењен током целог његовог опуса) и поетичности његових властитих митова (а поготово Мита о Еру), јесте да се Платонова критика песништва реевалуира. Филозоф, заправо, и не критикује њен *садржај*, него управо њену *форму*, односно *начин* на који се садржај излаже и приказује. Када Платонови читаоци из каснијих

³ Види горе поглавље X, стр. 125-141 овог рада.

⁴ Под „канонским“ учењима о боговима подразумевали смо излагање религијских учења која су мање-више неизмењена преузимања од традиције, у „ревидираним“ учењима примећивали смо да Платон „пробире“ оне верзије митова и митских мотива који се најбоље уклапају у његова филозофска учења, до смо „реформисаним“ учењима називали његове личне интервенције на традицији како би је лакше уклопио у своју метафизику. Види горе поглавља XIII-XV овог рада.

епоха – било хришћанске, модерне, или савремене – читају његове критике песничких приказа богова, они су, у складу са својим властитим религијским парадигмама, склони да заједно са приказом одбаци и *саме бојове*, који се перципирају као некакав облик манипулације за какав нема места унутар Платонове дијалектички утемељене метафизике. Сам Платон, међутим, није никада хтео да каже да нам песници „потурају лажне богове“, већ да *ѿосѿојеће бојове криво ѿумаче*. Зато смо мало затечени када у Миту о Еру наилазимо на традиционална божанства налик на оне чије је слике Платон претходно оштро критиковао. Чињеница да се ове две слике тако мало разликују управо нам сведочи о томе да су Платонове интервенције над епским песништвом биле *суѿѿинске, али не и екѿѿензивне*.

γ) Два монистичка „Бога“ у *Држави* и њихово место у Платоновј онтологији
Као што имамо напетост између „политеистичких“ учења, имамо и напетост између двају главних „монотеистичких“ места у *Држави*. Са једне стране имамо деификовану Идеју Добра, која се мање-више директно пореди са богом Хелијем, а конституише истовремено као трансцендентни узрок све стварности и трансцендентални услов њене схватљивости. Идеја добра *није Бој*, али стоји у корену једне монистичко-монотеистичке реорганизације стварности, односно „на врху Платонове онтолошке пирамиде“, истовремено убедљиво примењујући монистичке аргументе на умствену стварност и изводећи далекосежне импликације по само поимање бога код Платона.⁵ Са друге стране, пред крај *Државе* наилазимо на необичног „Бога-креветотворца“ који у оквиру „аргумента о три кревета“ – *сѿвара саме идеје*, што представља својеврсни преседан у Платоновј аргументацији, и што никако не би требало да буде могуће.⁶ „Креветотворац“ подразумева поглед на идеје који искључује место и улогу која је раније приписана Идеји Добра, а Идеја Добра, ако је схватимо онако како ју је Платон описао, не оставља много простора за било каквог занатлију-творца идеја.

Са друге стране, и Идеја Добра и ова слика „сталара идеја“ имају своје исходиште на истом месту – у инхерентном монизму са којим Платон конституише свој појам идеје. Као што се код Платона подразумева да свака појединачна идеја може бити само једна наспрам мноштва својих појавних копија, то у још већој мери важи за Идеју Добра, која поред тога што представља јединствени праузрок целокупног „мноштва добрих ствари“ (τὰ πλὴ ἀγαθά), истовремено представља јединствени источник целокупне ноуменалне стварности, а посредно преко ње – и појавног универзума. Претпоставка да овакав праузрок и темељ стварности може бити мноштвен била би у директном сукобу са свиме што Платон пише о идејама у овом периоду, и мада он не посвећује посебну пажњу *нужној јединсѿвеносѿи* овог космичког принципа, само његово увођење и улога представљају велики искорак Платонове филозофије према монизму и монотеизму.⁷ Утолико што је све што постоји, укључујући појавни свемир и умствени свет идеја, устројено *добро, све* што постоји представља одраз *једној Добра* које се у свему очитује. Док друге идеје имају

⁵ Види горе поглавље XX, стр. 294-296 овог рада.

⁶ Види горе поглавље XX, стр. 296-299 овог рада.

⁷ Види горе поглавље XX, стр. 299-230 овог рада.

ограничене поддомене у којима „присуствују“ и са којима су у „заједништву“, Добро је присутно у свему и све учествује у Добром, па самим тим оно представља јединствену архимедовску тачку целе Платонове онтологије средњег периода.

Ако бисмо хтели да реконструишемо онтотеологију теорије идеја, каквом је она описана у *Држави*, постулирали бисмо идеје као вечне и независне ентитете који су изоловани од појавног света који се налази у сталној промени, настајању, и пропадању, и имали бисмо Идеју Добра као принцип који и једне и друге *омоућава* дајући им сврху и смисао. Важно је нагласити да ово *омоућавање* није исто што и *сīварање*. Идеја Добра *није бої*, она није активна, нити делатна у смислу који је карактеристичан за богове. Истовремено, било какво *сīварање* појединачних идеја, или Идеје Добра, у датом контексту је потпуно искључено као *contradiction in adjecto* – ако идеје имају свој настанак, онда се губи основна разлика између ноуменалне и феноменалне стварности, и цела Платонова онтологија пада у воду.

А опет, у X књизи *Државе* имамо јединственог *боїа који сīвара идеје*.⁸ Како треба да разумемо ову слику? Најлакши одговор био би да цели „аргумент о три кревета“ треба третирати само као алегорију или параболу, као упечатљив схематизовани приказ онтолошке лествице коју Платон слика на крају VI књиге, а у који је божански творац идеје кревета додат само као последица потребе за паралелизмом са другом двојцом твораца – столаром и сликарем, и као начин да се додатно нагласи божанствена природа „кревета по себи“. У таквом случају, ово би била само илустрација принципа коју не треба схватати као дословно излагање Платонове онтологије. О овоме сведочи и сам избор кревета као примера, будући да у Платоновим средњим дијалозима, па тако и у *Држави*, није најјасније да ли уопште треба да постоји тако нешто као што је „идеја кревета“, или идеје ипак треба да се тичу апстрактнијих и универзалнијих појмова. У најмању руку, ако говоримо о „вечној стварности идеја“, онда „идеја кревета“ свакако има потпуно другачији одјек од „Идеје Добра“, и док прво може да буде замишљено као плод рада неког бога, у случају овог другог је то апсолутно искључено.

Било како било, Бога-креветотворца из X књиге државе свакако не треба доживљавати као некаквог члана пантеона, иако остаје отворено питање да ли неком од постојећих чланова треба доделити функцију овог бога. Са друге стране, ни Идеја Добра није део пантеона у *Држави*, па то њену улогу у свемиру не чини ништа мање фундаменталном. Очигледно је да у *Држави* Платон тек вага аргументе који су повезани са овим претпоставкама и парадигмама, он „поставља политеистичка питања која антиципирају монотеистичке одговоре“. У питању су праве филозофске апорије, будући да ни Идеја Добра, ни „Божански столар“ не могу

⁸ Наравно, када Платон за ово божанство говори да „ствара идеју“ (τὸ εἶδος ποιεῖ, *Resp.* 597a1) кревета, сасвим је могуће да не мисли на εἶδος у техничком смислу идеје, него на *врсту* кревета – једну од „три врсте“ које помиње у својој параболу. Ово, међутим, ништа не решава, будући да „врста кревета“ коју ствара Бог очигледно подразумева „идеју кревета“, чак и ако у горњој фрази тај израз није употребљен у том смислу. Вреди такође напоменути да, док Платон у тексту наглашава да „идеални“ и „суштински кревет“ *може бити само један*, он то не понавља и за његовог творца, који на овом месту уопште није у центру пажње. Па опет, било би крајње необично претпоставити могућност да у свету савршених и јединствених парадигми постоји мноштво твораца, од којих сваки ствара само неке од њих. Види горе поглавље XX, стр. 297-298 овог рада.

бити „избачени из онтологије“ *Државе* само зато што нису кохерентно образложени. Њихове претпоставке су интуитивне, и постоји јак утисак да су они потребни Платоновој онтологији, али њихове тачне интерпретације још увек нису разрађене до краја.

б) Бог-креветотворац и богови песника у односу међусобног искључивања
Остаје да видимо шта добијемо ако ова „политеистичка“ и „монотеистичка“ места из *Државе* узајамно укрстимо. Из те перспективе, најочигледније је да је слика Бога-креветотворца првенствено формулисана као својеврсни контрапункт традиционалним, односно антропоморфним сликама богова. Овде се треба подсетити да нама Платон скоро ништа не говори о томе како треба да замишљамо ово божанство, али сама чињеница да га он назива „творцем“ и „занатлијом“ природно сугерише извесну дозу антропоморфности. У најмању руку, на памет падају Хефест, Атина, или Прометеј, који у традиционалној митологији „уче смртнике занатима“.⁹ „Столарева“ изградња идеје кревета у датом контексту личи на неко успостављање парадигме стварања коју касније подражава стварно занатство. Истовремено, овај Бог не садржи ни ћудљивост, ни превртљивост, ни непостојаност својих аналога из епске поезије и религијске традиције, његова делатност је идеална, умствена, и непомућена, он не познаје никакве (антропоморфне) афектације, нити је на његову делатност могуће утицати са стране жртвама, молитвама, или даровима.

Уколико ова паралела делује мало натегнуто, треба се сетити да „Креветотворац“ представља део аргумента којим се директно напада *миметичко њесништво*, и читава традиција тумачења света и богова на трагу Хомерових епова. Ако он има икакву функцију у Платоновој филозофији, онда је то управо да се традиционални наратив о боговима у једној од улога које им се традиционално приписују (изумитељи заната) прикаже управо у оној „пречишћеној“ варијанти којој филозоф тежи када критикује песнике. Ако песник и сликар симболизују опсенарско „лажно стварање“, занатлија ефемерност и пропадљивост сваког стварања у појавном свету, онда овај Бог служи управо као суштинска супротност ономе што представља епски песник и трагичар – док ови други стварају оно што је најнепостојаније, што нема икакву суштину нити биће, а чија се природа своди на лаж и обману, онај први ствара оно што је апсолутно постојано, суштинско, и истинито. Контраст је двострук – „Креветотворац“ је као стваралац супротност „миметичару“, али је он истовремено плод *ћрозној арјуменџа* који треба да прикаже ваљанију слику бога него што може да је понуди миметичко песништво“.

Имамо, дакле, једну нову слику бога: он је безимен, безличан, деперсонализован, дехуманизован (иако га, као што је речено, ми доживљавамо донекле антропоморфно), његово биће се апсолутно исцрпљује у његовом делу (*ћрјов*), поред чега у њему не постоји никаква примеса нечег другог, ни карактера, ни апетита, ни афинитета, а камоли неког несавршенства у смислу отворено неморалног или недопустивог понашања. Овај идеализовани бог, притом, има још једну споредну особину – он је један и јединствен. Као што нема потреба за

⁹ Види горе напомену 63 на стр. 298.

претпостављањем било каквих црта карактера мимо посвећености властитом делу, тако је очигледно да нема потребе да се претпостави више таквих богова. Као што је свака идеја која стоји у корену појавне стварности по природи ствари једна и јединствена, исто тако нема никакве потребе за претпоставком више од једног идеализованог Бога.

Међутим, колико год ова слика једног, макар и само хипотетичког, „филозофског Бога“ била убедљива у контексту критике негативних елемената у традиционалној поезији, у поређењу са божанствима из Мита о Еру Креветотворац *Љуби на шежини*. Структура овог мита је таква, да ми једноставно не можемо да ставимо једног безличног и деперсонализованог градитеља у његов контекст. Богови који се појављују у оквиру овог мита имају своја имена, своје карактере, и своје порекло, а Платон све то намерно и свесно задржава. Ово је утолико више занимљиво, ако се сетимо да Мит о Еру започиње практично непосредно након завршетка аргументације против епске и трагичке поезије. Након што нам је узгред понудио „рационалног и редукованог Бога“, Платон нас ишчашује из контекста и пребацује у потпуно другачији религијски миље, дајући тако читаоцима да упореде две различите парадигме у представљању трансцендентног и божанског. И док су место и улога „Креветотворца“ били потпуно апстрактни, Мит о Еру нам нуди једну „конкретнију“, садржајнију религију, која није толико аргументативно елегантна, али очигледно носи у себи један други ниво убедљивости који засењује и превазилази чистоћу теоријског идеала.

ε) Идеја Добра и богови Мита о Еру у односу међусобно прожимања

Ова „монотеистичко-политеистичка динамика“, међутим, никако није иста када узмемо у разматрање Идеју Добра. Трансцендентност Добра, каквим га описује Платон и VI књизи *Државе*,¹⁰ једнако превазилази појавни свет и свет богова. У том смислу немамо никакав проблем да претпоставимо да је Идеја Добра у истом смислу надређена и људима, и боговима – било схваћеним као „пречишћена филозофска начела“, било као „богови од крви и меса“ из олимпског пантеона. Ако читамо Мит о Еру, у њему нема помена о Идеји Добра, али ми без тешкоћа можемо да је замислимо као један онтолошки *fundamentum inconcussum* који трансцендира космологију и психологију овог мита, али је не омогућује ништа мање него што омогућује било који други аспект стварности. Ако душе смртника „пију воду из реке Амелете“ што их наводи да забораве све што су видели у загробном животу,¹¹ и ако се то пре свега односи на идеје које стоје у темељима стварности, онда се природно намеће да је Мит о Еру у потпуности интегрисан у метафизичку структуру Подељене линије и Аналогије са Сунцем, на чијем се врху, односно у чијем почетку налази управо Идеја Добра. Исто тако, ако богови и душе у небеским поворкама у *Фегру* успевају да провире у „наднебеско место“,¹² онда није тешко претпоставити да у њему успевају макар на тренутак да баце поглед и на Добро које стоји у корену и источнику свега.

¹⁰ Види горе поглавље XX, стр. 288-294 овог рада.

¹¹ Види горе поглавље XV, стр. 216-222 овог рада.

¹² Види горе поглавље XV, стр. 208-210 овог рада.

Идеја Добра нема своју „локацију“ и у потпуности трансцендира наш универзум, док су појединачни богови из Платонових митова у извесном смислу „овострани“, део нашег света, или бар *ιστῖοί σείηα* који насељавају и наше душе. Овде треба присетити да код Платона богови, за разлику од идеја, увек задржавају могућност комуникације, или бар интеракције са појавним светом. За разлику од „Креветотворца“, који је довољно апстрактан да ствара идеје, али довољно антропоморфан да га доживљавамо као „једног од богова, али другачијег“, што чини да он „штрчи“ у „опипљивом“ и „висцералном“ свемиру Мита о Еру, Идеја Добра као недвосмислено трансцендентна хармоничније ступа у однос са овом митологизованом космологијом. Она је „ту, али невидљива“, јер заузима другу онтолошку раван. Истовремено, док „Креветотворац“ недвосмислено представља *βοῖα*, у случају Идеје Добра оклевамо да филозофском принципу припишемо ум, карактер, и вољу, што је неопходно ако треба да га сматрамо Богом.

Сва ова спорна места није тешко учинити разумљивијим и кохерентнијим, ако само одлучимо да их посматрамо и тумачимо помоћу касније матрице из *Тимаја*. Ако ретроактивно учитамо нека његова филозофска решења и претпоставке у *Државу*, добијамо разумљивији и аргументативно утемељенији текст, али истовремено излазимо из оквира Платонове аргументације у самом дијалогу. Из ове перспективе, Идеја Добра би се могла разумети по аналогији са Вечно Живим Бићем, „Креветотворац“ би био реинтерпретиран као Демијург (с тим што никако не би састављао *идеје*¹³), Мит о Еру одговарао би наративу о космичким божанствима која управљају свемиром и стварају жива бића, док би за суђење људима које Платон детаљно описује у миту били задужени „богови песника“ из *Тимаја*. Уосталом, у *Тимају*, између осталог, и имамо једну кратку рекапитулацију овог орфичког учења, коју можемо такође наћи у *Законима* и *Државнику*.¹⁴ Али ако немамо право да на овај начин повратно учитавамо аргументе из Платонових позних дијалога у *Државу*, ништа нас не спречава да недоречену, амбивалентну, и апоричну аргументацију из *Државе* посматрамо као „припрему терена“ за каснија кохерентнија учења, односно, како смо се већ више пута изразили, као „политеистичка питања која изискују монотеистичке одговоре“.

XXVI. Прожимање политеизма и монотеизма у *Законима*

α) Интегрална теологија у *Законима* – три слоја теологије

Основни недостатак методолошког приступа овом истраживању састојао се у томе што монотеистички и политеистички елементи Платонове аргументације често иду руку под руку и надовезују се једни на друге, а ми смо их насилно у тим случајевима насилно раздвајали. Ово нарочито бode очи у X књизи *Закона*, где смо приликом излагања Платонових аргумената о постојању богова у трећем делу овог рада морали да прескочимо крупан део аргументације о „Најбољој Души“, само да

¹³ Не треба заборавити да Платон у X књизи *Државе* „креветотворца“ (*κλινοποιός*), поред осталих имена, назива и *занатлијом* (*δημιουργός*), иако тај израз овде очигледно нема метафизичку конотацију из *Државника* или *Тимаја*. Види горе поглавље XX, стр. 297 овог рада.

¹⁴ Види горе поглавље XVII, стр. 247-249.

бисмо је посебно разматрали у четвртном делу. У наредним одељцима покушаћемо да то насилно раздвајање донекле исправимо, и да посматрамо аргументацију из *Закона* у целини. Овај дијалог је веома захвалан за такав приступ, будући да у њему можемо видети како су различите групе теолошких аргумената о различитим аспектима теоријских увида у религију, богове, и Бога, међусобно срасли и испреплетени. Ово се не односи само на садржај који се разматра, већ и на *начин* на који се он разматра. У *Законима*, на пример, не важи више она начелна подела по којој се „о старим боговима говори кроз митове, а о новим кроз филозофске аргументе“. Баш као што се и једни, и други разматрају истовремено, тако се разматрају и на исти начин, истом терминологијом, и унутар истог теоријско-дијалектичког апарата.

На овом плану се заиста јасно примећује сазревање Платонове мисли у односу на *Државу*. Иако о *Законима* често говоре као о конзервативнијем делу у односу на *Државу*, велики број политичких и социолошких елемената у њима остаје непромењен. Разлика се најбоље види управо на плану *методичности* којима се приступа темама попут ове, која се у *Држави* разматрају кроз различите врсте аргументације (филозофски дијалог, аналогиије, алегорије, митови), док је овде захваћена знатно кохерентније и систематичније. Притом *Закони* покривају све кључне елементе Платонове теолошко-религијске мисли којима смо се овде бавили: (1) политичке и законодавне аспекте религије и култа; (2) одбрану и потврђивање места традиционалних богова; и (3) разматрање чисто филозофског, јединственог Бога, који се уводи као помоћна, али незаобилазна претпоставка, и важан теоријски аргумент.

Управо на политичком и законском плану наилазимо на не тако саморазумљиви конзервативизам по питању религијских пракси у добро уређеном полису, који подразумева потврђивање свих оних закона по којима је осуђен Сократ, укључујући и најстроже казне за асебеју, богохуљење, и „увођење нових богова“.¹ Не може се довољно нагласити колико је овај однос према питању политичког санкционисања асебеје неразумљив из перспективе савременог секуларног читаоца, који суђење Сократу перципира као последицу системске аномалије политичке заједнице које се уплиће у питања религијских убеђења својих грађана. Платон, међутим, инсистира на томе да атински закони по овом питању нису били постављени престрого, него су неадекватно примењени на Сократов случај.

Из перспективе потребе за стабилном државном религијом не изненађује превише Платоново позивање на одбрану традиције, али јесте занимљиво у коликој мери Платон инсистира да ова одбрана треба да почива на *филозофским аргументима*, како би била убедљива за оне који је – управо позивајући се на филозофске аргументе – одбацују.² Управо захваљујући том настојању на строгој аргументацији искрсава нови, „филозофски Бог“, очишћен од нелогичности и недоследности како би био убедљив за образоване софисте из Платоновог културног миљеа. Ова парадигма, међутим, не нестаје након што се филозоф њом послужи да би потврдио

¹ Види горе поглавље VIII, стр. 111-114.

² Види горе поглавље XVI, стр. 228-231.

постојање и релевантност традиционалних богова. Филозофски Бог остаје ту, и периодично искрсава у Платоновим аргументима, час као Краљ (βασιλεὺς), час као Старатељ (ἐπιμελοῦμενος) света, укључујући ту и људе, али и остале богове.³

β) „Три безбожничке тезе“ и аргументи о постојању богова

Платонова аргументација којом се побијају „три безбожничке тезе“ на којима се, према његовим речима, темеље сви напади на религију у Атини (да „богови не постоје“, да „постоје, али их није брига за људске ствари“, односно да их „јесте брига, али се могу умилоствити жртвама, молитвама, и поклонима“⁴) делује веома свеже чак и из перспективе савременог читаоца, поготово када образлаже логику која образоване Атињане наводи на овакве закључке. Теза да „природа и случај“ стварају оно што је „највеће и најлепше“, док је све што ствара „вештина“ нужно „безначајније“,⁵ веома лепо антиципира савремени поглед на свет у коме је на нивоу свакодневног језика „природно“ и даље аксиолошки надређено „вештачком“. Филозоф овде веома упечатљиво сучељава саморазумљивост редукционистичког става да су небеска тела „у потпуности неодошељена дића“ која настају, крећу се, и делују једна на друга „по нужности случајно“ (κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης),⁶ са саморазумљивошћу са којом и Хелени и варвари доживљавају правилну небеску механику као очевидан доказ божанског устројства свемира.⁷

Платон овде *en passant* разграђује софистички релативизам заснован на дистинкцији φύσις/νόμος, а који подразумева да су „богови вештачки настали“ и да „нису ствар природе, већ конвенције“, будући да су „свугде различити један од другог, у зависности како се о њима договоре законодавци“, што у потпуности одговара ставовима из сачуваних делова Критијиног *Сизифа*,⁸ и што даље неумитно води у озлоглашени софистички етички релативизам.⁹ Платон закључује ово кратко излагање тврдњом:

ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἀπάντων, τοῦτο οὐ πρῶτον ἀλλὰ ὕστερον ἀπεφάναντο εἶναι γεγονόςς οἱ τὴν τῶν ἀσεβῶν ψυχὴν ἀπεργασάμενοι λόγοι, ὃ δὲ ὕστερον, πρότερον: ὅθεν ἡμαρτήκασι περὶ θεῶν τῆς ὄντως οὐσίας.

Оно прво, које је узрок настјајања и пропадања свега, ставови који обликују душу безбожника њостављају не као прво, већ као њошње настало, а оно шњо је њошње као прво: огајле њошичу и прешке везано за бојове и њихову стварну сушћину.¹⁰

Другим речима, у самом уводу у своје оспоравање „три безбожничке тезе“ Платон настоји да покаже у коликој мери су атеизам и безбожништво његовог времена последица *прејњоставке*, а не закључка, будући да се на нивоу основне филозофске парадигме све што је духовно потчињава природном, а (акцидентално и узрочно-

³ Види горе поглавље XVI, стр. 236-237 овог рада.

⁴ Види горе поглавље XVI, стр. 229.

⁵ *Lg.* 889a2-3, види горе поглавље XVI, стр. 230.

⁶ *Lg.* 889b1-c1.

⁷ Види горе поглавље XVI, стр. 229-230.

⁸ *Lg.* 889e2-4, cf. DK 88B25.

⁹ *Lg.* 890a3-4.

¹⁰ *Lg.* 891e3-6.

последично) устројство природе претпоставља аутономији, аутократији, и аутаркији душе. На ово Платон надовезује свој – инхерентно монистички и монотеистички – аргумент о божанској Најбољој Души као космичком „првом покретачу“.¹¹

Овај аргумент је нарочито занимљив, јер је изложен филозофским и дијалектичким речником који циља на убедљивост управо међу образованим људима који усвајају софистичке претпоставке о природи и души, али истовремено одржава јасну везу са традиционалним виђењем „својевољних, али математички правилних“ путања планета као видљивог знака да је реч о божанским бићима која располажу „вољом“, па самим тим и душом.¹² Притом треба још једном нагласити да се прва и најтежа „безбожничка теза“, она која потпуно негира постојање богова, оспорава искључиво кроз филозофску аргументацију, без икаквог позивања на чињенице о боговима које потичу из религијског наслеђа. Такође, овај доказ недвосмислено подразумева монотеистички контекст, будући да Најбоља Душа по дефиницији може бити само једна.¹³

Након што излази на крај са овом, аргументативно најкомплекснијом тезом, Платон почиње да се враћа у домен традиционалне политеистичке религије расправљајући о друге две. И мада појам бесмртне душе способне на самопокретање и даље остаје важан, у оспоравању „небриге богова за људе“ Платон прихвата један наглашено традиционалистички језик, у коме се са „учествовање у одушевљеној природи“ и човека као „најбогоугоднијег од свих живих бића“ враћа на религијски аргумент који смо имали још на почетку *Федона*,¹⁴ а по коме су „сва смртна жива бића, као и цело небо, власништво (κτήματα) богова“, па самим тим „нашим власницима (κεκτημένοις) никако не приличи небрига“ о људским стварима.¹⁵ У контрапункту са логички и дијалектички утемељеном аргументацијом о души и првом покретачу, Платон нам овде даје убедљив, али алегоријски аргумент, инсистирајући да „бога не можемо сматрати горим од смртног занатлије (δημιουργῶν)“, који у својим пословима „једном вештином најпрецизније и најсавршеније израђује, и ситне, и крупне ствари“.¹⁶ Ово је леп пример како се на једном месту налази аргументација која делује потпуно традиционално, налик на нешто што бисмо у стиху могли прочитати код Хесиода или Хомера, али се истовремено преко појма δημιουργός на нивоу игре речи задржава веза са појмом који је Платон у време писања *Закона* већ почео да употребљава као назив за Творца свемира.¹⁷

¹¹ Види горе поглавље XXI, стр. 303-309 овог рада.

¹² Види горе поглавље XXI, стр. 306-307 овог рада.

¹³ Види горе поглавље XXI, стр. 308-309 овог рада.

¹⁴ Види горе напомену 38 на стр. 234 овог рада.

¹⁵ *Lg.* 902b2-c2.

¹⁶ *Lg.* 902e2-903a2.

¹⁷ Овде се вреди присетити места *Lg.* 907a4-6, где се додатно потврђује та парадигма „занатлија, мајстора, и професионалаца“ када је реч о боговима:

τοὺς δὴ κάλλιστά τε πράγματα φυλάττοντας, διαφέροντάς τε αὐτοὺς φυλακῆ πρὸς ἀρετήν, κυνῶν χεῖρους καὶ ἀνθρώπων μέσων εἶναι φήσομεν, οἷ τὸ δίκαιον οὐκ ἄν ποτε προδοῖεν ἕνεκα δώρων παρὰ ἀδίκων ἀνδρῶν ἀνοσίως διδομένων;

Ова веза између традиционалне и филозофске религије види се и у наредним пасажима у којим Платон излаже „малу теодикеју“, где се награђивање и кажњавање људских душа, како у загробном животу, тако и кроз „премештање“ душе у ону врсту живота који одговара њеним етичким афинитетима, проглашава као неопходно за *сјасење и врлину целине* (ή σωτηρία καὶ ἀρετή τοῦ ὅλου).¹⁸ Етичка аргументација из раних и средњих дијалога тако се на још један начин интегрише у метафизичку структуру стварности, на шта се надовезује прилично рутинско, и још једном крајње традиционалистички формулисано образлагање зашто богови никако не могу бити поткупљиви, сасвим у духу аргументације какву смо видели још у *Алкидијаду друјом*.¹⁹

γ) Традиционални богови као старатељи људи

Вратимо се накратко на тезу о боговима као „власницима“ и „старатељима“ људи. Одговарајући на „безбожничке тезе“, Платон наглашава да „Старатељ свега“ удешава „спасење и врлину целине“ тако што уређује да „сваки део према могућности трпи и чини како му приличи“.²⁰ За ове појединачне делове целине „свима су постављени управљачи (ἄρχοντες)“ који воде рачуна од томе да „увек и до танчине, у трпљењу и у деловању, остварују сврху сваког, чак и последњег дела“.²¹ Ови ἄρχοντες су већ искрсавали на више места када смо се бавили божанским устројством стварности код Платона,²² а могли смо их видети раније у самим *Законима*, када Платон узгред помиње „Кронов век“ у људској историји, који се од нашег времена разликује по томе што је, поред тога што је врховним богом у пантеону био Крон, брига о људском роду била препуштена „роду бољем од нас“ (τὸ γένος ἄμεινον ἡμῶν), односно „демонима“ (ὁ τῶν δαιμόνων).²³ Платон објашњава да је у питању било узорно друштво, јер су њиме управљала бића која су на то неупоредиво способнија од људи, и самим тим „ми треба свим средствима да подражавамо тај такозвани 'живот за Крона'“ (μιμεῖσθαι δεῖν ἡμᾶς οἴεται πάση μηχανῇ τὸν ἐπὶ τοῦ Κρόνου λεγόμενον βίον).²⁴

Ова опаска о „Кроновом вакту“ једва да је више од узгредне анегдоте, али по свом основном мотиву стоји у вези са два мита о Кроновој владавини којима смо се детаљно бавили – оном из *Горџије*,²⁵ и оном из *Државника*.²⁶ И мада су се ова два

Хоћемо ли рећи да су они који чувају најлејшу сјвар и који се исјичу својом будношћу у јојледу врлине јори од јаса и осредњих људи, који јравичносј никада неће изгаји зарад дарова које им безбожно нуде нејравични људи?

Другим речима, парадигма „занатлије“ није само формална, у смислу да Бога одређује као творца који даје облик свемиру радећи са некаквим материјалом, већ истовремено у смислу „професионалне посвећености раду (εργον)“, који истовремено подразумева потребу да се ствара, али и потребу за сврхом. На тај начин појам Демијурга не само да подразумева Бога који Свемиру, поред облика, даје и сврху, него истовремено и Бога који у свом раду налази сврху *самом себи*.

¹⁸ Види горе поглавље XVI, стр. 236-237 овог рада.

¹⁹ Види горе поглавље XVI, стр. 238-240, такође поглавље XIII, стр. 169-171 овог рада.

²⁰ Lg. 903b2-4.

²¹ Lg. 903b2-6.

²² Види горе поглавље XV, стр. 208-209 и поглавље XVI, стр. 235 овог рада.

²³ Lg. 713b-e.

²⁴ Lg. 713e5-6.

²⁵ Види горе поглавље XV, стр. 211-214 овог рада.

²⁶ Види горе поглавље XIV, стр. 184-190 овог рада.

мита по низу детаља разликовала један од другог, оно што их обједињује са овом узгредном опаском из *Закона* јесте представа да се „во времја Кроново“ људима управљало наглашено патерналистички, и уз директно божје посредовање, што је истовремено подразумевало већи ниво благостања и блаженства, јер су „над овцама бдели најбољи чобани“, али и нижи ниво одговорности и слободе, јер се људско друштво повиновало својим божанским управљачима, свесно да њихова божанска природа гарантује да ће се о својим штићеницима бринути на најбољи начин. Платон ову склоност ка патернализму задржава у целим *Законима*, баш као што ју је раније имао у *Држави*, и у том смислу овај позив да се „имитира живот за Крона“ представља једну врсту програмског гесла на политичком плану.

Међутим, на *религијском* плану ово асоцирање на некадашњи „златни век“ људског рода представља више од традиционалног – у основи хесиодовског – наратива о „изгубљеном рају“, односно о постепеној деградацији и декаденцији људског рода. Ово подсећање на време када су демони били *нейосредни* управљачи људског рода, заправо, треба да подсети Атињанина и његове саговорнике колико је слика Бога као брижног старатеља урођена људском роду. Наиме, чим нам је *извесно* да су богови ту, и да учествују у нашим судбинама, *ћодразумевамо* да је њихова брига за нас апсолутна и савршена. То је и Платонов одговор на другу, односно трећу „безбожничку тезу“ – када једном установимо да Бог постоји, онда је апсурдно претпоставити да се они не брину о онима који су им поверени на бригу, или да у том послу могу бити корумпирани, подмитљиви, или пристрасни.

У питању је управо онај парадигматски лом на који наилазимо приликом Платонових огорчених критичких испада на рачун песника и епске поезије. На свим тим местима он, заправо, хоће да каже да нас песници и софисти, убеђујући нас да су богови умољиви и подмитљиви, односно незаинтересовани за наше судбине, у ствари убеђују да „богови заправо нису никакви богови“, а самим тим и да не постоје. Стога не изненађује што овакав један наратив о непосредној божанској бризи за људе, коју Платон по правилу везује за Крона, у *Државнику* иде руку под руку са једним чисто монотеистичким аргументом о Богу као свемирском Демијургу,²⁷ баш као што се у *Горџији* надовезује на идеју „Кроновог закона“ који гарантује управо да ће се свим људима након смрти праведно судити за њихова дела и недела.

Овде се није лоше присетити ни у коликој мери *Закони* представљају Платонов повратак тематици којом се бавио на почетку своје филозофске каријере, када је писао *Одбрану Сократову*. Не само да он темељно промишља питања законских санкција за асебеју и државног покровитељства над религијским ритуалима и обичајима, већ се – преко ове мале опаске о „демонима-управљачима“ још једном враћа институцији „Сократовог демона“, односно идеји да постоје божанска бића чији је једини посао – њихов *џруов* – брига о врлини и моралности људског рода. Иако Платон ово више не експлицира, „Кронов закон“ из *Горџије* никада не престаје да важи, а људима се неизоставно суди након смрти, а судије су божанска бића која „све виде, све знају, и ништа им не промиче“. У самим *Законима* гарант тога јесте

²⁷ Види горе поглавље XXII, стр. 314-317 овог рада.

свепрожимајуће филозофско божанство које провизорно именујемо Најбољом Душом, али је за управљање целим тим „постхумним казним системом“ и даље потребна плејада традиционалних богова који, као што смо видели и у *Тимају*,²⁸ опстају као део Платонове филозофске религије управо због своје улоге у суђењу смртницима и старању за њихову врлину.

δ) Душа као заједнички именитељ Бога и богова

Овај важни етички домен Платоновог промишљања религије у *Законима* има још један важан аспект. Наиме, једноставни, али по импликацијама веома значајни аргумент о „првом покретачу“ као Најбољој Души представља један важан искорак у Платоновом тематизовању појма бога, у смислу да се преко њега на поље филозофске аргументације измешта нешто што је до тада углавном образлагано кроз мит. Реч је, наравно, о орфичком учењу о бесмртности и божанској природи душе. Ми смо раније разматрали мноштво места где се ово (за Платона фундаментално) веровање тематизује, образлаже, па чак и дијалектички поткрепљује.²⁹ Докази бесмртности душе у *Федону* су, без икакве сумње, примарно филозофски аргументи. Али у свим тим случајевима, закључак о бесмртности душе увек је некако искрсавао као королар у *еџичким расправама*, као став који је неопходно доказати како би етички императив да се негује врлина добио есхатолошко утемељење. Ма како ова аргументација била организована, бесмртност душе увек је била подређена Платоновој есхатологији, и стајала је у *post hoc* односу са императивом врлине. Самим тим, аргументи у прилог овог учења код Платона су по правилу бивали поткрепљени указивањем на орфичке митове или мистерије, који су, као што смо могли да видимо,³⁰ аспекти Платонових религијских уверења који су најређе, и у најмањој мери, критички преиспитивани у његовим дијалозима.

У *Законима* је ситуација унеколико измењена. Бесмртна душа није више само „копча“ између смртника и богова који треба да им суде, она није само гарант праведног устројства свемира, нити је њена основна функција искључиво есхатолошка. Перспектива из које се појму душе приступа у X књизи *Закона* је обрнута – Аристотеловим речником, до ње се не долази из контекста *causa finalis*, већ из контекста *causa efficiens*. Душа се *начелно* одређује као „оно што је способно да покреће само себе и друго“, и као таква не стоји само у корену људског живота (и, последично – слободе), већ у корену настанка *целої свемира*. У одбацавању „безбожничких теза“, Платон окреће њихов светоназор наглавачке, уздижући на онтолошкој лествици *вешџачко* изнад *џприродної*, односно *тџхџџ* (софисти би рекли – *вџџџ*) изнад *фџџџ*, односно чин *сџварања* изнад *узроковања*. А будући да је врлина основно својство тог и таквог покретача, Платонове есхатолошки закључци природно следе из њега, а читав узрочно-последични низ који се започиње стварањем свемира постаје добар, леп, и – сврховит.

²⁸ Види горе поглавље XVII, стр. 244-250 овог рада.

²⁹ Види горе поглавље X, стр. 125-141 овог рада.

³⁰ Види горе поглавље X, стр. 140-141 овог рада.

Међутим, оно што је за наше истраживање кудикамо важније, центрирање Платоновог филозофског појма Бога око појма *душе* отвара простор за непосредну везу између двају врста божанстава, односно између „Бога“ и „богова“. Ако је монотеистички принцип Идеје Добра у *Држави* био толико неодређен да нисмо могли да му постулирамо поседовање душе, ума, и воље, па самим тим ни да га прогласимо за Бога, у *Законима* је тај недостатак отклоњен. Оно што одговара Идеји Добра – „трансцендентни и трансцендентални услов настанка и сазнања свемира“, односно „први покретач“ – не само да има душу, него је *незамисливо да је нема*.

У питању је значајна смена парадигми која јасно раздваја Платонове позне дијалоге од средњих. Док смо у време зреле Теорије идеја имали јасну линију разграничења између идеја и богова, та граница је у међувремену постала дифузна и нејасна. У средњим дијалозима богови и идеје су подједнако вечни, непропадљиви, и божанствени, али није било никакве сумње да су богови делатни, активни, умствени, вољни, и живи, док су идеје пасивне и инертне – „умљиве“, а не „умствене“; „божанствене“, али не „богови“. У позним дијалозима душа „прескаче јаз“ између чулног и умственог света, показујући да идеје и вечне суштине нису само „објекти сазнања“ душа које су „овостране“, него и саме имају унутрашњу онтолошку структуру која подразумева присуство душе и ума. Притом „овостране“ душе, као што је Платон детаљно показао у *Тимају*, припадају смртним бићима и традиционалним боговима, као и Свемиру у целини, док „оностране“ припадају филозофским Боговима-принципима као што су Демијург или Вечно Живо Биће.³¹

ε) Филозофски Бог као „архимедовска тачка“ за свемир

Ова смена парадигми у *Законима* има значајне последице и по место богова (и Бога) у Платоновој филозофији, и то не само у смислу „позиције на онтолошкој лествици“, већ и у смислу места које овај принцип заузима у Платоновој дијалектичкој аргументацији. Најбоља Душа, као први покретач целог универзума, није више само „помоћни аргумент за попуњавање рупа и недоследности у онтологији“, већ темељни *ἀρχή* целе Платонове метафизике.

Идеја Добра у *Држави* јесте представљала „онтолошку круну“ тог дијалога, али у његовој аргументацији она је имала веома малу улогу, која се тицала повезивања неких од мноштва унутрашњих проблема које је отварала зрела Теорија идеја. Од *Закона* па надаље, Бог више нема статус *хийοίηεε*, већ *аксиома*. Нова слика стварности коју у овим дијалозима настоји да изгради Платон *незамислива* је без Бога као „архимедовске тачке“ на којој почива цели свемир и појединачни богови у њему, и то не само у онтолошком смислу (што је случај и са Идејом Добра), него и у аргументативном, методолошком смислу.

Када се овај Бог једном постулира, даље аргументовање је немогуће без узимања њега у обзир; он више није нешто што се може „ставити у заграде“. И то се јасно види у самим *Законима*, где се Бог постулира у оквиру оспоравања „прве безбожничке тезе“, али даље наставља да искрсава у аргументима, наизглед и на

³¹ Види горе поглавље XXII, стр. 333-334 овог рада.

местима где његово присуство уопште није неопходно, а можда чак није ни потребно. На неким од ових места није јасно да ли Платон говори о њему, или просто о неком од „краљева богова“, попут Зевса или Крона, али је сигурно да на овим местима израз ὁ θεός, кад се појави, носи у себи једну монотеистичку тежину.

Овај јединствени Бог, очишћен од свих неприличних особина које су му приписивали песници, постаје Атлас који на својим леђима носи цели Свемир, док се сам Платон, како се чини, мири са том наглашенијом улогом, не бежи од ње, нити је заобилази у својим аргументима. И то нас доводи до места које – сада већ јединствени, филозофски Бог – заузима у *Државнику* и *Тимају*.

XXVII. Психологија као веза између политеизма и монотеизма?

α) Критеријум разликовања „бога“ и „божанског“

Задржимо се накратко на Платоновом појму душе, који заузима важно место у целој Платоновој филозофији, а поготово значајну улогу у контексту његових учења о религији и боговима. Притом није реч само о аргументу који смо управо разматрали у *Законима* – учење о души у Платоновој филозофији у великој мери има аксиоматски карактер, скоро да не трпи никакве нарочите промене у различитим фазама његове мисли, а незаобилазно је ако хоћемо да разумемо његово поимање, Бога, богова, и њиховог односа према смртницима. Ова „аксиоматичност“ његовог поимања душе у великој мери проистиче из тога што је порекло овог учења религијско. Платон не само да у својим раним и средњим дијалозима учење о души уводи позивајући се на орфичка учења, него ова разматрања природе душе и живота после смрти представљају његове прве изласке у недвосмислено теолошку тематику.¹

Овај процес је постепен, и започиње као својеврсна психологизација етике. Ако је основна тема раних Платонових дијалога настављање Сократовог пројекта трагања за врлином, у средњим дијалозима етичка брига за васпитање, образовање, и морално обликовање грађана Атине прераста у апстрактнији, метафизички пројекат бригае за есенцијална својства бесмртне људске душе. Ово померање фокуса снажно одише духом Хераклитове филозофије, будући да душа коју проналазимо у себи открива „душевну“, односно „одушевљену“ природу истинске, умске стварности. Људска душа као носилац врлине појединца, али и његовог сазнања, спознаје бесмртност као такву, затим ту бесмртност препознаје сама у себи, да би јој на крају она гарантовала непосредну везу са другим божанским и бесмртним душама – боговима.² На тај начин се између смртника, богова, и вечних суштина-идеја успоставља непосредна божанска веза.

Ова „искра бесмртности“ коју сваки човек носи у себи представља додирну тачку смртника и богова, али истовремено и једини мост између иначе непомирљиво раздвојених појавне и умствене стварности. Који год однос између два света Платон да користи – а у средњим дијалозима су то μίμησις, μέθεξις, παρουσία, и

¹ Види горе поглавље XIV, стр. 190-191 овог рада.

² Види горе поглавље XIV, стр. 200-201, и поглавље X, стр. 132-135 овог рада.

κοινωνία³ – једини увид који људи могу да остваре у свет идеја произилази из божанске природе њихових душа, која може да се „уздигне“ до идеја, да их „посматра“ и „разуме“, и да их се касније „сети“.

Међутим, у Платоновим средњим дијалозима ова умствена стварност коју назиремо и поимамо јесте *божансџивена*, али није *жива*. Платон наводи читав списак особина које приписује идејама, а на коме се налазе епитети који се традиционално приписују божанствима, али он нигде не говори за идеје да су обдарене душама, или да поседују властити ум.⁴ Тако нешто би се могло имплицирати на основу неких места, али Платон дефинитивно у средњим дијалозима не размишља у том смеру: идеје остају *божансџивене*, али не и *богови*. Оне су „умствене“ и „умљиве“, али нису „у-умљене“, тј. обдарене умом и душом.⁵

У датом контексту, душа и ум постају основна разлика између богова и остатка ноетске стварности, којој богови очигледно на неком нивоу припадају, али није најјасније на какав тачно начин.⁶ Ово изазива низ проблема за Платона, не само зато што је необично да пропадљиви и телесни смртници имају душу која се по природи не разликује од душа богова, а да идеје као онтолошки највиши ентитети на овој етапи његове филозофије по овом питању „заостају“, него и зато што се нарушава она „хераклитовска“ слика стварности која подразумева да је управо присуство душе са обе стране јаза између телесног и умственог оно што омогућује његово премошћавање. Ови проблеми наводе Платона да ревидира и реформише своје учење у идејама, дајући, између осталог, појму душе све значајније место у интерпретацији ноуменалног дела стварности.

β) Орфичка психологија и јаз између душа и идеја

Како је текао овај процеса психологизације Сократове етике у смеру, прво религијске есхатологије, а на крају и до развијене филозофске онтотеологије? Као што смо рекли, сократовска брига за врлину код Платона се, уз обилато ослањање на орфичке традиције и веровања, кристалише као конкретна филозофско-религијска пракса очишћења бесмртне душе од њене везе са телом. Потреба да се преко идеја понуди коначан одговор на Сократово трагање за појмовима, односно за „врлином која је знање“, код Платона се природно надовезала на питагорејско-орфичка учења која су пристигла из Италије, а нови филозофски концепт бесмртне душе понудио је логичан и убедљив начин да се апстрактне и идеалне идеје учине доступним нашем сазнању.

Ово је нарочито упечатљиво у *Федону*, где преегзистенција и постегзистенција душе, односно њена божанска и нетелесна природа, управо представљају механизам који омогућује интеракцију два непомирљива дела стварности. Иако у зрелом учењу о идејама још увек немамо јасно дефинисану функцију богова као посредника између умствене и појавне стварности, управо је божанствена природа душе, схваћене и саме као некакво „ниже божанство“, оно што уопште омогућује

³ Види горе поглавље XII, стр. 155-157 овог рада.

⁴ Види горе поглавље XII, стр. 148-149 овог рада.

⁵ Види горе напомену 53 на стр. 158 овог рада.

⁶ Види горе поглавље X, стр. 156-160 овог рада.

везу два света. И то не само зато што је душа бесмртна и божанствена, него што је истовремено делатна, динамична, и усмерена на сврху, за разлику од аутаркичних, пасивних, и непромењивих идеја.

Ова орфичка усредсређеност на појам душе посредно доводи и до значајне промене слике традиционалних богова, што видимо и у Платоновој континуираној критици приказа богова у епској и трагичкој поезији. Уместо телесних бића, која се „хране, поје, и размножавају“, и која се директно мешају у (телесне) животе смртника, богови постају пречишћена, савршена бића, чији је главни задатак да буду старатељи и администратори душа у загробном животу. На тај начин се и *месџо*, и *начин* интеракције богова и људи измешта из наше телесне и појавне стварности у загробни свет, који се кроз Платонове митове приказује као у већој или мањој мери „чистији“ од телесних и пропадљивих елемената од којих се састоји наша стварност.⁷

Ако су Хомерови и Хесиодови богови били *иманенџни* нашем свету и способни да директно интервенишу у нашим пословима (Атина је могла да физички „повуче Ахила за косу“, Посејдон је физички покушавао да удави Одисеја), код Платона се тај однос усложњава и посредује, али на такав начин да богови увек задржавају *гео љприроде љојавној свеџа*, и никада се у потпуности не измештају међу од пропадљивости потпуно очишћене идеје. Платон започиње процес поновног промишљања и преиначења Олимпског пантеона, али све време то чини конзервативно, трудећи се да избегава револуционарне резове.

Ову „нову олимпску религију“ најбоље нам илуструје слика из *Фегра*, где сваки од олимпских богова предводи хор душа смртника које му по природи највише одговарају, и стара се да те душе у што већој мери успеју да се непосредно упознају са вечном природом идеја, како би се тим „делимичним погледом“ на оно што „само богови могу да гледају слободно и непомућено“ руководили у каснијем телесном животу.⁸ Али ова орфичка деификација смртне душе има за нус-појаву разводњавање границе између смртника и богова, које се сада своди на наизглед искључиво квантитативну способност да се трајно остане у вези са трансцендентном и умственом стварношћу. Али да ствар буде још компликованија, тај умствени део стварности, који би по хијерархији односа у овим митовима требало да је „најбожанственији“, јер чак ни богови „не завређују“ да се „трајно настане“ у највишем домену идеја, истовремено је парадоксално „мање божанствен“, јер за разлику од богова, па и смртних душа – нити је он сам Бог, нити га настањују богови и демони. Свет идеја, баш као и појединачне идеје у њему, јесте вечан, непропадљив, и савршен, али нема душу нити ум, па му је ускраћена слобода и делатност која карактеристична за богове. Идеје су тако бесмртне, али не и живе; умствене, али не и обдарене умом; духовне, али бездушне.

Проблем овде није само начелно питање о градацији достојанства и божанствености. Природно се поставља питање – ако поседовање бесмртне душе представља „копчу“ између смртника и богова, на који начин душе и једних и

⁷ Види горе поглавље X, стр. 137-141 овог рада.

⁸ Види горе поглавље XV, стр. 207-211 овог рада.

других могу да успоставе везу са светом идеја, који сам није „одушевљен“? Нама Платон неодређено говори да се душе идеја „сећају“, и да су их „гледале“ у постхумном животу, али објашњавање тачне „механике“ овог „сећања“ и „гледања“ у основи представља централни проблем теорије идеја, који нема једноставан, нити једнозначан (нити коначан) одговор. А најједноставнији одговор на ово компликовано питање платоновске метафизике био би да Платон на крају и није нашао задовољавајуће решење овог проблема, па је изменио метафизичку структуру стварности.⁹ А приликом те измене кључна интервенција одвијала се управо у смеру „одушевљавања“ ноетског дела стварности, односно његове постепене динамизације, анимације, и – деификације.

γ) **Одушевљење умственог света као прелазак из онтологије у онтотеологију**
Кључну промену и категоријални лом у овом процесу који се код Платона постепено одвијао годинама представља управо концепт душе као првог покретача којим смо се бавили у *Законима*.¹⁰ „Одушевљење“ првог покретача и ἀρχή универзума у *Законима* тако представља одлучујући корак у смеру каскадног одушевљења свега које видимо у *Тимају*. Учитавањем душе и ума у принципе устројства свемира и унутрашњу структуру ноуменалне стварности елегантно решава мноштво системских проблема класичне теорије идеја, али Платон, као што смо већ рекли, у овај процес улази опрезно и конзервативно. „Вечно Живо Биће“, које у *Тимају* представља деификовану верзију τὸ νοητόν из „Подељене линије“, на пар места се манифестује као Бог обдарен душом и умом, али и даље остаје у великој мери пасиван и самодовољан, више налик на Парменидово Биће, него на било ког бога из традиционалног пантеона, или чак Платоновог Демијурга.

Ако, међутим, позне дијалоге као што су *Закони*, *Државник*, и *Тимај*, упоредимо са *Државом*, видећемо да се између ове две етапе у Платоновој мисли теологија и религија очигледно померају из домена митологије у домен метафизике. Оно што је у средњим дијалозима била *онџолоџија*, у позним постаје *онџоџолоџија*. Оно што је у средњим дијалозима била само οὐσία, сада се додатно спецификује и конкретизује и постаје ψυχή. *Умσџвена* стварност помера се од *умљивої* (νοητόν) ка *у-умљеном* (ἐννοῦν), „оно вечито бивајуће“ (τί τὸ ὄν αἰεί) показује се као „одушевљено“ (ἐμψυχόν), а оно што је до тада било само „божанско“ (θεϊόν) постаје Бог (ὁ θεός). И то не било који бог међу боговима, већ управо Бог – један, јединствен, и незамењив. И као што смо видели, овај јединствени Бог у позним дијалозима није само једна додатна хипотеза међу мноштвом других, он постаје свеприсутан и незаобилазан у Платоновој космологији, физици, и есхатологији, па искрсава на различитим местима – увек у улози творца, управљача, и законодавца који је надређен, не само природним процесима, него и другим боговима.¹¹

⁹ Нека од ових питања могу се мапирати у Платоновој властитој критици теорије идеја у *Пармениду*, cf. Mitchell H. Miller, *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*, Pennsylvania State University Press, University Park (PA), 1985.

¹⁰ Види горе поглавље XXI, стр. 303-305 овог рада.

¹¹ Види горе поглавље XXII, стр. 321-322 овог рада.

б) Хераклитовска парадигма – душа као заједничка природа творца и творевине

Другим речима, бесмртна душа се рано појављује у Платоновим дијалозима, и њена бесмртна природа (и телеологија) у својим основним цртама остаје неизмењена током целог Платоновог опуса, али како време одмиче, тако она добија све већи значај у његовој филозофској аргументацији, и све темељније место у његовој онтологији. У том процесу имамо каскаду идентификације између различитих „одушевљених бића“: прво бесмртна душа смртника успоставља везу између њих и богова који се брину о њиховој врлини и праведном суђењу после смрти, затим она постаје мост између ових традиционалних богова у традиционалним улогама са новим, филозофским концептом Бога-Покретача, Бога-Творца, и Бога-Законодавца, да би преко њега, повратно, успоставила непосредну везу са целом стварношћу, укључујући и нетелесно и невидљиво Вечно Биће, али и телесни и природним законима детерминисани Свемир.

Слика коју овде добијамо је суштински хераклитовска. Хераклитови фрагменти сугеришу да је он подразумевао различите нивое стварности унутар којих се манифестовао λόγος – који је истовремено представљао појединачне разуме људи и смртника, односно управо њихових душа, али и космички разум који прожима целу стварност, представљајући истовремено ум и говор свемира (Хајдегер би рекао „збор“¹²), али унутрашњи и инхерентни *смисао* његове природе.¹³ Овако схваћена бесмртна душа обдарена разумом, односно умом, истовремено представља *causa essendi* стварности (њеног првог покретача и управљача), и *causa cognoscendi* (разлог њене *разумљивости* и *смислености*); односно, кантовским речником, представља и трансцендентни узрок постојања стварности, и трансцендентални услов могућности њене спознаје и разумевања. Што је, ако се сећамо,¹⁴ скоро идентична улога као она коју је Платон наменио Идеји Добра у *Држави*.

На тај начин, наша бесмртна душа нам више не гарантује само неумитност превичног суђења после смрти, она више није носилац „знања као сећања“ на вечне идеје које је посматрала у загробном животу, она сада представља метафизичку везу са *целом стварношћу*, са којом дели заједничку и божанску природу. То значи да интеракција људске душе са свиме што је окружује, како у појавној, тако и у умственој стварности, постаје *двосмерна*. Оно што је у средњим дијалозима било само умствено (тј. смислено) и божанско (тј. бесмртно и савршено), сада је *обдарено умом, одушевљено, и – Божје*. Спознаја природе свемира тако, уместо когнитивног односа субјекта и објекта спознаје, сада постаје *умствени дијалог између бесмртних субјеката*, при чему су сви учесници у дијалогу – обдарени бесмртном душом. Прецизније, они *јесу* бесмртне душе.¹⁵

¹² Cf. Мартин Хајдегер, „Logos (Хераклит, фрагмент В50)“, *op. cit.*, стр. 167-174.

¹³ Cf. Вернер Јегер, „Хераклит“, *Теологија раних грчких филозофа*, *op. cit.*, стр. 97-102, такође Mark A. Johnstone, „On Logos in Heraclitus“, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 47 (2014), стр. 1-29.

¹⁴ Види горе поглавље XX, стр. 288-296.

¹⁵ Види горе поглавље XXI, стр. 309-311.

ε) Телесно и живо, умствено и умско

Захваљујући овој повећаној улози душе у Платоновој метафизици, умствена стварност из Подељене линије добија нови аспект своје природе – она није само „умљива“, него и – *умује*. Умственост, која је код Платона првобитно означавала искључиво „сазнатљивост помоћу ума, а без употребе чула“, и метафизичку и епистемичку одвојеност од појавног света, сада се манифестује као *ум*. Тај ум по дефиницији мора имати душу којој припада, а поседовање душе, како нам то објашњава Платон у *Законима*, подразумева да то што поседује душу и ум – *живо*. Платон на тај начин *оживљава* и физички свемир и ноуменални свет идеја, али истовремено отвара проблем саме интерпретације *живоша*, који представља важну дистинкцију између различитих типова бића у стварности.

Са овим проблемом смо се већ сусрели када смо се бавили Платоновим орфичким убеђењима¹⁶: ако је душа по дефиницији бесмртна, и ако је смрт само прелазак душе из тела у бестелесну постхумну стварност, онда сами појмови живота и смрти губе свој примарни смисао, утолико пре што је целина телесне стварности такође оживљена као део једног живог и божанског свемира. У датом контексту губи на тежини и смислу некада значајна дистинкција између живог и неживог, а поготово између смртног и бесмртног. Живот се сада манифестује као инхерентно и неодвојиво својство душе као такве, које она својим присуством „позајмљује“ телу. „Бити жив“ постаје синонимно са „имати душу“, а то се, опет, на онтолошком плану манифестује као способност покретања каузалних низова без спољне механичке узрочности.

Овим се у великој мери – и још једном у духу сачуваних Хераклитових фрагмената¹⁷ – релативизује некада фундаментална дистинкција грчке религије између смртника и бесмртника. Парадоксално, тим се Платонов поглед на богове враћа коренима грчке религије и епике, где разлика између богова и смртника такође није била суштинска, већ се сводила на „разлику у квалитету“. Хомерови хероји и богови су једнако антропоморфна и телесна бића¹⁸, а разлика међу њима се своди искључиво на степеновање њихове *ἀρετή*. У таквом свету појам „смрти“ губи смисао, јер је све и стално живо, а разлика између смртника и бесмртника своди се само на квалитет тог вечног живота: док богови и Свемир уживају у *конјинуираној* вечности, вечност душа смртника је испрекидана и прошарана циклусима везаности за тело и заборав стварне природе свемира.¹⁹

¹⁶ Види горе поглавље X, стр. 125-141 овог рада.

¹⁷ Cf. DK 22B62.

¹⁸ Хомерови богови рутински *физички* интервенишу у свету смртника (Атина вуче Ахила за косу, Афродита бива рањена итд.), и појављују се физички пред њима. Види горе поглавље VI, стр. 78-82 овог рада.

¹⁹ Види горе поглавље XV, стр. 205-207 овог рада.

XXVIII. *Тимај* као Платонова „коначна теологија“?

а) Поновно промишљање комплексне теологије *Тимаја*

Као што је већ речено, дијалог *Тимај* у великој мери представља свет за себе и неисцрпан извор садржаја и инстанци на којим се може анализирати Платоново виђење богова и њихове улоге у посредовању између људских душа, свемира, и савршене ноуменалне стварности. Цело ово истраживање, уместо да буде преглед целог Платоновог опуса, могло је са једнаким правом да се заснује искључиво на дубинском разматрању *Тимаја*. Самим тим, *Тимај* је Платонов дијалог којим смо се у овом раду највише бавили, а о коме смо и даље најмање тога рекли. Док смо за неке друге дијалогe могли себи дозволити луксуз да прођемо кроз сва месѝа која се баве религијским и теолошким садржајима, у случају *Тимаја* морали смо се задржати на оним најважнијим, уз овлашан и фрагментаран преглед примера где се ова учења могу пронаћи у интеракцији са другим аспектима Атињанинове онтологије, физике, и биологије.

Оно што је из перспективе овог истраживања нарочито занимљиво када је у питању *Тимај*, јесте дубока испреплетаност „монотеистичке“ и „политеистичке“ аргументације, које су у дијалогу до те мере срасле, да их је практично било немогуће раздвојити. Ако је у случају *Закона* разматрање политеистичких и монотеистичких елемената могло насилно да се раздвоји за потребе трећег и четвртог дела овог истраживања, у случају *Тимаја* је то једноставно било немогуће. Тако у оба ова дела рада у поглављима о *Тимају*, заправо, имамо поновљено разматрање целине кључних теолошких и онтотеолошких места, док су традиционални политеистички, односно филозофски монотеистички моменти само додатно акцентовани. У оба случаја, за разумевање сваког од ових појединачних момената било је неопходно разумевање целине (а како се испоставило, и разумевање више важних места у ранијим Платоновим дијалозима).

У том контексту, овде неће бити потребе за понављањем и рекапитулацијом аргумената који су већ разматрани. У најмању руку, то је већ учињено два пута.¹ Оно што ћемо у овом поглављу покушати да учинимо јесте да „подвучемо црту“, и да размотримо какве импликације можемо извући из онога што смо у анализама овог дијалога сазнали о Платоновој религији и његовом односу према појму бога. Оно што ће нас нарочито занимати јесте оцена која је била карактеристична за велики број каснијих хришћанских коментатора и теолога,² а која *Тимаја* третира као „Платонову коначну теологију“ и зенит његовог разматрања теме божанства, па самим тим и појединачна учења из овог дијалога, а поготово оно о Богу-Демијургу, за његов „коначни став“ по овим питањима. Овај третман *Тимаја* није неоснован – у питању је један од последњих Платонових списа, који је притом наглашено систематичан, а у себе инкорпорира низ учења и решења проблема из

¹ Види горе поглавља XVII и XXII овог рада.

² Cf. Anna Somfai, “The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*”, *op. cit.*, стр. 1-21.

ранијих дијалога. У том смислу, он заиста има извесан ореол „коначног става“ и може да претендује на „коначност“ унутар филозофовог опуса.

Међутим, када узмемо у обзир *шїа* Платон у овом дијалогу пише о различитим јединственим „Боговима“ и мноштвеним „боговима“, није тешко видети да је његово разматрање ове теме и даље *їроблемско*. Ово се нарочито добро види на примеру његова „три јединствена Бога“, тј. три монистички конципирана божанства – Бога-Градитеља, Бога-Свемир, и Бога-Вечно Живо Биће³ – од којих сваки инкорпорира у себе снажну монистичку аргументацију која му наизглед даје религијску тежину, али истовремено представља *резулїаї филозофскої арїуменїа* и самосталну логичку последицу претпоставки о метафизичком устројству различитих аспеката стварности. Овај утисак „недовршености“ додатно појачава Платонова опаска о „сликовитом миту“ (εїκδς μїθδς),⁴ која нас упозорава да сва ова „коначна учења“ о божанствима заправо треба да третирамо као апроксимације – један начин да се гледа на стварност из једне филозофске перспективе.

И како се филозофске перспективе и проблеми умножавају, тако се у *Тимају* усложњава и разрађује комплексни однос различитих божанских инстанци, које се међусобно разликују по природи, али и по броју. У датом контексту је потребно овде јасно раскрстити са две популарне представе о *Тимају* које су о овом дијалогу изградили хришћански коментатори, а које су традиционално представљане као управо садржај тог „коначног става“ о Богу. Прва је представа о *Тимају* као *моноїеисїичком сїису*, а друга о Демијургу као *Плаїоновом коначном виђењу їјјма доїа*. Размотрићемо укратко обе ове тезе.

β) *Тимај* није монотеистички спис

Колико год нама такав став био интуитиван и саморазумљив (пре свега због два миленијума хришћанских читавања), *Тимаја* једноставно не можемо угурати у монотеистички калуп – бар не без игнорисања огромног дела текста који се такође непосредно односи на питање о природи Бога, односно богова. Слика о *Тимају* као „монотеистичком спису“ у највећој мери почива на селективном издвајању (из хришћанске перспективе) „прогресивних“ учења о Богу, и занемаривању свега осталог. А као што смо видели,⁵ тог „осталог“ има подоста, не само на плану традиционалног олимпског пантеона и орфичке религије, који су скоро у потпуности задржани, већ и на плану „метаплурализма“ који доминира чак и у разматрању различитих појмова јединственог Бога.

Без икакве сумње, недвосмислено монотеистички аргументи су присутни; каснији интерпретатори нису их криво схватили, нити су погрешили када су их интегрисали у нову, хришћанску теологију. Али све ове монотеистичке претпоставке у *Тимају* су интегрисане у један шири поглед на свет који и даље недвосмислено припада једном конзервативном, образованом Хелену и атинском аристократи. И још једном, није само реч о мноштву богова који се појављују на различитим инстанцама и у различитим доменима стварности, већ управо о

³ Види горе поглавље XXII, стр. 333-334 овог рада.

⁴ Види горе поглавље VI, стр. 76, а поготово напомену 67 на стр. 76 овог рада.

⁵ Види горе поглавље XVII, стр. 243-260.

Платоновом систематском „умножавању Богова“, којих у *Тимају*, уместо једног, по свој прилици има најмање троје. То је детаљ који се једноставно не може заобићи. Платон би без много теоријског напора могао ова три „монотеистичка“ принципа да уједини у једног и јединственог Бога који се манифестује у три различите инстанце унутар три различита домена (што је отприлике приступ на који се касније определио Плотин⁶), али филозоф једноставно осећао никакву потребу да „примењује Окамову оштрицу“ на своју метафизику и онтологију.

Платон у својим позним дијалозима не задржава мноштво традиционалних богова у традиционалним улогама зато што „не може да смисли начин да их изостави“, већ зато што *не жели* да их изостави, нити види потребу за тиме. У питању је религијски (*sic!*) поглед на свет који представља неодвојиви део његовог образовања и културе, што можемо видети на небројеним местима у његовим дијалозима,⁷ али који такође представља нешто чему је, према његовом дубоком уверењу,⁸ потребна законска и државна заштита. Тај поглед на свет наводи Платона да – где год је то могуће – задржава старе богове у улогама које им је доделила традиција, чак и ако је сасвим могуће те улоге пренети на филозофске принципе и природне процесе. И не само то – Платон *деификује* чак и неке метафизичке процесе, иако то не мора нужно да учини, и иако му његово друштво не би замерило када би то учинио.⁹ Његови ставови по овим питањима одишу једним конзервативним духом који зауздава и суспреже револуционарне узлете његове филозофске мисли. Тако и монотеистички Бог – без сумње радикалан и револуционаран појам из перспективе хеленске традиције – код њега остаје спутан и замотан у обланде хеленског, политеистичког погледа на свет.

γ) Демијург није Платоново коначно виђење појма бога (само најразумљивије)

Друга представа о *Тимају* коју смо неосновано усвојили захваљујући хришћанским коментаторима јесте уздизање Демијурга на централно место у позној Платоновој метафизици. Као што овај спис није монотеистички, ни Демијург, односно Бог-Градитељ, не представља некакво Платоново „коначно виђење Бога“. И не само то, него овако схваћени Бог није чак ни *врховно божанство* у *Тимају*, већ искључиво први покретач и законодавац *видљиве стварности*, док Вечно Живо Биће које му служи као узор за стварање остаје све време потпуно одвојено и независно од њега. Ова заблуда се лако види и на нивоу терминологије којом се ово божанство именује. Ми смо се у овом истраживању придржавали праксе да се именом „Демијурга“ именује овај Бог када говоримо о њему у ширем контексту рецепције Платонове филозофије, док смо приликом анализа самог текста увек користили израз „Градитељ“, који верније одражава језичке интуиције хеленског језика, а у коме ὁ δημιουργός није представљао никакав „стручни теолошки термин“, већ најобичнији, свакодневни израз за „занатлију“, „рукотворца“, односно

⁶ Cf. John M. Rist, “The One of Plotinus and the God of Aristotle”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, No. 1 (септембар 1973.), стр. 75-87.

⁷ Види горе поглавља XII-XVII овог рада.

⁸ Види горе поглавља VII-VIII овог рада.

⁹ Види горе поглавље XV, стр. 225-227, као и поглавље XVII, стр. 333-334.

„грађевинара“.¹⁰ Управо у значењској разлици између филозофског појма „Демијурга“ и обичне речи „градитељ“ лежи разлика између каснијих читања *Тимаја* и самог текста дијалога. „Демијург“ је филозофски концепт који је, захваљујући вековима рецепције и интерпретација Платона, постао синониман са монотеистичким, врховним Богом. Платонов „Градитељ“, додуше, *може би њи њако инџерџреџиран*, али на нивоу самог текста избор овог израза пре служи да опише *функцију и делатност* (ἔργον) овог Бога, него његов статус на онтолошкој и теолошкој лествици. У том смислу хришћанска монотеистичка интерпретација овог појма у најмању руку представља учитавање у дијалог претпоставки које у њему не постоје, а у ствари игнорише читав низ пратећих аргумената који очигледно мењају контекст целог појма.

У самом тексту, Демијург не само да није „монотеистичко божанство“ (јер дели свој свемир са другим боговима са којим ступа и интеракцију), него није чак ни „повлашћени Бог“ међу другим боговима (и другим Боговима). Разлог због кога смо ми склони да га интерпретирамо као таквог јесте дуга историја хришћанске реконтекстуализације Платонове филозофије, која сама за себе представља тему која завређује посебно истраживање које би, по свој прилици, било кудикамо обимније од овога.¹¹ Притом овде није чак реч о некаквим конкретним манипулацијама текстом или хришћанском „фалсификовању“ Платонове мисли. Једоставно, хришћанској цивилизацији, којој и сами још увек припадамо, појам Демијурга у *Тимају* био је најинтуитивнији и најразумљивији у поређењу на све остале теолошке и религијске елементе, па му је природно посвећена највећа пажња. А будући да је филозофска аргументација којом је он описан и образложен веома лепо одговарала хришћанским интуицијама о једном и јединственом Богу-Творцу, усвојили су је у потпуности антички црквени оци и уткали у темеље хришћанске теологије, створивши управо овај терминолошко-херменеутички шум који нам отежава прецизну интерпретацију Платонових учења на ову тему.

Као и у случају општег утиска о „монотеизму *Тимаја*“, тако нам и у случају разумевања појма Демијурга помаже подсећање на Платонову методолошку напомену о εἰκὸς μῦθος. Виђење Бога-Градитеља које Платон даје у дијалогу представља апстракцију, слику (εἰκὼν) која је Платону потребна како би интегрисао филозофски појам првог покретача у своју метафизику, и како би два домена стварности повезао мостом који више не подразумева само могућност тумачења, разумевања, и сећања на вечне идеје и парадигме, већ и могућност, тј. управо *моћ* да стварност која представља њихову копију *сџвара, обликује*, и да њом *уџравља*. И мада је језик којим Платон то чини недвосмислено филозофски и дијалектички, он сам нас упозорава да то његово учење о божанском устројству свемира не чини ништа мање једном *миџском аџроксимацијом*, која се може посматрати као деификација пресократског појма ἀρχή, али и као од митолошких

¹⁰ Види горе напомену 46 на стр. 319, као и напомену 63 на стр. 321 овог рада.

¹¹ Cf. Етјен Жилсон, „Грчки оци и филозофија“, *op. cit.*, стр. 12-77 и Александр Г. Дугин, «Христианство и платонизм: выяснение пропорций», *op. cit.*

и миметичарских нетачности очишћена традиционална слика Бога-Творца и Бога-Законодавца – „Зевс 2.0“ (или „Крон 2.0“).¹²

Да ли то значи да је Демијург погрешно схваћен као монотеистички филозофски принцип? Никако. Као што смо видели,¹³ на свим инстанцама, и у свим улогама у којим се код Платона појављује овај Бог, потврђује се принцип његове нужне и незаобилазне *јединствености*. Унутар „метаплуралистичке“, односно „метаполитеистичке“ структуре *Тимаја* Бог-Градитељ можда није „виши по достојанству“, нити „значајнији“ од Бога-Свемира, односно Бога-Вечно Живог Бића, али свако од њих појединачно афирмише револуционарни принцип јединства Бога. И мада се традиционални политеизам експлицитно потврђује „и на објективноу, и на метанивоу“, аргументација којом се образлажу и логички утемељују ова нова божанства подиже *достојанство*, односно *озбиљност* монотеизма као филозофског концепта.

б) И револуција, и конзервација

Како однос ових различитих божанстава функционише „на терену“, имали смо прилике да видимо.¹⁴ На чисто појмовном нивоу, и три филозофска „Бога“, и мноштво традиционалних „богова“ имају исту божанску природу и обављају сличне послове. Док богови религије и епске поезије посредују између савршеног умског и пропадљивог телесног аспекта деификованог, али „овостраног“ и „појавног“ Свемира, Демијург слично посредује између двају првобитних домена „Вечног Бића“ (τὸ ὄν αἰεὶ) и „вечито настајућег“ (τὸ γίνόμενον αἰεὶ), а да истовремено сам логички и онтолошки не припада ни једном, ни другом.¹⁵

У зависности од перспективе из које тумачимо ова места у *Тимају*, она могу изгледати и као револуционарно одбацивање митопоетске и религијске традиције, и као модификовање филозофских и научних открића свог времена у циљу очувања једне конзервативне слике стварности. Оба ова аспекта су присутна у дијалогу, па тако имамо изразити научни редукционизам у тумачењу традиционалних небеских богова, којима се приписује „тело од ватре“, и чија се божанска делатност своди на правилно и равномерно кружење небом;¹⁶ односно имамо читаве аргументативне акробације како би се та иста небеска *шела* (*sic!*) и њихова математички израчунљива кретања очувала у статусу божанстава која припадају домену религије и култа.¹⁷

Ови аргументи, међутим, не могу да се сведу само на Платоново ирационално и религиозно задржавање природних стихија у статусу божанстава. Чак и на „најредукционистичкијим“ местима у *Тимају* задржавамо ону исту етичку

¹² Као што смо видели, Демијурга је управо као „пречишћеног Зевса“ тумачио Прокло, cf. Proc. *In Ti.* 407.21-408.27.

¹³ Види горе поглавље XXII, стр. 318-322 овог рада.

¹⁴ Види горе поглавље XVII, стр. 244-250 овог рада.

¹⁵ У најмању руку, Платон у *Тимају* не нуди одговор на ово питање, осим оних неколико места која недвосмислено указују да Демијург није исто што Вечно Живо Биће.

¹⁶ Већ смо помињали да се ови ставови опасно приближавају Анаксагорином „богохулном“ ставу о „сунцу као ужареном камену“, али и ставовима учених софиста које Платон оштро критикује у *Законима*. Види горе поглавље XVI, стр. 228-231 овог рада.

¹⁷ Види горе поглавље XVII, стр. 254 овог рада.

перспективу на богове коју можемо да видимо у Атињаниновим раним дијалозима. Чињеница да небеска тела имају „најлепше душе“ и „највећу врлину“ није само згодна појмовна вратоломија да би се оправдао математички детерминизам коме је подвргнуто кретање ових богова. Придржавајући се својих савршених путања они играју важну есхатолошку улогу – улогу „видљивих примера савршенства“, односно „покретне слике вечности“, помоћу које се смртницима омогућава да у видљивој, феноменалној стварности непосредно сагледају савршенство, и на основу њега наслуте вечну Истину и Лепоту саму.¹⁸

Оваква слика свемира, колико год деловала радикално и револуционарно, заправо у себи садржи ону исту слику небеских тела коју имамо у Платоновој Аналогiji са Сунцем. Баш као што је тамо Бог Хелије интерпретиран и као извор живота на земљи, и као извор могућности сазнања помоћу чула вида,¹⁹ тако и ови богови у *Тимају* истовремено представљају творце појавног света и смртника у њему, и извор сазнања о вечним и божанственим истинама. Њихово посредовање између вечне и пропадљиве стварности је двосмерно – они претачу вечне узор и парадигме у појавну стварност, али такође омогућају спознају тих парадигми душама смртника. А те улоге нису далеко од улога које се у традиционалној митологији приписују боговима. И не само традиционалној – у *Фегру* нам је Платон описивао како различити богови предводе ројеве људских душа у правилном кружењу небом, при чему је главна сврха тог кружења управо да се душама омогући да на тренутак баце поглед на вечне и непропадљиве суштине.²⁰ Слика из *Тимаја* је скоро идентична, само ослобођена митолошког колорита – спознаја правилног кружења небеских тела омогућава душама смртника да назру вечне суштине које том кретању стоје у корену.

Ова игра револуционарних филозофских појмова о „једном Творцу“, „јединственом и живом Свемиру, и „јединственом и живом праузору“ преплиће се са барокним богатством различитих традиционалних божанских бића, као и свеопштом „одушевљеношћу“ појавног света која подсећа на протофилозофску максиму да је „све пуно богова“.²¹ И док се филозофски појам „јединственог Бога“ плурализује кроз реафирмацију традиционалног политеистичког погледа на Свемир, традиционални богови унутар тог Свемира се међусобно сегрегирају филозофском интервенцијом која делу њих додељује улогу да на очиглед свих опредељују космичке законитости, а другом делу – улогу невидљивих законодаваца и судија који управљају судбинама душа смртника. Уз то, губи се разлика у језику којим се ови различити аспекти теологије разматрају – немамо више јасно издвојене митолошке наративе који својим стилем одударају од остатка текста, док се са сам филозофски дискурс у дијалогу истовремено проглашава за „сликовити мит“.

Ефекат овог преплитања је двојак – дијалектичким и филозофским аргументима придодаје се шароликост (тј. „сликовитост“) Платонових митова, док се митопоетска традиција научно утемељује кроз строжу, филозофску аргументацију.

¹⁸ Види горе поглавље XVII, стр. 250-258 овог рада.

¹⁹ Види горе поглавље XX, стр. 288-294 овог рада.

²⁰ Види горе поглавље XV, стр. 207-211 овог рада.

²¹ Види горе поглавље I, стр. 25.

У оваквој поставци различити богови представљају различита бића са различитим улогама, и различитим местима и тренуцима настанка у развоју свемира, али су и даље појмовно уједињени својом основном функцијом посредовања између ноуменалне и феноменалне стварности. Ово је искорак у односу на дијалоге средњег периода на чисто методолошком плану – док се потреба за очувањем традиционалних богова у оквирима Платонове дуалне онтологије снажно наслућивала у његовим митовима, у позним дијалозима, попут *Закона*, *Државника*, и *Тимаја*, она је експлицитно формулисана као неопходност.

Разлике између умствене и појавне стварности превише су наглашене да би везу између њих могло да успостави ишта друго, осим савршеног живог бића обдареног душом и умом, тј. *боја*. А као што су природе ових аспеката стварности различите на различитим инстанцама, тако им одговарају и различити божански „посредници“ – јединствена једноставност елејски схваћеног „Вечног Бића“ имплицира монотеистичке принципе као божанске посреднике, док мноштеност његових унутрашњих идеја и парадигми одговара мноштеност традиционалних божанстава која, на основу ове унутрашње диференцијације јединственог Бића на аналоган начин изнутра диференцирају Свемир.

ε) Континуирана приврженост орфичкој религији

И док ова „најочигледнија“ и „најатрактивнија“ места теологије и метафизике *Тимаја* на крају изигравају оцене позноантичких и хришћанских коментатора, релативизујући монотеистичког Демијурга и стављајући га у шири „метаполитеистички“ контекст, неке друге аспекте Платонових теолошких и религијских учења можемо са доста основа прогласити за „коначне“. Сасвим у духу Платонове филозофије и његовог начелно негативног односа према филозофским и културним новотаријама, није реч о оним његовим учењима која су „радикална“ и „револуционарна“, већ управо о оним која прожимају цели његов опус као дубинска убеђења и елементи филозофовог темељног погледа на свет – пре свега оним која су везана за орфичку религију и психологију. Као што је у више наврата наглашавао,²² Платона не занима и не фасцинира толико оно што је *ново*, колико га занима и фасцинира оно што је *исѿо* – дубоки и једноставни увиди који не могу бити пољуљани новим сазнањима и сменама културних парадигми.

Ова кључна, дубинска убеђења подразумевају његова учења о бесмртности душе, о правичном суђењу душама након завршетка телесног живота, о космичким циклусима у чијем кретању учествују душе, и – неизоставно – о учествовању *бојова* у свему томе. Она представљају наставак Сократове потраге за извесном спознајом врлине и поузданим начинима да се нови нараштаји грађана у држави у тој врлини васпитају и обуче, и интимно уверење да је неопходан корак у том стремљењу неговање побожности као политичке и грађанске врлине. У питању су елементи његових учења који се, у различитим облицима, могу пронаћи у безмало свим његовим дијалозима, а који у позним делима, попут *Тимаја*, добијају додатно аргументативно укрељење.

²² Cf. *Phdr.* 275b7-c1, види горе поглавље VII, стр. 98 овог рада.

Платон у *Тимају* само укратко рекапитулира своја добро позната есхатолошка учења,²³ али истовремено гради један појмовни оквир унутар кога се непосредна веза богова и врлине подиже на највиши ниво. Богови сада нису више само судије и законодавци људског рода, они су физичко отелотворење закономерности, уређености, и привлачности *целої Свeмира*. Правичност, доброта, и лепота нису више само особине чијим неговањем смртне душе гарантују себи позитиван исход у наредном постхумном циклусу, оне су сада *иманенћна својсћва ѝрприоде* као такве. Наше „учествовање у врлини“ на тај начин није просто процес интелектуалне спознаје и душевне самодисциплине, већ истовремено подразумева механичку интегрисаност у божанску хармонију космоса (који је и сам живо биће обдарено умом и неограниченом добротом) у духу питагорејске филозофије.²⁴ Истовремено, богови (и „Богови“) који учествују у изградњи и одржавању оваквог поретка ствари у свeмиру истовремено гарантују да је слобода избора своје судбине, па самим тим и слобода на одабир зла, нешто што гарантује хармонију, лепоту, и правичност целине у најбољем духу Лајбнцове *Теогикеје*.²⁵

ζ) Врли нови Бог(ови)

Са друге стране, мада се *Тимај* може читати као „најгрчкији“ и „најполитеистичкији“ Платонов дијалог, не треба никако занемарити чињеницу да он истовремено представља коначни плод једне филозофске револуције, коју је Платон на Сократовом трагу започео још у раним дијалозима. Ова револуција подразумева пре свега *ећизацију релићије* и *морализацију боћова*, који се истржу из произвољности и аморализма који провејава кроз традиционалну поезију, и који Платон континуирано и категорично критикује током целог свог филозофског рада. Ово етичко утемељење религије и појма бога, праћено другим елементима Платонове онтотеологије, представља значајан корак у развоју хеленске религије, који се на једној страни завршава за хришћанским богословљем, а са друге стране са редукијом богова и њихове делатности на обичне природне појаве.

Кроз све то, у Платоновом опусу можемо да пратимо кристализацију филозофске парадигме једног и јединственог Бога, која, додуше, нема ону врсту теолошког ексклузивитета какав бисмо могли очекивати из наше христијанизоване перспективе, али која без обзира на то представља осетан искорак у односу на хеленску религијску традицију. Кључна особина тог и таквог Бога јесте његово неприкосновено достојанство и апсолутна врлина на свим инстанцама и у свим манифестацијама, што представља нови, „златни стандард“ за будуће, филозофски потковане религије. Врлина и доброта овог Бога није нешто што се може релативизовати или контекстуализовати, и то представља значајну промену у односу на традицију која је озлоглашено флуидно интерпретирала врлину и доброту олимписких богова.

Ови нови елементи „филозофске теологије“ нису само опскурни куриозитет, већ се несумњиво постављају на централна места у Платоновој метафизици. Носиоци ове

²³ Види горе поглавље X, стр. 138-139 овог рада.

²⁴ Види горе поглавље XVII, стр. 250-255 овог рада.

²⁵ Види горе поглавље XXIII, стр. 340-345 овог рада.

нове теологије по свему одговарају каснијим монотеистичким концептима Бога, осим по чињеници да свој универзум деле са старим, политеистичким боговима. И мада у унутрашњој динамици развоја свемира и на основу положаја на онтолошкој лествици ова филозофска божанства очигледно добијају примат у односу на традицију, Платонов однос традиционалној политеистичкој религији остаје отворено конзервативан, потчињавајући ове нове „Богове“ једној „метаплуралистичкој“, односно „метаполитеистичкој“ парадигми.²⁶ Ова теологија у *Тимају*, као што смо рекли, не представља никаква „коначна“ решења на теолошка питања у Платоновој филозофији, али свакако представља „последњу етапу“ у континуираном развоју Платонове религијске мисли.

XXIX. Закључно о улози Бога и богова у Платоновој метафизици

α) Мноштвени богови и јединствени Бог постоје паралелно и међусобно се не искључују

Наше истраживање се приближило крају, и након што смо прошли кроз сва релевантна места у Платоновом опусу која тематизују питања религије, богова, Бога, и њиховог односа, преостало је да се осврнемо на неколико општих закључака и коначних напомена. Реч је о тезама које су мање-више провејавале кроз сва појединачна места која смо анализирали, и на које смо се у току истраживања у више наврата освртали. Пре свега, треба нагласити најосновнију, и најмање контроверзну ствар: у Платоновим делима *ἰοσῖοје* и политеистички богови, и монотеистички Бог. Прецизније, постоје различита филозофска разматрања појма бога, од којих нека спадају у наслеђе традиционалне, политеистичке религије, док друга представљају резултате револуционарног, филозофског, монистичког, односно монотеистичког погледа на свет. Ова различита учења о богу понегде се налазе у различитим дијалозима и на различитим местима, али се у неким кључним познијим дијалозима – какви су *Државник*, *Закони*, и *Тимај* – налазе дословно једна поред других.

Како се Платонова мисао о овим темама развијала, тако су монотеистичка учења у њој играла све значајнију улогу, и заузимала све значајније место, док се на крају нису нашла у самој сржи његове метафизике и онтологије. Међутим, ово повећање значаја појма јединственог Бога није, како би се могло очекивати, спроведено науштрб традиционалне религије. Док у развоју Платонове филозофије значај појма Бога расте, положај и значај традиционалних, политеистичких богова се скоро уопште не мења. У питању је још једна парадигма коју смо наследили из касније хришћанске филозофије, а која је хришћанског јединственог Бога нужно видела као појам који категорички искључује постојање политеистичких, тј. *ἰαῖανских* богова. Платонов јединствени Бог, међутим, без обзира на контекст и инстанцу на којој се појављује, не настаје никаквом „еволуцијом традиционалних богова“, нити директно преузима функције и улоге које су се њима традиционално приписивале.

²⁶ Види горе поглавље XXIII, стр. 345-347.

Свакако, митопоетски прикази традиционалних богова код Платона се подвргавају оштрој, и на моменте чак огорченој критици, и његов однос према овим божанствима и хеленској митолошкој традицији пролази кроз динамичан појмовни развој. Али тај развој има свој „плафон“, он се завршава у тачки до које је Платон био спреман да иде као конзервативни атински аристократа. Након те тачке даљег развоја нема, и ми у позним Платоновим дијалозима традиционалне богове налазимо мање више у онаквим приказима, и онаквим улогама, какве им је филозоф наменио у својим раскошним митовима средњег периода. Све већи простор који у његовим делима заузима јединствени, монотеистички Бог, није захваћен од старих богова, већ је у питању *нови ѿпростор* који су отворила његова чисто филозофска промишљања. Јединствени и савршени Бог не проистиче из религије, иако се са њом на више места укршта и додирује, већ из *филозофије*.

Ово се јасно види у дијалозима *Закони*, *Државник*, и *Тимај*. У њима се категорички бране традиционални елементи религије и култа, који подразумевају и представе о боговима наслеђене из епске поезије и митологије, док се нова, монотеистичка аргументација уводи како би се одговарало на конкретна филозофска питања – о природи душе, природи морала, почецима и устројству свемира. Продубљено поимање космоса надопуњује се новим теолошким парадигмама које проистичу из исте врсте строгог филозофског закључивања на којој се темеље и нова сазнања о природи и свемиру. Притом се старе парадигме не дирају и не мењају где год је то могуће. А тамо где је немогуће, као у случају нових космолошких и астрономских сазнања о природи небеских тела, традиционалне парадигме се минимално модификују, како не би биле у сукобу са научним открићима, али ни са темељним религијским убеђењима Хелена.

Платон отворено и категорично одбацује могућност да нова, филозофска парадигма у поимању богова искључује стару – религијску и митопоетску. Он се отворено супротставља редукционизму, релативизму, аморализму, и атеизму софистичке традиције његовог времена. И мада он наставља да доследно и континуирано критикује поетске традиције епског и трагичког песништва, његова критика остаје фокусирана на *форму* приказивања, а не на религијски садржај који се у тој поезији налази. Он ни у једном тренутку не одбацује традиционалне богове, већ искључиво *начин на који се они приказују*.

Другим речима, Платон нема проблем са традиционалним и мноштвеним боговима, већ са песницима, свештеницима, и пророцима који их на неправилан и штетан начин тумаче и представљају.¹ И када он уводи у игру јединственог Бога, он није ту да одбаци или „поништи“ богове песника, већ да „попуни рупе“ које је отворила *филозофска* критика религије. И док ови различити појмови бога испрва делују унутар различитих духовних домена, и изражавају се кроз различите начине говора – богови кроз митологију, а Бог кроз дијалектику – ова јасна дистинкција се постепено релативизује, а у позним делима чак и потпуно нестаје. Обједињавање политеизма и монотеизма у јединствени филозофски дискурс практично укида

¹ Види горе поглавље VI, стр. 85-88 овог рада.

дистинкцију између $\mu\theta\omicron\varsigma$ и $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, претварајући два фундаментално различита начина говора о трансцендентном у аспекте једне јединствене онтотеологије.

β) Монотеизам примаран по достојанству, политеизам примаран у појму
Када смо једном установили да и монотеизам, и политеизам код Платона *ἰοσιῶје*, поставља се питање у каквом су међусобном односу. На први поглед, нови, филозофски Бог представља етички, логички, и дијалектички „пречишћене“ старе богове. У односу на њих, он је „бољи“, „савршенији“, „идеалнији“. Наши идеолошки и религијски рефлекси, засновани на миленијумима хришћанске и монотеистичке традиције, наводе нас да само постојање таквог једног Бога доживљавамо као „оспоравање традиционалне религије“. Јер ако један бог није *Бої*, онда – тако нам се чини – заправо и не можемо ни рећи за њега да је *икакав* бог.

Платон, међутим, не само да не очигледно не заступа овакав став, него чак чини озбиљне мисаоне напоре да одбрани достојанство традиционалних богова као *ἰравих* богова, и да помири ове различите домene религије. Он експлицитно критикује филозофска учења која одбацују старе богове као „митове и бајке“, трудећи се да његови аргументу буду у највећој могућој мери филозофски, тј. логички и дијалектички утемељени. Његови континуирани иступи против миметичког песништва иду руку под руку са његовом властитом митологијом, која, условно говорећи, традиционалним језиком потврђује нова филозофска учења (односно филозофским језиком реafirмише традиционална учења), дајући им на тај начин додатну тежину. Притом су основне интенције његове аргументације увек *еџичке*: када критикује епско песништво, критикује га због аморализма богова, када гради аргументе о новим, монистичким и монотеистичким божанствима, чини то у оквиру оспоравања софистичког етичког релативизма.

На крају се традиционална религија у овом процесу показује веома жилавом и упорном: упркос недвосмисленој аргументативној „надмоћности“ новог идеала Бога у односу на појединачне богове из традиције, Платон током развоја своје теологије чак не успева ни да раскрсти са традицијом песништва коју најдиректније, континуирано напада – она остаје заштићена на законском нивоу у *Законима*, и потврђена као ваљан и релевантан извор сазнања о боговима у *Тимају*. Ова „упорност“ традиционалних религијских парадигми поткопава утисак „вишег достојанства“ новог филозофског Бога, баш као што изражајност и упечатљивост Платонових филозофских митова на методолошком нивоу засењује његове „прозаичне“, дијалектичке аргументе. И мада различити филозофски појмови Бога на различитим местима у Атињаниновом опусу остају најближи Платоновом личном идеалу, монотеистичка визија остаје у сенци политеизма као „метaparадигме“ – начелног плурализма који је појмовно ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) „старији“ од теолошког монизма, који је, опет, „старији по бићу“ ($\delta\upsilon\tau\alpha$).

И ако смо у *Држави* након оштрих напада на рачун песничких сведочанстава о боговима и наглашене монистичке парадигме Идеје Добра имали снажан утисак да у Платоновој филозофији политеистичка религија у најмању руку одлази у други план, на нивоу његовог целог филозофског опуса можемо да видимо да

политеистичка парадигма остаје жилава, упорна и снажна, као и да представља много више од „Платонове сентименталности према традицији“. Имали смо прилике да видимо аргументе у прилог тезе да се у Платоновом религијском конзервативизму могу тражити извори његовог *џлурализма* идеја у ноетском домену стварности. А ако ова теза није тачна, онда је свакако тачно да су плурализам идеја и политеизам богова у корелацији; баш као што су, на другој страни, у корелацији монизам Бића и монотеизам Бога. У оваквој комплексној (и како се Платонова мисао развија, све комплекснијој) интеракцији између теологије и онтологије добијамо слику у којој монотеистички Бог надмашује политеистичке богове на плану достојанства, одговарајући у најснажнијем смислу Платоновом појму бога; док истовремено политеистички богови односе победу над монотеистичким Богом својом *неискорењивошћу*.

Платонов универзум, упркос свему, на крају остаје универзум политеизма, и „краљевски статус“ Бога то не може да измени. Ако је наш први утисак био да „богови“ немају права да се сматрају за богове јер нису „Бог“, коначни утисак остаје да „Бог“ који није у стању да у појму искорени и поништи „богове“ на крају баладе и није ништа друго него – *један од бојова*. Политеизам тако „побеђује“ монотеизам „на домаћем терену“: када Платон у *Тимају* дефинише монотеистичког Бога најјачом аргументацијом која му је расположива у његовом филозофском, термилошком, и појмовном арсеналу, тај Бог на крају испада – *уџросџручен*, и непосредно увезан са свемиром у коме опстају и важне улоге играју богови из традиционалног пантеона.

у) Разлози за задржавање старих богова су религијске природе

Питање које смо у више наврата били у прилици да поставимо било је – *заџшо?* Због чека Платон задржава старе богове, дајући им чак важне и запажене улоге у својој метафизици, онтологији, и космологији? Најједноставнији одговор (мада никако не и једини) био би да то чини – *из релиџијских разлоја*. Када се чита минуциозна и до танчина разрађена Платонова аргументација на местима где се бави овим питањима, не да нема сумње да би Платон *мојао* да елиминише традиционалне богове из своје метафизике и онтологије, него нема сумње ни да он сам *увиђа* да би то могао да уради. Ствар је у томе што он тако нешто *једносџавно неће* да уради, зато што традиционални богови и класична хеленска религија представљају неодвојиви део његовог погледа на свет.

Ово смо лепо могли видети када смо се бавили мноштвом места на којима у Платоновим дијалозима наилазимо на ситне детаље у којим се Сократ и други филозофски високо образовани Атињани приказују како учествују у традиционалним религијским ритуалима,² као и у Платоновој категоричној одбрани традиционалног законодавства које безбожништво и богохуљење третира као кривична дела највишег реда, која заслужују најоштрије казне и законске санкције. А колико је Платон, заправо, *релиџиозан*, најбоље смо могли да видимо на бројним местима на којим излаже орфичка учења о сеоби душе која су, по свој прилици, представљала његова најдубља религијска уверења, потекла из

² Види горе поглавље XIV, стр. 192-193 овог рада.

дионизијских мистерија које су биле део атинске религијске традиције, а које су у Платоново време додатно филозофски поткрепљена популарним учењима млађих питагорејаца.³

Као што је наша цивилизација усвојила начелни позитивистичко-прогресивистички однос према вероисповести који подразумева да је монотеистичка религија „интелектуално превазишла“ политеистичку као „паганску“, исто тако смо на методолошком нивоу интериоризовали принцип Окамове оштрице, који нас обавезује да – ако неки ентитет *можемо* да елиминишемо из своје онтологије, онда то и *треба* да учинимо. Међутим, погледи на свет једноставно никада нису тако уредни и систематични, колико би то принцип Окамове оштрице хтео да претпоставимо. И Платонова комплексна и слојевита теологија представља упечатљив пример у коликој мери је то истина. Њему не пада на памет да одбаци божанску природу небеских тела, или традицију која говори о Зевсу, Крону, Прометеју, Суђајама, или Адрастији, само зато што би то *могао* да учини. Његов однос према овим појмовима и митолошким ликовима се не разликује од савремених хришћанских мислилаца, којима не пада на памет да од стране Бога из свог свемира „само зато што то допушта Окамова оштрица“.

б) Монотеизам као теолошки монархизам

Однос монотеизма и политеизма код Платона остаје стога однос *амбиваленције*, а однос његових „Богова“ са његовим „боговима“ – однос *кохабиџације*. У том смислу, мада филозофски аргументи на којима се утемељује појам Бога представљају *par excellence* монотеистичку аргументацију – од речи до речи идентичну са оном на коју ће се касније позивати хришћански и исламски теолози – контекст нам не дозвољава да говоримо о Платоновој теологији као монотеистичкој, па чак ни монистичкој. Ту уопште није ствар у статусу „Бога“, него управо у статусу „богова“, који код Платона не могу бити „ражаловани“ до нивоа нижих демонских бића, на начин на који то монотеистичке религије чине са анђелима, светитељима, или демонима. Платоново инсистирање на очувању политеистичког домена у његовој теологији и космологији аутоматски извлачи тло под ногама његовог монотеизма, и похрањује његово учење о божанском у један наглашено традиционалан контекст.

У том контексту, као што смо већ приметили,⁴ најдаље што можемо да „добацимо“ у смеру монотеизма или монизма, јесте један *теолошки монархизам*. Јединственост и изванредност „Бога-са-великим-Б“ у Платоновој филозофији је таква да не искључује постојање других богова, али истовремено подразумева првенство, старешинство, и нарочито достојанство, какво се традиционално приписује краљевима и владарима. Још једном, у питању није концепт који је стран хеленској религијској традицији, у којој Крон и Зевс, а касније и Дионис, представљају „краљеве богова“, „врховне богове“, односно „богове богова“, који су по достојанству и старешинству „скоро, па Бог“.⁵ И ако је то случај у класичним епским

³ Види горе поглавље XI, стр. 143-144 овог рада.

⁴ Види горе поглавље XXIII, стр. 335-336 овог рада.

⁵ Сетимо се како је Ксенофан у DK 21B23 заправо тврдио како је „један Бог међу *бојовима* и људима највећи“ (εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος), и како је та тврдња касније код Симпликија

спевовима Хомера и Хесиода, онда је то вишеструко случај са Платоновим митовима и алегоријским причама, које, како смо видели,⁶ на различитим нивоима репродукују, ревидирају, и реформишу ова класична места из митопоетске традиције.

Платонова филозофске религија са наглашеним улогама космолошких и филозофских божанстава може се стога тумачити као један мали „пуч унутар пантеона“, где је митолошки раскошнија фигура Зевса замењена сведенијом и логички кохерентнијом фигуром Демиијурга, фигуре Урана и Геје – фигуром Свемира, а фигура Адрастије или Нужности – фигуром свепрожимајућих Идеје Добра, или Вечно Живог Бића. Наравно, на другим местима се може аргументовати да никаквог „пуча“ нема, и да су ове традиционалне и филозофске фигуре, заправо, једне и исте, само преломљене кроз призму двају различитих језика, или различитих „сликовитих митова“.

Било како било, структура теологије *Тимаја* личи на један сталешко-монархијски политеистички пантеон; али такође личи и на савремене монотеистичке религије, када се у њих уплете њихова властита митологија (поменути анђели, демони, култови мртвих и сл.). *Тимај* на тај начин стоји као посредник између једног традиционалног, хеленског погледа на свет, и једне радикално нове теолошке метафизике која ће бити карактеристична за каснију хришћанску филозофију, а која је овај дијалог безмало уврштавала у властиту патристичку традицију. А ако имамо у виду дубинску структуралну везу између Платонових религијских учења и његове етике, а затим и његове политичке теорије, не треба да нас изненађују снажне паралеле између узорног устројства државе и устројства свемира које му служи за узор. У тој паралели нема случајности, и Платон је на више места потпуно експлицитно формулише.

ε) „Сликовити мит“ као методолошко обједињење $\mu\theta\omicron\varsigma$ и $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$

Читајући ово истраживање, могао би се стећи утисак да смо овде давали превише значаја Платоновом појму „сликовитог мита“, будући да се он појављује на самој једном месту у само једном дијалогу, док је у овом раду често цитиран као својеврсни „џокер“ којим се повезују иначе доста различити домени традиционалне митопоетске и нове филозофске теологије.⁷ Али ово место *јесће* важно. У питању, додуше, јесте узгредна опаска, али опаска која је врло јасно формулисана, која је позиционирана на важном месту, и што је најважније – која *мноіо шoіа објашњава*.

Преко овог појма Платон на дијалектичком нивоу методолошки уједињује своја два начина говора о боговима и отвара простор за онтолошко обједињавање иначе различитих домена стварности, и њима инхерентних божанстава. Захваљујући томе, брише се разлика између Платонових митолошких наратива – по правилу посвећених боговима из традиционалног пантеона – и његових дијалектичких

преформулисана у „пречишћени монотеизам“, где величина и снага Бога искључује могућност других божанских бића. Види напомену 30 на стр. 30-31 овог рада.“

⁶ Види горе поглавља XIII-XV овог рада.

⁷ Види горе поглавље XVII, стр. 258-259 овог рада.

аргумената о филозофском Богу. И није реч о томе да се „наука проглашава за мит, а мит за науку“, већ само о томе да се бреше насилно повучена граница између ових двају начина саопштавања истине.

Није ствар у томе да ми Платону „треба да верујемо на реч“ на основу тих пар реченица у *Тимају*. Брисање граница између $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ и $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ не само да је јасно уочљиво у језику и аргументативној структури *Тимаја*, већ га можемо приметити и на другим местима у позним дијалозима којима смо се бавили – пре свега у *Законима* и *Државнику*. Појам $\epsilon\acute{\iota}\kappa\omicron\varsigma$ $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ не представља једно изоловано место, већ мотив који прожима целу позну Платонову теологију, али и више од тога. Он баца светло и на питање зашто Платон уопште користи митове уместо филозофских аргумената на централним местима у неким од својих најзначајнијих списа.

Уосталом, сетимо се његове опаске из *Федра* о старијим нараштајима, којима је „у њиховој добродушности било довољно да слушају шта им каже дрво или камен, ако само истину говоре“ ($\acute{\alpha}\pi\epsilon\chi\rho\eta$ $\delta\rho\upsilon\delta\omicron\varsigma$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\pi\acute{\epsilon}\tau\rho\alpha\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota\nu$ $\u03c5\pi'$ $\epsilon\upsilon\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$, $\epsilon\acute{\iota}$ $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\eta$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\omicron\iota\epsilon\nu$).⁸ И ако ово изједначавање мита и науке не делује толико интуитивно у сваком домену филозофског истраживања, барем нема сумње ова парадигма савршено функционише у домену теологије, која се, као наука о Богу, и иначе не може много удаљити од митских наратива који стоје у срцу сваке религије.

XXX. Повратак XIII писму – Платонов искорак ка монотеизму

α) Монотеизам као „озбиљна теологија“

Како нам сада, на самом крају овог истраживања, звучи необични Платонов пасаж из XIII писма? Подсетимо га се још једном:

περὶ δὲ δὴ τοῦ συμβόλου τοῦ περὶ τὰς ἐπιστολάς, ὅσας τε ἂν ἐπιστέλλω σπουδῆ καὶ ὅσας ἂν μή, οἴμαι μὲν σε μεμνησθαι, ὅμως δ' ἐννόει καὶ πάνυ πρόσεχε τὸν νοῦν: πολλοὶ γὰρ οἱ κελεύοντες γράφειν, οὓς οὐ ῥᾶδιον φανερώς διωθεῖσθαι. τῆς μὲν γὰρ σπουδαίας ἐπιστολῆς θεὸς ἄρχει, θεοὶ δὲ τῆς ἥττων.

У вези знака $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ која су од мојих $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ озбиљна, а која не, $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ ављам да $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ иш, али свеједно знај и увек имај на уму: многи ме зову да $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ ишем, и није ми увек лако ошворено одбити. Озбиљна су, наиме, она $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ на чијем $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ „Боџ“, мање озбиљна [она $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ $\mu\acute{\iota}\theta\omicron\varsigma$ је] „доџови“.¹

Ми смо већ разјаснили да дистинкција „Бог/богови“ ($\theta\epsilon\acute{o}\varsigma/\theta\epsilon\omicron\acute{\iota}$) на овом месту представља само „знак“, „шифру“, односно „рабош“ ($\sigma\acute{\upsilon}\mu\beta\omicron\lambda\omicron\nu$) који служи да се читаоцу потврди идентитет пошиљаоца, као и да се у Платоновим писмима може наћи више оваквих „знакова распознавања“.² Оно што, међутим, није било јасно јесте како треба да схватимо разлику између писама која су „озбиљна“ ($\sigma\pi\omicron\upsilon\delta\alpha\acute{\iota}\alpha$), а која су „мање озбиљна“ ($\eta\acute{\tau}\tau\omicron\nu$). Поготово нас је занимало да ли су *сама учења* о

⁸ *Phdr.* 275b6-c2. Види горе поглавље VII, стр. 98 овог рада.

¹ *Ep. XIII* 363b. Види горе поглавље XIX, стр. 276-286 овог рада.

² Види горе поглавље XIX, стр. 277 овог рада.

мноштвеним боговима „мање озбиљна“ (тј. „строга“, „вредна“, односно „значајна“³) од учења у којим се појављује јединствени Бог, или је реч само о случајно одабраној корелацији.

Ако на страну ставимо питање о аутентичности Платонових писама,⁴ па чак и питање о самим Платоновим намерама на овом конкретном месту, ова једноставна формула из XIII писма веома прецизно захвата Платонов однос према монотеизму. Наиме, једино истинско преимућство које Платонов монотеистички концепти имају у односу на традиционалне политеистичке јесте управо преимућство „озбиљности“. Ова „озбиљност“ подразумева, пре свега, логичку кохерентност и рационалну, аргументативну утемељеност којом се прозни, дијалектички начин разматрања филозофских проблема истиче у односу на упечатљиву сликовитост мита. Као што смо видели, сам Платон уважава митолошки начин излагања, баш као што уважава и традиционалне богове, али упркос томе остаје чињеница да је он пре свега *филозоф*, а так након тога митолог и књижевник, па у складу са тим и прозна, логички конзистентна, и дијалектички утемељена аргументација нужно носи „већу тежину“ од аргументације која се позива на митологију и песничке слике, ма колико ова друга садржински била истинита.

Другим речима, дистинкција „озбиљности“ и „неозбиљности“, онако како је тумачимо из перспективе једне исцрпне и опсежне напоредне анализе различитих религијских и теолошких места широм Платоновог књижевног опуса, не подразумева никакву „већу реалност“, нити „појмовно преимућство“ монотеизма у односу на политеизам, али подразумева да су монотеистичка разматрања *ближа духу* Платонове *филозофске* аргументације, ако и нису нужно израз његовог интимног, религиозног погледа на свет. „Бог“ у његовим делима остаје „јаче аргументативно утемељен“ од „богова“, иако и „богови“, и „Бог“ имају своја специфична места у његовој метафизици и онтологији, и иако политеизам остаје његова аксиолошка метапарадигма унутар које се, на крају крајева, све инстанце „Бога“ на крају ипак показују као „један од богова“. О појму бога је, додуше, на нивоу филозофске аргументације *озбиљније размишља̃и* у једнини, али Платонов богови, баш као и Платонове идеје, на нивоу целине његове филозофије, баш као и у свим појединачним дијалозима који се овом темом баве, остају увек и недвосмислено – *мнош̃ивени*.

β) О историји рецепције Платонове теологије

То што Платон, међутим, није био заинтересован и вољан да прави револуцију у хеленској религији, не значи да његова нова, „озбиљна“ учења о Богу нису била препозната као револуционарна, и да као таква нису одиграла значајну улогу у заснивању једне нове, *хришћанске* теологије. Овај процес је, додуше, текао споро и постепено, са неколико важних међустадијума. Непосредно након Платонове смрти, његова Академија није била позната као место које је ширило нове погледе на религију (ни близу налик у више наврата помињаним млађим питагорејцима), али је свакако неговала традицију филозофске аргументације наспрам митологије

³ Види горе поглавље XIX, стр. 281-284 овог рада.

⁴ Види горе поглавље XIX, стр. 277-278 овог рада.

и епске поезије.⁵ Прве векове њеног рада обележио је потпуни нестанак класичне хеленске цивилизације, која је насилно интегрисана у, прво македонско, а затим римско „сурогат хеленство“, тј. *хеленизам*.⁶ У овом периоду долази до разбијања интимне везе између институција полиса и „богова у које верује држава“. Пантеон се полако своди на своју панхеленску, а након тога на своју заједничку грчко-римску варијанту, и полако губи свој локални колорит. Истовремено, поимање богова у хеленистичкој цивилизацији у великој мери инкорпорира у себе нова филозофска учења, укључујући и Платонова.⁷

Крупан корак напред, међутим, видимо са поновним промишљањем Платонове теологије код неоплатониста – у Платиновим *Енеадама* различити Платонов појмови „једног Бога“ претачу се и дестилују у нови, филозофски појам *Једної*, а цели универзум – у његове поступне еманације.⁸ Ово су управо они радикални аргументи који су Платону били потпуно доступни, и које је он по свој прилици и сам увиђао, али које једноставно није хтео да узме у обзир зато што је био један добро васпитан атински грађанин и конзервативни хеленски аристократа. „Пагански култови“ које је његова нова филозофска религија на појмовном нивоу одбацивала у Платоново време су *још били живи*, док су у Платиново време већ представљали само „сенку сенке“, и декадентни остатак некадашње хеленске религиозности, разводњен у *melting pot* римско-медитеранске, хеленистичке културе. Платинова филозофија, баш и као неопитагорејски култови почетком нове ере сведоче о декаденцији античке грчко-римске религије, на чијим рушевинама управо и ниче нова, радикална и монотеистичка хришћанска теологија, које оберучке прихвата Платонова учења о једном Богу, и космологију која иде уз њега.⁹

Хришћански црквени оци у овом периоду третирају *Тимаја* као безмало филозофски и космолошки приручник, чистећи његову теологију, прво од елемената олимписке и аполонијске „паганске“ религије, а затим и од циркуларног орфичког панпсихизма у лику Оригенове јереси.¹⁰ А након што црквени оци једном усвоје и инкорпорирају у своју теологију Платоновог Бога, сведеног и фокусираног на функцију космичког Демидурга, у своју теологију, он постаје *fundamentum inconcussum* нове, хришћанске филозофије, део темељног богословског наслеђа који се више не доводи у питање.¹¹ У западној традицији, ова учења се током Средњег века постепено модификују схоластичким аристотелијанством, и у

⁵ Cf. Lewis Trelawny-Cassidy, "Plato: The Academy", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на IEP.utm.edu, приступљено у августу 2021. год., одељак 4. "The Academy after Plato".

⁶ Cf. Peter Green, "Alexander's Funeral Games", *Alexander to Actium – The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, University of California Press, Berkeley, 1990., стр. 1-65.

⁷ Cf. Peter Green, „Ruler Cults, Traditional Religion, and the Ambivalence of Tyche”, *op. cit.*, стр. 396-413.

⁸ John M. Rist, "The One of Plotinus and the God of Aristotle", *op. cit.*, стр. 75-87.

⁹ Cf. Alan Cameron, "Introduction", *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford, 2010. и Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire: (A.D. 100-400)*, Yale University Press, New Haven, 1986.

¹⁰ Cf. Ilaria L. E. Ramelli, "Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism", *op. cit.*, стр. 217-263

¹¹ Henry J. Blumenthal, „Ancient and medieval Christian Platonism“, *op. cit.*

великој мери губе из вида, уступајући место концептима Бога који су у односу на *Тимаја* и патристику у великој мери „обријани Окамовом оштрицом“.¹²

У тренутку када ренесансна Европа поново открије Платонов целокупни опус након пада Цариграда, Атињанинов појам Бога већ представља незанимљиву тему која се посматра као нешто што припада неактуелној схоластичкој филозофији. Пажња се још једном фокусира на појмове идеја и форми, као и на етичка и политичка разматрања у до тада у великој мери заборављеним раним и средњим дијалозима.¹³ Притом се митолошко наслеђе у тим дијалозима доживљава и тумач као „украш“ и „печат хеленистичке естетике“, а у духу тада модерне свеопште хуманистичке фасцинације Антиком. У тој рецепцији, Платоновим митовима се придаје једнака тежина као и Езоповом баснама – они се доживљавају као „метафоре и алегорије“ без икаквог непосредног упоришта у метафизици и космологији. Као што код Езопа „животиње могу да говоре“, тако се и код Платона појављују „пагански богови“, у којима се не види ништа више од књижевног украса и симбола.¹⁴

Појачано интересовање за политеистичке и религијске садржаје у Платоновој филозофији, и њихову међусобну интеракцију, стиже тек са романтизмом, и са новом традицијом филозофске херменеутике која утире пут за велике модерне продоре у разумевању античког хеленског наслеђа.¹⁵ Један од кључних аспеката тог новог, условно говорећи, „критичког хуманизма“, јесте и педантно истраживање сачуване текстуалне баштине и разликовање синхронијских и дијахронијских коментара Платонове филозофије. Ова школа класичних наука почев од XIX века мукотрпним радом издваја оригиналне изворе из класичне епохе хеленске антике од сведочанстава коментатора који су писали вековима након њих, укључујући и хришћанске мислиоце који су Платону приступали из контекста фундаментално различитог погледа на свет и Бога. Паралелно са тим, рационалистичка и позитивистичка традиција у филозофији Окамовом оштрицом из својих филозофских разматрања одстрањује и сам појам Бога, па се у коментарима Платонових дијалога Бог – са или без великог „Б“ – гура у домен митологије и књижевности, заједно са својим политеистичким рођацима, који су тамо завршили још приликом првог, хришћанског „чишћења“ Платонове филозофије.¹⁶

¹² Cf. Paul Vincent Spade, “The Twelfth Century and the Rise of Universities”, енциклопедијска ставка “Medieval Philosophy” у *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 15. марта 2016. год.

¹³ Cf. Jonathan Harris, “Plato, Byzantium and the Italian Renaissance”, *op. cit.*, стр. 11-16.

¹⁴ Cf. Cătălin Partenie, “Renaissance illustrations of Plato’s myths”, у “Plato’s Myths”, *op. cit.*

¹⁵ Cf. Raymond Guess, “Plato, Romanticism, and Thereafter”, *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, Third Series, Vol. 11, No. 3 (зима 2004.), стр. 151-168

¹⁶ Платон се тако у чувеној марксистичкој *Историји филозофије* Георгија Александрова у првој реченици представља „најљућим непријатељем материјалистичког схватања света“ и „идеологом аристократске реакције“, чије је учење представљено – у складу са једним Лењиновим цитатом – као „архидесмислена мистика“ и „глупост“. Притом се Платонова теологија, наравно, своди искључиво на учење о Демијургу и космичком Уму. Cf. Г. Ф. Александров, Б. Е. Биховски, М. Б. Митин, П. Ф. Јудин, *Историја филозофије*, Том I – „Филозофија античког и феудалног друштва“, Култура, Београд, 1948., стр. 157-183, поготово 165.

γ) Уозбиљавање митолошке традиције

Платонова теологија, онаква каквом смо је упознали у овом истраживању – амбивалентна, комплексна, и бескрајно слојевита – била је важан корак у процесу који нас је довео од архајске парадигме по којој је „све пуно богова“ (πάντα πλήρη θεῶν) до савременог погледа на свет у коме за Бога (а камоли за богове) више нема места *нигде*. Платонове теолошке парадигме и аргументи дан-данас представљају значајне елементе, како модерне хришћанске теологије, тако и модерног научног редукционизма. А расцеп који данас постоји између ове две радикално различите метафизике зачет је још пре Платоновог времена као сукоб μῦθος и λόγος, односно као Платонов „древни раскол филозофије и поезије“ (παλαιὰ μὲν τις διαφορά φιλοσοφίᾳ τε καὶ ποιητικῇ).¹⁷ Платон је овог проблема био више него свестан, и његова филозофија у великој мери представља систематичан напор да се овај значајан сукоб са далекосежним политичким и цивилизацијским последицама премости и санира.

Један од начина на које је Атињанин покушавао да „поново састави свемир“ који се у његово време „распадао“, био је да о боговима и религији проговори на начин који је примеренији духовној клими његовог времена. Другим речима, сматрао је да је боговима потребно говорити „озбиљније“ и у логичком(а поготово у етичком) смислу „одговорније“. Његов монотеизам, такав какав је, стога у великој мери представља управо плод једног „уозбиљавања“ митолошке традиције и својеврсни (револуционарни) филозофски редукционизам. Истовремено, он је савршено свестан да без традиционалне митолошке основе, која кореспондира са фундаменталним етичким вредностима целе његове цивилизације, свака филозофска теологија остаје мртво слово на папиру, и ништа више од „гробнице старих богова“.

Платонова амбиваленција и неодлучност када се бави овим темама заправо представљају *раздвојеност* између два концепта истине, која су оба једнако валидна, и која Платон у једнакој мери поштује (чак и када огорчено критикује један за рачун другог). А његова позна теологија, поготово она у *Тимају*, представља круну тих напора, и најамбициознији покушај да се поново састави „свемир пун богова“, у великој мери обездушен и редукован учењима и критиком класичних физичара и софиста. А можда централно место у том трагању за јединством старог и новог поимања свемира представља управо Платонова кратка опаска о εἰκὸς μῦθος: сугестија да свеукупни систем нашег научног поимања стварности у својим највећим метафизичким и космолошким узлетима и даље није ништа више од „сликовитог“ и „истиноликог“ *миџа* представља отржењујући и крајње проницљив филозофски увид, који нарочито убедљиво одјекује управо у савременом тренутку.

Тај увид омогућава Платону да, бар привремено, и бар у оквирима своје позне филозофије, поново уједини свој метафизички (и методолошки) распоућени свемир, дозвољавајући физичким узрочно-последичним везама да се још једном „одушеве“, а математизованој и логичној онтологији да се – *џеолоџизује*. Резултат тог процеса је једна слика стварности која у једнакој мери почива на разиграном

¹⁷ Pl. *Resp.* X, 607b4, види горе поглавље VI, стр. 63-65.

плурализму и политеизму митопоетске традиције, и неумољивој логици елејског монизма. На тој слици, односно у тој „сликовитој причи“, једини бог који са пуним правом може да претендује на име „бога“ јесте – Бог, али је тај Бог, без обзира на своју јединственост, незамењивост, и филозофски утемељно савршенство, и даље – *само један од бојева*.

БИБЛИОГРАФИЈА

Примарна литература – Платонове дијалози

Платон, *Дела (Ијон, Гозба, Федар, Одбрана Сократова, Криџон, Федон)*, превод, напомене и објашњења Милош Н. Ђурић, Дерета, Београд, 2002.

Платон, *Дијалози*, превод Слободана Благојевића, Графос, Београд, 1982.

Платон, *Држава*, превели др Албин Вилхар и др Бранко Павловић, БИГЗ, Београд, 2002.

Платон, *Крайшл. Тееџей. Софисџ. Државник*, превели са старогрчког језика Динко Штамбук, Миливој Сирунић, Вељко Гортан, Плато, Београд, 2000.

Платон, *Проџаџора. Горџија*, превели Мирјана Драшковић и Албин Вилхар, Култура, Београд, 1968.

Платон, *Собранне сочинення в 3-х томах*, «Мысль», Москва, 1968, интернет издање на страници Psylib.org.ua, приступљено у августу 2021. год.

Платон, *Сочинення Платона*, превод В. Н. Карпова, «Странник», Санкт-Петербург, 1863., интернет издање на руском „Викиизворнику“ на страници Ru.Wikisource.org, приступљено у августу 2021. год.

Платон, *Тимај*, превод и напомене Марјанца Пакиж, Ейдос, Врњачка Бања, 1995.

Plato, *Plato in Twelve Volumes*, translated by Harold North Fowler, W.R.M. Lamb, and R.G. Bury, Introduction by W.R.M. Lamb, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1925., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.

Plato, *Platonis Opera*, ed. John Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1903., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.

Plato, *The Republic of Plato*, edited with critical notes, commentary, and appendices by James Adam, Cambridge University Press, Cambridge, 1902., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021 год.

Platon, *Lettres*, traduction inédite, introduction, notices et notes par Luc Brisson, Flammarion, Paris, 2004.

Секундарна литература – антички списи

Аристотел, *Меџафизика*, превео Слободан Благојевић, Paideia, Београд, 2007.

Библија. Сџари и Нови завеш, превео др Лујо Бакотић, Добра вест, Нови Сад, 1989.

Игорь Х. Дворецкий, *Древнегреческо-русский словарь*, сост. И. Х. Дворецкий; под ред. чл.-кор. Акад. наук СССР проф. С. И. Соболевского; с прил. грамматики, сост. С. И. Соболевским, ГИС, Москва, 1958.

- Херман Дилс, *Предсократиовци*, томови I и II, Напријед, Загреб, 1983.
- Есхил, Софокле, Еурипид, *Грчке итрагедије*, преводи Милоша Н. Ђурића, Дерета, Београд, 2001.
- Еурипид, *Мегеја*, превод Милош Н. Ђурић, Стубови културе, Београд, 2002.
- Светио иисмо ситароиа и новоиа завјеша. Библија*, Стари завјет превод Ђуре Даничића са немачког језика; Нови завјет превод Комисије Светог архијерејског синода СПЦ са грчког, јеврејског и црквенословенског језика, Свети архијерејски синод СПЦ, Београд, 2005.
- Плутарх, *Славни ликови антике*, превод и коментари Милош Н. Ђурић, Дерета, Београд, 2002.
- Херодот, *Историја*, са старогрчког превео Милан Арсенић, Дерета, Београд, 2005.
- Хесиод, *Послови и дани*, превод и коментари Марко Вишић, Драганић, Београд, 2006.
- Хесиод, *Теодионија*, превод и коментари Марко Вишић, Октоих, Подгорица, 2000.
- Хомер, Илијада, превео Милош Н. Ђурић, Матица српска, Нови Сад, 1972.
- Хомер, Одисеја, превео Милош Н. Ђурић, Матица српска, Нови Сад, 1972.
- Aeschylus, *Aeschylus*, with an English translation by Herbert Weir Smyth, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1926., старогрчки и енглески текст дигитализован у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.
- Aristotelis, *Atheniensium Respublica*, F. G. Kenyon (ed), Oxford University Press, Oxford., 1920., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.
- Aristotle, *Aristotle in 23 Volumes*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1989., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.
- Aristotle, *Aristotle's Metaphysics*, ed. W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1924., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.
- Aristophanes, *Aristophanes Comoediae*, ed. F.W. Hall and W.M. Geldart, vol. 2, Clarendon Press, Oxford, 1907., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.
- Aristophanes, *Frogs*, translated by Matthew Dillon, електронско издање у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021.
- Aristophanes, *The Comedies of Aristophanes*, William James Hickie, London, 1853., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.

Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1906.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, with a translation by R. D. Hicks, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1972., старогрчки и енглески текст дигитализован у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.

Hesiod, *The Homeric Hymns and Homeric*, with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1914., старогрчки и енглески текст дигитализован у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.

Homer, *Homeri Opera in five volumes*, Oxford University Press, Oxford, 1920., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.

Homer, *The Odyssey*, with an English Translation by A.T. Murray, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1919., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.

Otto Kern, *Orphicorum fragmenta*, Weidmann, Берлин, 1922.

Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones, with the assistance of Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford, 1940.

Pindar, *The Odes of Pindar*, including the Principal Fragments with an Introduction and an English Translation by Sir John Sandys, Harvard University Press, Cambridge, (MA), 1937., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.

Plutarch, *Plutarch's Lives*, with an English Translation by Bernadotte Perrin, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1916.

Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. III, Book 3, Part 1, translated with an introduction and notes by Dirk Baltzly, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Sophocles, *Sophocles*, with an English translation by F. Storr, Francis Storr, London, 1912., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.

Xenophon, *Xenophon in Seven Volumes*, translated by E. C. Marchant, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1923., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.

Xenophon, *Xenophontis opera omnia*, Clarendon Press, Oxford, 1921., дигитализовано у оквиру пројекта „Персеј“ Тафтс универзитета у Масачусетсу на страници Perseus.Tufts.edu, приступљено у августу 2021. год.

Секундарна литература – модерни коментатори

Г. Ф. Александров, Б. Е. Биховски, М. Б. Митин, П. Ф. Јудин, *Историја филозофије*, Том I – „Филозофија античког и феудалног друштва“, Култура, Београд, 1948.

Џон Барнет, *Рана грчка филозофија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2004.

П. П. Гайденко, М. А. Солопова, С. В. Месяц, А. В. Серегин, А. А. Столяров, Ю. А. Шичалин, *Античная философия: Энциклопедический словарь*, Прогресс-Традиция, Москва, 2008., дигитализовано интернет издање у оквиру пројекта „Академик“ на страници Academic.ru, приступљено у августу 2021. год.

Роберт Гревс, *Грчки митови*, Нолит, Београд, 1969.

Ирина Деретић, *Како именовати биће*, „Филип Вишњић“, Београд, 2001.

Ирина Деретић, *Лојос, Плајон, Аристотел – Плајонова и Аристотелова концепција лојоса*, Плато, Београд, 2009.

Ирина Деретић, *Плајонова филозофска митологија – Студија о Плајоновим митовима*, Завод за уџбенике, Београд, 2014.

Ирина Деретић, *Смрт и бесмртност у Плајоновој филозофији*, Феникс Либрис – Невен, Београд, 2020.

Александр Г. Дугин, «Христианство и платонизм: выяснение пропорций», *Материалы Международной конференции по традиционализму «Against Post-Modern World»*, Том 3, Евразийское движение, Москва, 2012.

Милош Н. Ђурић, *Историја хеленске етике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1997.

Милош Н. Ђурић, *Историја хеленске књижевности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2003.

Милош Н. Ђурић, „Хесиод и грчка филозофија“, *Филозофски списи*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1997.

Етјен Жилсон, *Филозофија у Средњем веку*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1997

Вернер Јегер, „Теологија грчких мислилаца“, *Теологија раних грчких филозофа*, Службени гласник, 2007.

Вернер Јегер, *PAIDEIA – Обликовање грчког човека*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1991.

Имануел Кант, *Заснивање метафизике морала*, Дерета, Београд, 2004.

Х. Д. Ф. Кито, *Грци*, Матица српска, Нови Сад, 1963.

Готфрид Вилхелм Лајбниц, „Монадологија“, *Рационалистичка филозофија*, превео Милан Кангрга, Матица Хрватска, Загреб, 1957.

Готфрид Вилхелм Лајбниц, „Расправа о сагласности вере с умом“, *Теодикеја*, превела Бранка Милошевић, Плато, Београд, 1993.

Алексей Ф. Лосев, «Миф не есть выдумка или фикция, не есть фантастический вымысел», *Диалектика мифа*, Академический проект, Москва, 2008.

Бранко Павловић, *Пресокрајска мисао*, „Плато“, Београд, 1997.

Ервин Роде, *Psyche – Кулиј душе и вера у бесмртносћ код Грка*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци, 1991

Василий В. Соколов, *Европейская философия XIV-XV веков*, Высшая школа, Москва, 1984.

Игорь Евгеньевич Суриков, *Античная Греция – ментальность, религия, культура. Opuscula selecta I*, «Языки славянской культуры», Москва, 2015.

Никола Танасић, „Идеја, икона, идол – Платонова филозофија и ликовне уметности“, *Уметност и истина*, зборник радова, Естетичко друштво Србије, Београд, 2009.

Никола Танасић, „Икона између епистемичког принципа и парадигме уметничког дела“, *Ушћицај естетике на уметносћ*, Естетичко друштво Србије, Београд, 2010.

Никола Танасић, „Учитель Хеладе – о дометима класичног песништва у образовању класичне антике“, *Естетика и образовање*, Естетичко друштво Србије, Београд, 2011.

Никола Танасић, „Шта је питагорејска естетика?“, *Шта је естетика?*, Естетичко друштво Србије – Мали Немо, Београд – Панчево, 2006.

Мартин Хајдегер, „Питање о техници“, *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.

Мартин Хајдегер, „*Aletheia* (Хераклит, фрагмент 16)“, *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.

Мартин Хајдегер, „*Logos* (Хераклит, фрагмент В50)“, *Предавања и расправе*, Плато, Београд, 1999.

Богољуб Шијаковић, *Миш и филозофија*, Институт за теолошка истраживања, Београд, 2012.

Богољуб Шијаковић, *Mythos, Physis, Psyche – Огледање у ѓредсокрајовској „онѓолоѓију“ и „ѓсихолоѓију“*, Универзитет Црне Горе, Подгорица, 2002.

John Paul Adams, “Platonic Chronology and Writings”, интернет издање на CSUN.edu, објављено 28. маја 2009. год.

Theodor W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.

A. Hilary Armstrong, Henry J. Blumenthal, “Platonism“, *Encyclopedia Britannica*, интернет издање на страници Britannica.com, објављено 22. маја 2020. год.

Cinzia Arruzza, *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*, Oxford University Press, Oxford, 2019.

Hayden W. Ausland, "The Treatment of Virtue in Plato's Protagoras", у Olof Patterson, Vigdis Songe-Møller (eds), *Plato's Protagoras*, Philosophical Studies Series, Vol 125, Springer, Cham, 2017.

Harriet Baber, "Origen, radical biblical scholar", *The Guardian*, интернет издање на *TheGuardian.com*, објављено 10. јуна 2010. год.

Mark Balaguer, "Platonism in Metaphysics", у *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 9. марта 2016. год.

Amit Baratz, "The Source of the Gods' Immortality in Archaic Greek Literature", *Scripta Classica Israelica*, Vol. XXXIV (2015)

Rick Benitez, "Plato and the secularisation of Greek theology" у Esther Eidinow, Julia Kindt, and Robin Osborne (eds), *Theologies of Ancient Greek Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, 2016.

Hugh H. Benson, "What Should Euthyphro Do?", *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 30, No. 2 (април 2013. год.)

Richard Bett, "The Sophists and Relativism", *Phronesis*, Vol. 34, No. 2 (1989)

George Boas, "Fact and Legend in the Biography of Plato", *The Philosophical Review* 57 (5)

Hugh Bowden, *Classical Athens and the Delphic oracle: divination and democracy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

Rémi Brague, *La Loi de Dieu : Histoire philosophique d'une alliance*, Éditions Gallimard, Paris, 2008.

John Burnet, *Greek Philosophy. Part 1: Thales to Plato*, Macmillan And Co., London, 1920.

Alan Cameron, *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

Paul Ciholas, "Plato: The Attic Moses? Some Patristic Reactions to Platonic Philosophy", *The Classical World*, Vol. 72, No. 4 (децембар 1978. – јануар 1979. год.)

Laurence D. Cooper, *Eros in Plato, Rousseau, and Nietzsche: The Politics of Infinity*, Penn State University Press, Pennsylvania, 2010.

David Davidson, "Take It from the Church Fathers: You Should Read Plato", интернет издање на *Logos.com*, објављено 26. новембра 2013.

Raphael Demos, "Plato's Idea of the Good", *The Philosophical Review*, Vol. XLVI, No. 3 (мај 1937.)

Ken Dowden, "Olympian Gods, Olympian Pantheon", у Daniel Ogden (ed), *A Companion to Greek Religion*, Wiley-Blackwell, Hoboken (NJ), 2010.

M. Dyson, "Zeus and Philosophy in The Myth of Plato's Phaedrus", *The Classical Quarterly*, Vol. 32, No. 2 (децембар 1982.)

Ludwig Edelstein, "The Function of the Myth in Plato's Philosophy", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 10, No. 4 (октобар 1949.)

M. J. Edwards, "Xenophanes Christianus?", *Greek, Roman and Byzantine Studies*, Vol. 32, No. 3, (јесен 1991).

Dimitri El Murr, "Platonic 'Desmology' and the Body of the World Animal (*Tim.* 30c–34a)", у Ricardo Salles (ed), *Cosmology and Biology in Ancient Philosophy – From Thales to Avicenna*, Cambridge University Press, Cambridge, 2021.

Aryeh Finkelberg, "Plato's Method in *Timaeus*", *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 3 (јесен 1996.)

N. R. E. Fisher, "Hybris and Dishonour: II", *Greece & Rome*, Vol. 26, No. 1 (април 1979.)

Edwin D. Floyd, "Why Parmenides Wrote in Verse", *Ancient Philosophy*, Vol. 12, No. 2 (јесен 1992.)

Robert J. Fogelin, "Three Platonic Analogies", *The Philosophical Review*, Vol. 80, No. 3 (јул 1971.)

Thomas Miller Forsyth, "Aristotle's Concept of God as Final Cause", *Philosophy*, Vol. 22, No. 82 (јул 1947.)

Ryan A. Garner, "Vis Major; force majeure; act of God", *A Dictionary of Modern Legal Usage*, Oxford University Press, Oxford, 2008.

Corinne Gartner, Claudia Yau, "The Myth of Cronus in Plato's Statesman: Cosmic Rotation and Earthly Correspondence", *Apeiron*, Vol. 54, No. 4 (2020)

Mary Louise Gill, "Matter and Flux in Plato's *Timaeus*", *Phronesis*, Vol. 32, No. 1 (1987)

Thomas F. Gould, "The Evil Soul in Plato's *Laws*", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, Vol. 12 (1955)

Jacob N. Graham, "Ancient Philosophy", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на IEP.utm.edu, приступљено у августу 2021. год.

Alison Clare Green, *The Concept of Ananke in Greek Literature before 400 BCE*, doctoral thesis, University of Exeter, 2012., интернет издање објављено на станици универзитета ORE.Exeter.ac.uk.

Peter Green, *Alexander to Actium – The Historical Evolution of the Hellenistic Age*, University of California Press, Berkeley, 1990

Jonathan Harris, "Plato, Byzantium and the Italian Renaissance", *Scottish Association of Teachers of History: History Teaching Review Year Book*, Vol.19 (2006)

William Arthur Heidel, "On Plato's *Euthyphro*", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 31 (1900)

Colette Hemingway, Seán Hemingway, "The Art of Classical Greece (ca. 480–323 B.C.)", *Heilbrunn Timeline of Art History*, The Metropolitan Museum of Art, New York, 2000.

R. G. Hoerber, "Thrasylus' Platonic Canon and the Double Titles", *Phronesis*, Vol. 2, No. 1 (1957)

Dannu Hütwohl, *Plato's Orpheus: The Philosophical Appropriation of Orphic Formulae*, мастер дисертација објављена на страници Универзитета Нови Мексико UNM.edu, Албукерки, 2016.

William A. Irwin, "Job and Prometheus", *The Journal of Religion*, Vol. 30, No. 2 (април 1950.)

Terence Henry Irwin, "Plato: the Intellectual Background", in Richard Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Werner Jaeger, "The Greek Ideas of Immortality: The Ingersoll Lecture for 1958", *The Harvard Theological Review*, Vol. 52, No. 3 (јул 1959.)

Mark A. Johnstone, "On *Logos* in Heraclitus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 47 (2014)

K. Scarlett Kingsley and Richard Parry, "Empedocles", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 7. априла 2020. год.

Ondřej Krása, "Bodies and Space in the *Timaeus*", у Chad Jorgenson, Filip Karfik, Štěpán Špinka (eds), *Plato's Timaeus – Proceedings of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, Brill, Boston, 2021.

Richard Kraut, "Socrates", *Encyclopedia Britannica*, интернет издање на страници Britannica.com, објављено 23. децембра 2020. год.

P. M. Lang, "The Ranking of the Goods at *Philebus* 66a-67b", *Phronesis*, Vol. 55, No. 2 (2010)

André Laks, "Legislation and Demiurgy: On the Relationship between Plato's *Republic* and *Laws*", *Classical Antiquity*, Vol. 9, No. 2 (октобар 1990.)

Jennifer Larson, "A Land Full of Gods: Nature Deities in Greek Religion", у Daniel Ogden (ed.), *A Companion to Greek Religion*, Blackwell, Hoboken (NJ), 2007.

George Latura, "Plato's Visible God: The Cosmic Soul Reflected in the Heavens", *Religions*, Vol. 3, No. 3 (2012), стр. 880-886, интернет издање на страници MDPI.com, објављено 14. септембра 2012. год.

Gottfried Wilhelm Leibniz, *Theodicy – Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*, translated by E.M. Huggard, Open Court, La Salle (Il.), 1985, дигитализовано интернет издање преко пројекта „Гутенберг“ на страници Gutenberg.org, приступљено у августу 2021. год.

James Leshner, "Xenofanes", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 3. јуна 2019. год.

Carlos Lévy, "Philo of Alexandria", енциклопедијска ставка у *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на [Plato.Stanford.edu](https://plato.stanford.edu), објављена 5. фебруара 2018. год.

Ramsay MacMullen, *Christianizing the Roman Empire: (A.D. 100-400)*, Yale University Press, New Haven, 1986.

Stefano Maso, "Providential Disorder in Plato's *Timaeus*?", *Peitho – Examina Antiqua* No. 9, Vol. 1 (2018)

Mitchell H. Miller, *Plato's Parmenides: The Conversion of the Soul*, Pennsylvania State University Press, University Park (PA), 1985.

J. B. McMinn, "Plato as a Philosophical Theologian", *Phronesis*, Vol. 5, No. 1 (1960)

Richard Mohr, "The Formation of the Cosmos in the *Statesman* Myth", *Phoenix*, Vol. 32, No. 3 (јесен 1978.)

Richard Mohr, "The World-Soul in the Platonic Cosmology", *Illinois Classical Studies*, Vol. 7, No. 1 (пролеће 1982.)

John D. Moore, "The Dating of Plato's *Ion*", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, Vol. XV (1974)

William Morison, "Critias (460—403 B.C.E.)", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на [IEP.utm.edu](https://iep.utm.edu), приступљено у августу 2021. год.

George E. Mylonas, "Eleusis and the Eleusinian Mysteries", *The Classical Journal*, Vol. 43, No. 3 (децембар 1947.)

Jerome Neu, "Plato's Analogy of State and Individual: *The Republic* and the Organic Theory of the State", *Philosophy*, Vol. 46, No. 177 (јул 1971.)

James A. Notopoulos, "The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato. II", *Classical Philology*, Vol. 39, No. 4 (октобар 1944.)

Carl O'Brien, "Dramatic devices and philosophical content in Plato's Symposium". *Archai*, No. 9 (јул-децембар 2012.)

Timothy O'Connor, Christopher Franklin, "Free Will", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на [Plato.Stanford.edu](https://plato.stanford.edu), ревидирана верзија објављена 21. августа 2018. год.

R. Michael Olson, "Aristotle on God: Divine *Nous* as Unmoved Mover", in Jeanine Diller, Asa Kasher (eds), *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Springer, Dordrecht, 2013

Jan Opsomer, "To Find the Maker and Father – Proclus' exegesis of Plato *Tim.* 28c3-5", *Études platoniciennes 2*, интернет издање на [Journals.OpenEdition/EtudesPlatoniciens](https://journals.openedition.org/etudesplatoniciennes), објављено 11. августа 2016. год.

Robin Osborne, Caroline Vout, "Art and Religion in Ancient Greece and Rome", интернет издање у оквиру *Oxford Research Encyclopedias*, објављено 9. маја 2016. год.

Cătălin Partenie, "Plato's Myths", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 10. јула 2018. год.

Cătălin Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.

Elizabeth Pender, "The Rivers of Tartarus: Plato's Geography of Dying and Coming Back to Life", у Catherine Collobert, Pierre Destrée, Francisco J. Gonzeles (eds), *Plato and Myth: Studies on the Use and Status of Platonic Myths*, Brill, Leiden – Boston, 2012.

Olof Pettersson, "Language, Search and Aporia in Plato's Seventh Letter", *Sophia Perennis – The Journal of Sapiential Wisdom and Philosophy*, Vol. 7, No. 2 (2010)

Willard Van Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism", *The Philosophical Review*, Vol. 60 (1951).

Iliaria Ramelli, "Harmony between *Arkhē* and *Telos* in Patristic Platonism and the Imagery of Astronomical Harmony Applied to *Apokatastasis*", *The International Journal of the Platonic Tradition*, Vol. 7, No. 1 (2013), интернет издање на страници Brill.com, објављено 1. јануара 2013. год.

Iliaria Ramelli, "Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism", *Vigiliae Christianae*, Vol. 63, No. 3 (2009)

Monika Recinová, "The Reception of Xenophanes' Philosophical Theology in Plato and the Christian Platonists" у John F. Finamore and Tomáš Nejeschleba (eds), *Platonism and its Legacy – Selected Papers from the Fifteenth Annual Conference of the International Society for Neoplatonic Studies*, The Prometheus Trust, Lydney, 2019.

Gregory Rich, "Can God do what's logically impossible – Descartes", интернет издање на страници Peeped.org, објављено 8. марта 2013. год.

John M. Rist, "The One of Plotinus and the God of Aristotle", *The Review of Metaphysics*, Vol. 27, No. 1 (септембар 1973.)

Nick Romeo, Ian Tewksbury, "Plato in Sicily", интернет издање на страници Aeon.co, објављено 21. децембра 2020. год.

George Rudebusch, "*Philebus* 11b: Good or the Good", *Apeiron*, Vol. 53, No. 2 (2020)

Pauline Sabrier, "Parts, Forms, and Participation in the Parmenides and Sophist: A Comparison", *Études platoniciennes*, Vol. 15 (2019), интернет издање на страници Journals.OpenEdition.org, објављено 1. маја 2019. год.

Evan Sandmark, Jason L. Megill, "Cosmological Argument: A Pragmatic Defense", *European Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 1 (2010)

Griet Schils, "Plato's Myth of Er : the Light and the Spindle", *L'Antiquité Classique*, Vol. 62 (1993)

David Sedley, "The Etymologies in Plato's *Cratylus*", *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 118 (1998)

H. Alan Shapiro, "Introduction", у H. Alan Shapiro (ed.), *The Cambridge Companion to Archaic Greece*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

William Smith, *Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology* 3, Little, Brown, and Co., Boston, 1870.

Anna Somfai, "The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's 'Timaeus' and Calcidius's 'Commentary'", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 65 (2002)

Paul Vincent Spade, "Medieval Philosophy", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 15. марта 2016. год.

Paul Stern, "Tyranny and Self-Knowledge: Critias and Socrates in Plato's Charmides", *The American Political Science Review*, Vol. 93, No. 2 (јун 1999)

Leo Strauss, *On Plato's Symposium*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.

Christopher C.W. Taylor, Mi-Kyoung Lee, "The Sophists", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на Plato.Stanford.edu, ревидирана верзија објављена 18. августа 2020. год.

Julius Tomin, "Plato's *Statesman*, the date of its composition with references to his *Parmenides*, *Phaedo*, *Symposium*, *Second and Seventh Letter*, and to Plutarch's *Dion*", интернет издање на JuliusTominQuestions.Blogspot.com, објављено 8. марта 2017. год.

Chad Trainer, "Treason To Truth: The Myths Of Plato", *Philosophy Now*, интернет издање на страници PhilosophyNow.org, приступљено у августу 2021. год.

Lewis Trelawny-Cassity, "Plato: The Academy", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на IEP.utm.edu, приступљено у августу 2021. год.

John Uebersax, „Socrates and the Daimonion“, интернет издање на страници John-Uebersax.com, објављено у јануару 2019. год.

Bruno Vancamp, « À propos de λόγον δίδοναι, formule-clé de la dialectique platonicienne », *Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 83-1 (2005)

H. S. Versnel, *Coping With the Gods: Wayward Readings in Greek Theology*, Brill, Leiden, 2011.

James Vigus, "The Ancient Quarrel between Poetry and Philosophy", *Platonic Coleridge*, MHRA, Cambridge, 2009.

Gregory Vlastos, "Greeks discover the cosmos", *Plato's Universe*, Parmenides Publishing, Las Vegas (NV), 2005.

Gregory Vlastos, "The Disorderly Motion in the Timaios", *The Classical Quarterly*, Vol. 33, No. 2 (април 1939.)

David Wolfsdorf, "The Irony of Socrates", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Vol. 65, No. 2 (пролеће 2007)

Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Free Press, New York, 1979.

Paul Woodruff, "Plato's Shorter Ethical Works", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, интернет издање на [Plato.Stanford.edu](https://plato.stanford.edu), ревидирана верзија објављена 11. децембра 2020. год.

Израда овој рага била би њрактично немојућа без дијиталне библиоџеке анџичких џексџова џројекџа „Персеј“ Универзитџета Тафтс у Масачусетсу (Perseus.Tufts.edu). Приликом израде овој рага ауџор је џакође корисџио дијиталне библиоџеке џројекџа „Гуџемберџ“ (Gutenberg.org) и Викимедије (Wikimedia.org), као и дијиталне ресурсе Станфордове енциклоџедије филозофије (Plato.Stanford.edu), Енциклоџедије Британика (Britannica.com), Енциклоџедије џрчке миџолоџије на стџраници Theoi.com, као и незаобилазне Викиџедије (Wikipedia.org).

БИОГРАФИЈА АУТОРА

Никола Танасић (1983) рођен је у Сарајеву, а у Београду је завршио основну школу, Прву београдску гимназију (као ђак генерације и добитник награде за хуманистичке науке фондације др Милоша Н. Ђурића), и Филозофски факултет, где је 2007. године дипломирао на одељењу за филозофију са просечном оценом 9,71, одбранивши дипломски рад на тему *О њојму боја у пресокрајској филозофији* код ментора проф. др Мише Арсенијевића. У периоду 2009-2014. год. као сарадник у настави држао је семинаре из Античке филозофије (курсеви о Платону, Аристотелу, и пресократовцима), Средњевековне филозофије, и Методологије хуманистичких наука. У периоду 2010-2013. год. радио је као стручни сарадник Катедре за филозофију Православног богословског Факултета у Београду. Током студија био је корисник већег броја стипендија, укључујући и стипендију Министарства науке Србије у периоду 2008-2010. год. Од 2010. године запослен је у Нафтној индустрији Србије као експерт-координатор за обраду података и анализу – бави се политичком, социјалном, и економском анализом и прогностиком као стручњак за политичку економију регионалног енергетског сектора. Објавио је више десетина стручних радова на теме из античке филозофије, естетике, и културологије, као и више од стотину популарних есеја о филозофији, политикологији, и популарној култури, преводио је стручне радове са енглеског и руског језика. Редовни је аутор интернет портала „Нова српска политичка мисао“ и „Око РТС“. Течно говори енглески и руски језик, користи се француским и бугарским, а упознат је са основама персијског језика. Нарочито поље интересовања су му мртви језици – добро познаје старогрчки језик, користи се латинским, црквенословенским, и старословенским, а упознат је са основама коптског језика. Од 2013. године ожењен је Мајом Танасић, отац је двоје деце – Анђелије и Саве. Пише поезију, црта стрипове, свира гитару.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Никола М. Танасић

Број индекса: 2007-09/ФС

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

ОДНОС ЕЛЕМЕНАТА ПОЛИТЕИЗМА И МОНОТЕИЗМА

У ПЛАТОНОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

У Београду, _____

Потпис аутора

Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора: Никола М. Танасић

Број индекса: 2007-09/ФС

Студијски програм: Филозофија

Наслов рада: „Однос елемената политеизма и монотеизма у Платоновој филозофији“

Ментор: проф. др Ирина Деретић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

У Београду, _____

Потпис аутора

Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

ОДНОС ЕЛЕМЕНАТА ПОЛИТЕИЗМА И МОНОТЕИЗМА У ПЛАТОНОВОЈ ФИЛОЗОФИЈИ

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

У Београду, _____

Потпис аутора

1. Ауторство. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. Ауторство – некомерцијално – без прерада. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. Ауторство – без прерада. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. Ауторство – делити под истим условима. Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.