

# IZMEĐU MITA I NAUKE

## RASPRAVA O PLATONOVOJ KOSMOLOGIJI

Aleksandar Kandić



1838

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Aleksandar Kandić (1981) je naučni saradnik na Institutu za filozofiju Filozofskog fakulteta Univerziteta u Beogradu.

Ima više od trideset objavljenih bibliografskih jedinica u zemlji i inostranstvu. Od 2007. godine učestvovao je na brojnim međunarodnim i nacionalnim naučnim skupovima. Bio je učesnik i Svetskog filozofskog kongresa održanog u Atini, Grčka.

U periodu od 2013. do 2020. godine bio je saradnik na projektu *Istorija srpske filozofije*, koji je finansiralo Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. Korednik je IV toma zbornika *Istorija srpske filozofije*. Prilozi istraživanju.

Glavne oblasti interesovanja autora su antička filozofija, filozofija nauke i estetika.

*Filozofski fakultet, Univerzitet u Beogradu | 2021*



1838





**zmeđu mita i nauke**

**Rasprava o Platonovoj  
kosmologiji**

*Aleksandar Kandić*

Dr Aleksandar Kandić  
*Između mita i nauke*  
*Rasprava o Platonovoj kosmologiji*  
Prvo izdanje, Beograd 2021.

*Izdavač*  
Univerzitet u Beogradu – Filozofski fakultet,  
Čika Ljubina 18–20, Beograd 11000, Srbija  
www.f.bg.ac.rs

*Za izdavača*  
Prof. dr Danijel Sinani,  
dekan Filozofskog fakulteta u Beogradu

*Recenzenti*  
Prof. dr Iva Draškić Vićanović  
Prof. dr Bogoljub Šijaković  
Prof. dr Irina Deretić

*Lektura i korektura*  
Irena Popović

*Dizajn korica*  
Ivana Zoranović

*Slika na koricama*  
Aleksandar Kandić, *Triangulation No. 30*

*Priprema*  
Dosije studio, Beograd

*Štampa*  
JP Službeni glasnik, Beograd

*Tiraž*  
250

ISBN 978-86-6427-207-0

Izdavanje ove knjige finansiralo je Ministarstvo prosvete, nauke i tehnološkog razvoja  
Republike Srbije, na osnovu rešenja br. 451-03-1067/2021-14/2 od 8. septembra 2021. godine.

# Sadržaj

7		PREDGOVOR
9		1. UVODNA RAZMATRANJA
9		1.1. <i>Timaj</i> i presokratska filozofija prirode
21		1.2. Platonova nova mitologija
29		1.3. Mit o Eru i drugi relevantni motivi
39		2. MITSKI ASPEKTI DIJALOGA <i>TIMAJ</i>
39		2.1. Mit o Atlantidi: dijalozi <i>Država</i> i <i>Timaj</i> kao sintetička celina
43		2.2. Platonov demijurg i duša sveta
78		2.3. Antička recepcija Platonovog kosmološkog mita
92		2.4. <i>Timaj</i> i ranohrišćanski mislioci
99		3. DA LI SU <i>MUTHOS</i> , <i>LOGOS</i> I <i>EPISTEME</i> KOMPATIBILNI?
109		4. NAUKA U DIJALOGU <i>TIMAJ</i>
109		4.1. Matematičko objašnjenje strukture sveta
133		4.2. Platonova nauka i metodologija modernih prirodnih nauka
154		4.3. Epistemološki monizam ili intelekt kao povezujući momenat
169		5. ZAKLJUČAK
175		LITERATURA
181		ZAHVALNICA





# Predgovor

Dijalog *Timaj* je jedan od najpoznatijih Platonovih dijaloga koji je ostvario izuzetan uticaj i na antičke filozofe i na srednjovekovne, renesansne, pa i moderne mislioce. Kosmološki mit koji Platon formuliše u *Timaju* predstavlja originalnu mešavinu mitskih, prirodnofilozofskih i matematičkih elemenata, te je stoga već od svog pojavljivanja bio predmet raznovrsnih, manje ili više oštih interpretativnih sporova.

Kao jedan od osnovnih pravaca tumačenja može se izdvojiti onaj u kome se teži eliminaciji nekih mitskih aspekata *Timaja*. Među sledbenike tog pravca tumačenja spadaju Aristotel, filozofi stare Akademije te savremeni istraživači antičke filozofije kao što su Kornford (F. M. Cornford), kod kojeg postoji težnja da mitski pojam demijurga (*demiourgos*) izjednači sa pojmom duše sveta (*psyche tou kosmou*), zatim Karonijeva (G. R. Carone), Dillon (J. Dillon), odnosno O'Brajen (C. S. O'Brien). S druge strane, prema interpretativnom stanovištu koje zastupaju autori kao što su Brodijeva (S. Broadie), Brison (L. Brisson), Robinson (T. Robinson) ili Johansen (T. Kj. Johansen), mitski aspekti *Timaja*, a naročito pojam demijurga, imaju suštinski značaj za izgradnju Platonove prirodnofilozofske, odnosno kosmološke pozicije, što znači da se mitski i naučni aspekti teksta moraju proučavati isključivo u međusobnom odnosu.

Za Platona, nauka (*episteme*) podrazumeva znanje o nepromenljivim stvarima i deli se na matematiku i dijalektiku. Međutim, u dijalogu *Timaj* govor (*logos*) o prirodi i strukturi kosmosa označen je kao mit (*muthos*), budući da, za Platona, taj govor u najboljem slučaju može biti samo „verovatan“ (*eikos*), a ne apsolutno izvestan, poput onog o matematičkim entitetima i zakonitostima. I pored toga, Platon u *Timaju* predlaže matematički model objašnjenja prirodnih pojava, a raspravu o strukturi kosmosa i strukturi duše sveta temelji na saznanju i matematičkih entiteta i ideja.

Platonova kosmologija je postavljena u izrazito mitski okvir: kosmos je delo „zanatlije“ ili „graditelja“, tvorca fizičkog sveta, koji ugledajući se na savršenstvo matematičkih entiteta oblikuje prirodu, pritom nalazeći se „izvan“ same prirode.

Koja je uloga mitskih elemenata u Platonovoj kosmologiji i u čemu se sastoji smisao pojma demijurga? Ako se, prema Platonovom mišljenju, matematičkim principima može objasniti struktura fizičkog sveta, zašto je onda neophodno da Platonova kosmološka teorija uopšte bude smeštena u mitski okvir? Naposletku, ukoliko Platonov govor o prirodi označava kao „verovatan“ i uz to predlaže matematički model objašnjenja, ima li osnova za bilo kakvo plodno poređenje – naročito sa stanovišta istorije ideja – između Platonovog pojma nauke i modernog pojma nauke?

Čini se da su Platonu mitski pojmovi neophodni upravo da bi na indirektan način ukazao na značaj razuma i ljudske perspektive u konstituisanju pojma poretka telesnog sveta, te bi njihova eliminacija vodila urušavanju psihičkih, antropoloških aspekata Platonove kosmologije. Ti aspekti su izuzetno značajni za Platona jer se putem njih atinski filozof suprotstavlja svim mehanicističkim viđenjima prirode. Pojmovi demijurga i duše sveta trebalo bi da, u vidu metafora, Platonovim čitaocima sugerišu da principi na osnovu kojih je sazdan fizički svet mogu biti predmet ljudskog promišljanja te da bez postojanja ljudskog razuma nije ni moguće govoriti o strukturi fizičkog sveta, a još manje o svrhovitosti i racionalnosti njegovih sastavnih delova.

# 1. Uvodna razmatranja

## 1.1. *Timaj* i presokratska filozofija prirode

Platonov *Timaj* sadrži niz originalnih filozofskih ideja, ali se u njemu mogu prepoznati raznovrsni uticaji koji uglavnom potiču od presokratske filozofije. Iako *Timaj* nije jednostavna sinteza stanovišta presokratskih filozofa, moguće je uočiti zamisli prethodnika na osnovu kojih Platon formuliše svoj originalni kosmološki mit i u okviru njega pojmove demijurga i duše sveta. Nijedna ideja se ne pojavljuje sama od sebe već predstavlja odgovor na ideje istorijskih prethodnika, a taj odgovor može biti odobravajući, sintetičkog karaktera, ali može biti i reformistički, pa i sasvim negirajući. Da bismo što bolje razumeli Platonovu strategiju u *Timaju*, sagledaćemo ukratko odgovarajuće elemente presokratske filozofije koji su u najužoj vezi sa pomenutim dijalogom, naročito imajući u vidu Heraklitovu, Parmenidovu, Filolajevu ili Anaksagorinu filozofiju prirode, te u širem smislu ideju *racionalnosti*, to jest racionalne objašnjivosti prirodnih procesa, koja postupno zamenjuje mitsku formu objašnjenja.

Tako je, na primer, Entoni Long (Anthony Long) sklon da Platonov pojam demijurga interpretira kao artikulaciju heraklitovskog logosa<sup>1</sup>, koji u Platonovoj misli postaje „inteligencija kao takva“, čija bi svrha bila da antičkog čitaoca posredno uvede u kosmološku, prirodnofilozofsku problematiku, potencirajući ulogu ljudskog razuma u saznavanju i konstituisanju pojma prirodnog poretka. Priroda, prema tome, nije više samo predmet božanskog saznanja već i onog ljudskog, te i sam Platon u *Timaju*

---

1 Long, A., „Cosmic Craftmanship in Plato and Stoicism“, u: *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, 37–47.

ukazuje na srodnost ljudskog i božanskog razuma.<sup>2</sup> Prema Longovom shvatanju, zamisli božanskog stvaranja sveta i racionalne objašnjivosti prirodnih procesa koegzistirale su u antičkoj grčkoj kulturi, i to i u nauci, i u psihologiji, politici i etici, za razliku od savremenog doba u kojem su nauka i teologija veoma jasno razgraničene. Long smatra da se pojmovi najvišeg božanstva i racionalnosti kod starih Grka razvijaju paralelno, pa čak i da zapažanja o racionalnoj strukturi kosmosa prethode formiranju pojma najvišeg božanstva.

Ukoliko povučemo oštru crtu između helenske kulture i ranijih bliskoistočnih kultura, to bi mogla biti plauzibilna tvrdnja, međutim, kao što postoji kontinuitet između Platonovog kosmološkog mita u *Timaju* i presokratske filozofije, tako postoji i kontinuitet između starogrčke kulture i prirodnofilozofskih, odnosno mitoloških sistema starijih kultura koje su na nju delimično uticale, poput egipatske, vavilonske, zoroastrijske itd. Ideja vrhovnog božanstva pojavljivala se, recimo, u egipatskoj kulturi, a naročito u zoroastrijskim religijskim učenjima. Ispravnije bi bilo tvrditi da je zamisao najvišeg božanstva bila poznata prvim grčkim filozofima, ali da je uglavnom bila „latentna“. U tom smislu, može se zapaziti da misao presokratskih filozofa u sve većoj meri racionalizuje mitsko i božansko, pritom ne nastojeći da ih sasvim eliminiše, već uspostavljajući izvesnu analogiju između racionalnog, to jest prirodnofilozofskog mišljenja i mitskog mišljenja, te na taj način pridajući sve značajniju ulogu čoveku i njegovoj inherentnoj razumskoj sposobnosti. Taj proces je u Platonovom *Timaju* zadobio završnu formu u vidu radikalne reforme stare grčke mitologije i kreiranja jedne nove „naučne“ mitologije, s kojom ćemo se upoznati u ovoj raspravi.

Dalje, Long se u svojoj konciznoj, ali sadržajnoj i plodnoj raspravi osvrće na to da su rani grčki filozofi počeli da odbacuju antropomorfne karakterizacije božanstava, imajući u vidu činjenicu da su olimpska božanstva posedovala i anatomske i psihološke odlike ljudskih bića. Božanske moći počinju da se dovode u vezu sa empiričkim procesima, kao što su zagrevanje, hlađenje itd. S druge strane, besmrtnost i dalje ostaje osnovna odlika božanskog, koja je upotpunjena savršenstvom uma, racionalnošću, što je stanovište koje dominira Platonovim *Timajem* i kasnije Aristotelovom i stoičkom filozofijom. Objlašavajući genezu Platonovog pojma demijurga, Long nas najpre podseća na filozofa Ksenofana, koji je „najviše božanstvo“ zamislio u vidu čistog, nepokretnog intelekta koji upravlja svim stvarima, sve zna, sve vidi i sve čuje<sup>3</sup>. Ksenofanov sveznajući intelekt donekle podseća na Platonovog demijurga,

2 Platon, *Timaj*, 90c-d.

3 Diels, H., *Presokratovci. Fragmenti*, Sv. 1, DK 21 B 24–26.

ali se njemu ne pripisuju nikakve kosmološke, stvaralačke moći, a još manje psihičke odlike.

Značajan filozof koji je kompleksan, višeznačan pojam logosa odredio kao fundamentalni princip telesnog sveta jeste, razume se, Heraklit. Zapažajući da za Heraklita logos nije toliko „razum“ koliko „razlog“, „odnos“, budući da se značenje logosa kao razuma i racionalnosti razvija tek kasnije u starogrčkoj kulturi, Long naglašava da Heraklit, služeći se pojmom logosa kao univerzalnog zakona prema kojem je uređena priroda, zahvata i potpojmove strukture, mere, proporcije, ravnoteže, ritma.<sup>4</sup> Videćemo kasnije da svi ti koncepti zauzimaju centralno mesto u Platonovom opisu dela demijurga. Premda sa teološkog stanovišta nije lako zamisliti princip koji upravlja svetom, a ujedno nije i njegov tvorac, za Heraklita svet nije stvorio božanski zanatlija kakvog detaljno i iscrpno opisuje Platon. Kosmos je, smatra Heraklit, čulna manifestacija neprekidnih, kontinualnih promena vatre<sup>5</sup>, koje se odvijaju spontano i bez uticaja bilo kakve božanske ili ljudske volje. Međutim, on, takođe, pojam božanskog asocira sa pojavama periodičnih, ritmičkih ponavljanja godišnjih doba i drugih regularnosti u prirodi ili sa jedinstvom suprotnosti, ne bi li zatim uspostavio i analogije između tih apstraktnih koncepata i ljudskih artefakata, kao što su luk ili lira, putem kojih se čulno podražavaju ideje mere i proporcije.

Dakle, na prvi pogled se čini da u Heraklitovom kosmosu nema mnogo mesta za stvaralaštvo s kakvim se susrećemo u Platonovom *Timaju*. I božansko i ljudsko može samo da sledi večni logos te da se upravlja prema njemu. Taj logos nije stvoren i postoji sasvim nezavisno od ljudskog shvaćanja, to jest načina na koji ljudi poimaju stvari. Odatle i čuvena Heraklitova tvrdnja da „ovaj svet, isti za sve, nije stvorio nijedan od bogova niti od ljudi“<sup>6</sup>. Da ljudska bića ne postoje, logos bi i dalje postojao i vršio svoju funkciju. Na tim osnovama počivaju i Heraklitova etika i psihologija, koje propisuju prilagođavanje ljudskog intelekta univerzalnog logosu – izvesnim „ritmovima univerzuma“, kako kaže Long u svom članku. Sa stanovišta Platonove kosmologije izložene u *Timaju*, prema kojoj je ljudski razum srodan božanskom te može spoznati principe stvaranja fizičkog sveta, pa i u jednom sasvim skromnom, ograničenom obimu sudelovati u njegovom stvaranju, čini se da heraklitovsko viđenje kosmosa ne pridaje veliki značaj ljudskim saznajnim i stvaralačkim moćima. Ljudski ugao posmatranja nema apsolutno nikakvog značaja za konstituisanje načela prirode i njihovo objašnjenje. Heraklitov logos deluje poput nekakvog „mehaničkog“

---

4 Long, 40.

5 Diels, DK 22 B 30.

6 *Ibid.*

principa prema kojem su sve stvari uređene, dok čovek u najboljem slučaju može biti samo nemi posmatrač i podražavalac božanskog dela.

Međutim, iako kod Heraklita ideja božanskog arhitekta sveta ne postoji eksplicitno, a još manje zamisao da ljudsko saznanje, u izvesnom smislu, učestvuje u božanskom znanju, činjenica je da on uspostavlja vezu između ljudskog razuma i poretka u prirodi, kao i između ljudske racionalnosti i pojmova mere, proporcije, ritma. Svi ti pojmovi mogu imati matematičku interpretaciju i pomoću njih se ljudsko biće može uputiti u prirodu kosmičkog stvaranja. Neke od tih ideja jesu kamen temeljac i za Platonovog *Timaja* i za kasnija stoička viđenja strukture sveta, u kojima mesto pronalazi i pojam demijurga, u donekle izmenjenom obliku. Prema Heraklitovom viđenju, logos kao načelo prema kojem je uređen telesni svet predstavlja čvrst, nepromenljiv i u odnosu na nas objektivno postojeći sistem prirodnih zakonitosti te, za razliku od potonjih filozofa kao što su Parmenid, Anaksagora i Platon, ne može biti govora o bilo kakvoj ulozi umnih, inteligibilnih principa u konstituisanju prirode i prirodnih procesa. Postupna „psihologizacija“, u vidu sagledavanja osnovnih prirodnih načela kao dela izvesne natprirodne, nadljudske inteligencije u kojoj, pak, mogu učestvovati i „obični“ ljudi, odlika je viševekovne evolucije starogrčke misli, a svoj vrhunac dostiže upravo u Platonovom *Timaju*, gde se aktivni proces stvaranja kosmosa pripisuje demijurgu koji svet stvara ugledajući se na nepromenljive, božanske uzore-paradigme.

Drugim rečima, umesto da poput Heraklita strogo razgraniči logos, to jest zakone prirode otelotvorene u osnovnim starogrčkim elementima vatri, vodi, zemlji i vazduhu, koji na mehanički način upravljaju prirodnim procesima, od ljudske psihe, koja jedino poseduje sposobnost da podražava večiti logos, Platon, smatrajući da prirodni poredak ne može biti delo nekakvih mehaničkih, bezličnih sila, u *Timaju* pažljivo kreira jednu novu mitologiju i u okviru nje se služi za njegovo doba izuzetno originalnom metaforom demijurga, upućujući čitaoca na to da bi i sami zakoni prirode mogli biti proizvod promišljanja i delovanja određene inteligencije – božanske inteligencije kojoj je, barem prema Platonovom shvatanju, ljudska duša srodna. Na taj način je utrt put ljudskoj slobodi i ljudskom stvaralaštvu. Taj put je težak i „trnovit“, ali značajan ne samo za nas već i za sam telesni svet, budući da se tek našim delovanjem i promišljanjem inače formalni, nesvrhovit „mehanički“ poredak univerzuma racionalizuje, pa i ostvaruje kao najbolji (najlepši) mogući poredak. Taj poredak biva pojmljen, ekspliciran i otelotvoren kroz čoveka, kao posrednika između božanskog i telesnog – propadljivog, na osnovama dubokog, autentičnog razumevanja, odnosno slobodnog delovanja, a ne pukog podražavanja. Ta

sloboda izbora, koju Platon nagoveštava u mitu o Eru iz zaključne, desete knjige *Države*, što je takođe velika novina u odnosu na tradicionalnu starogrčku mitologiju, predstavlja osnov bilo kakve moralnosti i stvaralaštva, pa stoga i timajevske kosmologije koja, za razliku od heraklitovske, manje ili više uspešno nastoji da ispita *razloge* zbog kojih su zakoni prirode baš takvi kakvi jesu, a ne drugačiji, pridajući time daleko veći značaj ljudskoj perspektivi i našim sazajnim moćima.

Parmenid je sledeći presokratski filozof čiji se višestruki uticaj može prepoznati u Platonovom *Timaju*, a koji za najvišu istinu tvrdi da je i *mut-hos* i *logos*.<sup>7</sup> Pre svega, Parmenidova poema o prirodi, naročito njen prolog, sadrži niz mitskih elemenata, što znači da i kod Parmenida možemo prepoznati tendenciju koja je uveliko zastupljena u Platonovom *Timaju*, a to je upotreba tradicionalnih mitoloških motiva u novom, filozofsko-kosmološkom kontekstu, dakle, snažan korak u pravcu rekonstrukcije tradicionalne grčke mitologije, koja je, prema Parmenidovom i Ksenofanovom (a kasnije i Platonovom) shvatanju, obilovala netačnim, neprikladnim, bajkovitim, pa i „skandaloznim“ opisima božanstava.<sup>8</sup> Služeći se heksameterskim stihom, poput Homera i Hesioda, Parmenid svoje filozofske uvide utemeljuje izražajnom formom starogrčke poetske tradicije, sugerišući time da istina koju nam saopštava poseduje izvesno božansko, nadljudsko poreklo, što bi u duhu antičke kulture trebalo da doprinese njenoj ubedljivosti. Uvodni deo poeme sadrži fantastične slike i prizore, u kojim Parmenid opisuje svoje putovanje na kočijama kojima napušta naš svet, prikazan kao carstvo tame i noći, te dospeva u carstvo svetlosti, odnosno pravu stvarnost. Parmenidovo filozofsko učenje saopšteno je, prema tome, u izrazito pesničko-mitskoj formi, u kojoj centralnu ulogu zadobija lik boginje koja se obraća „mladom“ Parmenidu. Važno je zapaziti da Parmenid, kao ljudsko biće, direktno komunicira sa boginjom i stiće uvid u prirodu božanskog znanja, što je takođe veoma blisko Platonovom stavu u *Timaju* da su ljudski i božanski razum srodni (*Timaj*, 90c-d). To je još jedan korak ka „humanizaciji“ i „internalizaciji“ do tad isključivo božanskog znanja o poreklu i prirodi sveta.

Glavni predmet Parmenidove poeme je istina o prirodi stvarnosti, odnosno o „mnenjima smrtnika“ koja su, prema otkrovenjima Parmenidove boginje, sasvim pogrešna, iz čega proizlazi da je telesni svet iluzoran. Sve su to stavovi koji se ne suprotstavljaju samo zdravorazumskim

7 Diels, DK 28 B 1–2, B 51–52. Platonovim dijalogom *Parmenid* nećemo se ovom prilikom baviti, budući da on, za razliku od sačuvanih fragmenata poeme *O prirodi*, ne predstavlja najdirektniji izvor naših saznanja o Parmenidovom učenju.

8 Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 2, 6 i dalje.

promišljanjima običnih ljudi ili učenjima drugih presokratskih filozofa, naročito Heraklita, već i ustaljenoj praksi i sadržajima starogrčke mitologije i pesništva. Drugim rečima, pesnička forma je upotrebljena u svrsi saopštenja novih, radikalnih uvida u prirodu stvarnosti, čime je u izvesnoj meri postignuto očuvanje kontinuiteta sa tradicijom, ali je istovremeno ta ista tradicija u korenu uzdrmana i dovedena u pitanje. I pored toga što nam otkriva da su kretanje, promena i čulnost iluzornog karaktera, da su logička nemogućnost, Parmenidova boginja u drugom delu poeme – upozoravajući nas da od tad neće više govoriti istinu i da će ostatak izlaganja biti obmanjujući (jer opisuje „lažni poredak“)<sup>9</sup> – ipak izlaže jednu kosmologiju čiji se osnovni elementi nalaze i u kosmologijama drugih presokratskih filozofa, odnosno u Platonovom *Timaju* (a to su parovi suprotnosti, vatra/svetlost, tama, sferičnost itd.). Neobično je da Parmenid, nakon što je u prvom delu poeme utvrdio da mnoštvo, kretanje i promena uopšte ne mogu postojati, ipak opisuje poredak telesnog sveta. Razlog može biti Parmenidov uvid da mi, kao ljudi, imamo raznovrsna čulna iskustva i, ma koliko ona bila nestvarna i logički nemoguća, ne možemo ih se otarasiti te stoga potpuno, sveobuhvatno objašnjenje prirode mora da rasvetli, kako Parmenid kaže, i strukturu „lažnog poretka“.

Dok je za Parmenida poredak telesnog sveta iluzoran, i samim tim suprotstavljen jednom i jedinstvenom biću koje je predmet filozofskog znanja i promišljanja, za Platonovog Timaja on je sjedinjen sa duhovnim, psihičkim poretkom, pa čak i proističe iz njega, te kao takav predstavlja predmet „verovatnog govora“ (*eikos muthos*).<sup>10</sup> U razumevanju strukture tog poretka postoji, međutim, mnogo značajnih podudaranja između Parmenida i Platona. U članku „Straight and Circular in Parmenides and the Timaeus“, Lin Balu (Lynne Ballew) pre svega zapaža da sferični model univerzuma (*kosmos*, poredak) dominira kod mnogih starogrčkih mislilaca<sup>11</sup>, počev od Hesioda, preko pesnika i pisaca kao što su Homer, Euripid i Eshil, zatim kod Anaksimandra, Empedokla i brojnih pitagorejskih filozofa, te kod Anaksagore i mnogih drugih. Ustrojstvo mišljenja i prirode dovedeno je u vezu sa kružnim oblicima i kružnim kretanjem, što znači da analogija između kružnog kretanja i psihičkih funkcija predstavlja, u stvari, uobičajeno, pa čak i dominantno stanovište u starogrčkoj misli. Usredsređujući se na Parmenidovu poemu i Platonovog *Timaja*, Lin Balu brani nekoliko osnovnih hipoteza, pružajući ubedljivu argumentaciju u svom tekstu: prvo, i za Parmenida i za Platona, čista misao se upravlja prema

9 Diels, DK 28 B 8.50.

10 Platon, *Timaj*, 29d.

11 Ballew, L., „Straight and Circular in Parmenides and the Timaeus“, 189 i dalje.



„biću“, dok se verovanje i čulnost odnose na „pojave“; drugo, u Parmenidovoj poemi, baš kao i u Platonovom *Timaju*, kosmološka i epistemološka razmatranja izvedena su na shematski način, pozivanjem na određene oblike, budući da su pojmovi prave i kružnice primenjeni podjednako i u objašnjenju strukture sveta i u objašnjenju strukture ljudskog promišljanja sveta; treće, oba filozofa podrazumevaju princip da „slično teži sličnom“. Iz toga proizlazi da je biće, odnosno realnost, smatraju i Parmenid i Platon, sferičnog oblika, da je kretanje uma koje takvu realnost pojmi takođe kružno, te da se fizičke pojave mogu predstaviti pomoću pravih linija, dok verovanje i čulnost, krećući se, shodno tome, pravolinijski, poseduju sposobnost da prepoznaju nepostojane, promenljive fizičke pojave.

Time je kod Parmenida i Platona uspostavljena *potpuna analogija* između stvarnosti i mišljenja, s tim što su i prvo i drugo, na problematičan i nedovoljno razjašnjen način, podeljeni na kružni i pravolinijski aspekt. Iako su autorkina zapažanja da se kasnija Aristotelova logička razmatranja suprotstavljaju upravo kružnim, cirkularnim modelima ljudskog mišljenja, favorizujući pravolinijski strukturiran deduktivni silogizam, i da se Parmenidova i Platonova analogija između bića i mišljenja može smatrati kulminacijom starogrčke tendencije da se ispravno ljudsko mišljenje smatra refleksijom božanskog poretka koji je matematičke, odnosno geometrijske prirode, više nego smisljena i tačna, pa i potkrepljena, odnosno objašnjena precizno navedenim mestima i odeljcima iz izvornih tekstova, može joj se ipak zameriti da njena rasprava na isuviše površan i formalan način tretira problem odnosa mišljenja i stvarnosti, inače dominantan i u Parmenidovoj poemi i u Platonovom *Timaju*, i da uz sve to ignoriše upravo one mitske aspekte pomenutih uticajnih spisa putem kojih se, prevashodno u *Timaju*, uspostavlja veza između umnog, psihičkog i fizičkog.<sup>12</sup>

Trebalo bi, prema tome, pokazati, ako ne na koji način iz strukture bića, predstavljenog pomoću kružnih oblika, proizlazi struktura fizičkih pojava, predstavljenih pravim linijama, onda barem smisao i značaj pojma demijurga koji, prema našem mišljenju, predstavlja aktivni stvaralački princip i čistu inteligenciju. Jer, bez ljudskog bića kao onog koje promišlja i reflektuje strukturu sveta nema nikakvog smisla govoriti o prirodnom poretku, a još manje o njegovoj svrhovitosti. Upravo bi pomoću složenog vaspitno-obrazovnog programa, koji je detaljno opisan u Platonovim *Državi* i *Timaju*, trebalo da se ostvari inherentna sposobnost ljudskog uma da shvati prirodu, pa i da, u jednom konceptualnom, limitiranom smislu koji ćemo pokušati ovde da razjasnimo, odigra aktivnu ulogu u konstitu-

12 Platon i eksplicitno tvrdi da „um na materiju deluje ubeđivanjem“ (*Timaj*, 48a).

isanju pojma prirode. Za razliku od Heraklita, Parmenid o telesnom poretku govori kao o „lažnom poretku“ i nastoji da ljudsko mišljenje u što većoj meri ogradi od fizičkog sveta, dok se, pak, za Platona može reći da u *Timaju* traga za dobro uravnoteženim stanovištem, koje bi trebalo da razjasni vezu između mišljenja i spoljašnje stvarnosti. Jedan od centralnih pojmova Platonove teorije biće upravo mitski pojam demijurga, čiji nam metaforički smisao sugerise da upravo ljudski um poseduje sposobnost i kapacitet da idealni, „božanski“, odnosno „matematički“ poredak uskladi sa nestabilnim, telesnim poretkom.

Imajući u vidu izrečeno, može se reći da je potpuno na mestu tvrdnja L. Balu da postoji strukturalna sličnost između Parmenidove i Platonove teorije uma, dok njena tvrdnja da, prema shvatanju tih filozofa, „ljudska misao ne poseduje nikakvu specifičnu dinamiku već samo reflektuje određeni božanski poredak“<sup>13</sup> nije sasvim tačna jer, smatra Platon, ljudski um je suštinski slobodan, što znači da može grešiti, ali se može i usmeriti na takav način da sledi idealan, savršen poredak, zamišljen u vidu interakcije kružnih i pravolinijskih geometrijskih elemenata. Takav ljudski um, pravi naučnički um, opisan je metaforom demijurga, inteligibilnog principa koji konstituiše poredak telesnog, propadljivog sveta promišljajući svrhu njegovog postojanja (a ta svrha je najčešće, u *Timaju*, dovedena u vezu s najvišim vrednosnim pojmovima, kao što su „apsolutno lepo“ i „apsolutno dobro“<sup>14</sup>).

Najočigledniji i ujedno najčešće razmatran uticaj na Platonovog *Timaja* jeste onaj koji dolazi od pitagorejske filozofije. Samu pitagorejsku filozofiju i njene sledbenike nije lako odrediti i razgraničiti od onih koji to nisu, budući da se elementi pitagorejskog učenja mogu prepoznati kod gotovo svih presokratskih filozofa prirode. Pojmovi kao što su harmonija, proporcija, zatim numerički odnosi upotrebljeni u svrši objašnjenja empiričkih pojava, to jest matematizacije čulnog iskustva, parovi suprotnosti i elementarne supstancije, sve se to može susresti u kosmologijama starogrčkih filozofa, od Talesa, preko Heraklita, Empedokla, Parmenida i mnogih drugih. U užem smislu, pitagorejsku školu je karakterisao određeni skup običaja, etos, način življenja, koji je, navodno, utemeljio Pitagora kao osnivač pitagorejskog pokreta, što znači da bi prave „pitagorejce“ trebalo i raspoznavati po tom specifičnom etosu. Platon za *Timaja* tvrdi da je iz Lokride, malog mesta u južnoj Italiji, te je odatle i potekla ideja o *Timaju* kao pitagorejcu, iako Platon to nigde u svom dijalogu ne kaže eksplicitno.

---

13 *Ibid.*, 190.

14 Platon, *Timaj*, 30a.

Takođe, ne postoji nikakvo svedočanstvo o Timaju kao istorijskoj ličnosti, za razliku od mnogih drugih likova Platonovih dijaloga.

Iako dijalog *Timaj*, kao što je već dobro poznato, obiluje motivima preuzetim iz pitagorejske filozofije prirode, sam Platon, međutim, u dijalogu *Država*, koji sadržinski prethodi *Timaju*, zauzima donekle negativan stav prema pitagorejcima.<sup>15</sup> Jer, iako su prema sledbenicima te filozofske škole znanja iz astronomije i muzike međusobno srodna, u njihovim kosmološko-muzikološkim istraživanjima, veli Platonov Sokrat, ima nečeg „nepsavršenog“, pa čak i „smešnog“, budući da, prema Platonovom mišljenju, pitagorejci „više cene uši nego um“, pridaju isuviše poverenja nepouzdanim, varljivim percepcijama čula vida, odnosno čula sluha. Takva kritika je sasvim u skladu sa do sada zapaženim distinkcijama između Platonovog kosmološkog stanovišta i stanovišta presokratskih filozofa, uključujući tu i pitagorejce (izuzetak bi mogao biti Parmenid). Glavna Platonova zamerka odnosila se, zapravo, na delimično ili potpuno zapostavljanje uloge čoveka i ljudskog razuma, inače srodnog božanskom, u konstituisanju pojma prirodnog poretka, uloge koja prema njegovom shvatanju nije sasvim pasivna već, u izvesnom složenom smislu, aktivna. I Platon i Aristotel su zamerali pitagorejcima da nisu umeli da se služe pravim umnim promišljanjem, odnosno da nisu poznavali dijalektiku, ali tu bi trebalo imati u vidu oskudnost direktnih, pismenih izvora o starijim pitagorejskim filozofima, inače sklonim tajnovitosti, te je pravo pitanje da li su velikani grčke filozofije uopšte raspolagali celovitom slikom o pitagorejskoj filozofiji.

Umesto da čoveka sagleda kao pukog podražavaoca božanskog poretka, prepuštenog sudbini i delovanju sila prirode, Platon nas, sprovodeći prvo oštru kritiku tradicionalne grčke mitologije u drugoj i trećoj knjizi *Države*, a zatim utemeljujući glavne pravce svoje nove filozofski koncipirane mitologije u mitu o Eru, iznesenom u zaključnoj knjizi *Države*, gde se, između ostalog sugeriše postojanje slobode ljudskog izbora, vodi ka kosmološkom mitu u dijalogu *Timaj*, i tu, preuzimajući mnogobrojna matematička, astronomska i muzikološka saznanja pitagorejaca, konstruiše sopstvenu, sveobuhvatnu i višeslojnu teoriju prirode i ljudske egzistencije. Platonovo stanovište predstavlja svojevrsan „kopernikanski obrt“ svoga doba, budući da se ustrojstvo prirode, koje su u to doba možda i najtemeljnije proučavali pitagorejci, služeći se prevashodno čulnim osmatranjima prirodnih pojava, počinje „psihologizovati“ upravo putem lika demijurga. Savršene mere i proporcije koje su otkrili pitagorejci od tad nisu više samo neobjašnjivo božansko delo već njihovo ostvarenje zahteva

---

15 Platon, *Država*, 524d-531d.

i „delo uma“, to jest aktivnu ulogu stvaralačke inteligencije. Reč je o, za Platonovo vreme, radikalnim idejama.

Najdirektnija „optužba“ o Platonovom navodnom prepisivanju pitagorejskog učenja u *Timaju* dolazi nam od Diogena Laertija<sup>16</sup>, koji prenosi pričanja „nekih pisaca“, od kojih imenuje jedino Satira. Prema Laertijevom mišljenju, Platon je od Filolaja otkupio tri pitagorejske knjige koje su mu zatim poslužile da napiše *Timaja*. Čak i da je Platon direktno od Filolaja preuzeo matematičke aspekte timajevske kosmologije, pogrešno bi bilo dijalog *Timaj* okarakterisati kao „pitagorejski“, s obzirom na to da on sadrži brojne originalne filozofske i literarne ideje koje po mnogo čemu odstupaju od pitagorejske filozofije i prevazilaze je. *Timaj* ni u kom slučaju nije prikaz pitagorejskog učenja. No, tvrdnja da su neke od centralnih ideja Platonove teorije u *Timaju* pitagorejskog porekla sasvim je tačna: pre svega, intervali pitagorejske muzičke lestvice, izraženi putem idealnih aritmetičkih odnosa, upotrebljeni su u svrsi objašnjenja strukture tzv. duše sveta (*psyche tou kosmou*)<sup>17</sup>, koja predstavlja onaj umni, besmrtni aspekt živog kosmosa. Platon, dakle, s velikim entuzijazmom prihvata koncept pitagorejske muzičke analogije, na osnovu kojeg nastoji da i astronomske i mikroskopske relacije redukuje na relativno jednostavan sistem geometrije muzičkih intervala, inače „eksperimentalno“ (čulno) potvrđen u domenu akustike<sup>18</sup>. Današnja nauka smatra da takva analogija nije valjana, ali i pored toga inkorporira neke od temeljnih metodoloških pretpostavki pitagorejske filozofije prirode, pre svega uverenje da se struktura fizičkih pojava može eksplicirati putem odnosa merljivih veličina.

Takođe, i mitski aspekti dijaloga *Timaj* mogli bi biti u izvesnoj, manjoj meri podstaknuti pitagorejskim učenjem, naročito imajući u vidu pomenutog Filolaja. Naime, prema Proklovom svedočenju, pitagorejci su bogove i božanstva dovodili u neposrednu vezu sa brojevima i geometrijskim figurama: „Tako ćemo kod pitagorovaca naći da se jedni uglovi pripisuju ovim, drugi onim bogovima, kako je to učinio i Filolaj, posvetivši jednima ugao trougla, drugima ugao kvadrata, druge opet drugima, ali takođe isti ugao nekolicini bogova, a istom bogu više uglova prema različitim svojstvima tog boga. S pravom je, dakle, i Filolaj ugao trougla posvetio četvorici bogova: Kronu, Hadu, Aresu i Dionisu...“<sup>19</sup> Kod Plutarha

16 Laertije, D., *Život i mišljenja istaknutih filozofa*, DL III, 9.

17 Platon, *Timaj*, 34c-36c. Up. Diels, DK 44 B 6.

18 Ovde, razume se, nije reč o eksperimentu u modernom naučnom smislu već, između ostalog, o istraživanjima koja su pitagorejci sproveli na monokordu, instrumentu sa jednom žicom, utvrdivši da harmonični tonski intervali odgovaraju celobrojnim odnosima dužina na koje je podeljena žica.

19 Diels, DK 44 A 14.

nailazimo na sledeće svedočanstvo, uglavnom konzistentno sa prethodnim: „Čini se da i pitagorejci smatraju da je Tifon demonska moć. Kažu naime da je Tifon u parnom broju pedeset i šest, i opet da ugao trougla pripada Hadu, Dionisu i Aresu, a ugao kvadrata Rei, Afroditi, Hestiji i Heri, a ugao dvanaestougla Zevsu...“<sup>20</sup> Ako je Platon bio barem donekle upućen u ezoterične aspekte pitagorejskog učenja, a verovatno jeste, za njega odnos između božanskog i pojmova matematike nije bio nikakva novina. Ideja da se božansko stvaranje sveta može objasniti matematičkim putem jedna je od osnovnih ideja dijaloga *Timaj*.

Međutim, uvodeći u svoj kosmološki mit lik demijurga, Platonov *Timaj* čini i korak više u odnosu na dotadašnje kosmologe. Ukoliko se priroda božanskog može racionalizovati i ako ljudski duh poseduje odlike božanskog, tad i čovek poseduje sposobnost spoznaje najdubljih „tajni“ prirode i stvaranja. Umesto da sledi kanon tradicionalne grčke mitologije, Platon, uz pojam *theos* i imena već dobro poznatih grčkih božanstava, uvodi i pojam *demourgos* koji predstavlja aktivni, stvaralački princip, tvorca fizičkog sveta, odnosno univerzalnu inteligenciju u kojoj učestvuju i ljudska bića. Time se božanska saznanja ne samo razotkrivaju i demistifikuju već se i čine predmetom zdravorazumskog ljudskog saznanja, što predstavlja, kako smo već sugerisali, radikalnu promenu u starogrčkoj obrazovnoj praksi. Prema tome, pitagorejske „tajnovite“ ideje su, zahvaljujući Platonovom *Timaju*, obelodanjene, razvijene i inkorporirane u originalni kosmološko-antropološki okvir.

Osvrnimo se, u preliminarnim razmatranjima, i na filozofa Anaksagoru. Anaksagora je, prema mišljenju starogrčkih filozofa, prvi govorio o umu kao posebnom, odvojenom uzroku koji pokreće materiju, uspostavljajući time jasnu distinkciju između inteligibilnog uzroka i materijalne posledice. Međutim, taj filozof je delovanje uma ograničio isključivo na prvi čin pokretanja materije, dok je sve ostalo objašnjavao neinteligibilnim uzrocima, odnosno kao posledicu mehaničkog, gotovo automatskog delovanja između materijalnih tela. Takvo Anaksagorino stanovište navelo je Platona da prema njemu zauzme ambivalentan stav: s jedne strane, u dijalogu *Fedon* Platonov Sokrat pohvaljuje Anaksagoru upravo zato što je postulirao um kao prvi uzrok kretanja, dok ga, s druge strane, oštro kritikuje zbog toga što delo uma ne inkorporira u svoje objašnjenje strukture telesnog sveta već iznova govori o „vazduhu, eteru, vodi, i drugim čudnim stvarima“.<sup>21</sup> Sličan pravac kritike srećemo i kod Aristotela.<sup>22</sup>

20 *Ibid.*

21 Platon, *Fedon*, 97b i dalje.

22 Aristotel, *Metafizika*, 984b i 985a.

Glavni razlog Platonovog razočaranja jeste nepostojanje teleološkog objašnjenja u Anaksagorinoj filozofiji prirode, koje bi trebalo da proistekne iz uma kao prvog uzroka jer um u svetu uspostavlja svrhoviti, inteligibilni poredak imajući za cilj svog delovanja apsolutno dobro i apsolutno lepo, što su najviše vrednosti prema kojima se upravlja Platonov demijurg u dijalogu *Timaj*. O svrhovitosti prirode, prema tome, nije ni moguće govoriti bez pretpostavke delovanja jedne opšte, univerzalne inteligencije u kojoj učestvuje, kako smo videli, i ljudski razum, jer je, smatra Platon, iskustvena činjenica da se prirodni procesi odvijaju s određenim razlogom i ciljem, te da nisu rezultat pukih mehaničkih interakcija između telesnih stvari. Prema Platonovom stanovištu u *Timaju*, matematički, odnosno formalno-mehanički aspekti objašnjenja strukture sveta, s kakvim se uglavnom susrećemo u presokratskim kosmologijama, pa i u mnogim modernim naučnim teorijama, ne samo što nisu dovoljni sami po sebi, već se ne mogu ni svrhovito primeniti bez uključenja umskog, inteligibilnog principa na kojem počiva i na kojem se temelji svaka valjana koncipirana kosmološka teorija.

Dodajmo svemu tome i misao Diogena iz Apolonije koja veoma dobro ilustruje protiv kakvih stanovišta se Platon, u stvari, borio:

Čini mi se da je ono što ima razum to što ljudi nazivaju vazduhom i on svime upravlja i svime vlada. Jer, čini mi se da je upravo on bog i da svugde dospeva, sve uređuje i u svemu se nalazi.<sup>23</sup>

Takođe, Demokritov atomizam, koji prirodne pojave posmatra isključivo kao produkt delovanja bezlične, „nerazumne“ nužnosti, snažan je podsticaj za Platona da koncipira kosmologiju koja centralnu ulogu daje čistoj inteligenciji, a samim tim i ljudskom razumu kao onom koji u toj savršenoj, božanskoj inteligenciji, jednim svojim delom participira. Istini za volju, i Demokrit i Platon, u dijalogu *Timaj*, dospevaju do sličnih uvida o strukturi sveta, ali do njih dolaze na suprotan način, pri čemu Platon, iz razloga metodološke prirode, ni u jednom svom dijalogu ne pominje Demokrita.<sup>24</sup> Iako Platon u Anaksagorinoj kosmološkoj teoriji raspoznaje obrise svog sopstvenog pristupa, mada rado usvaja neke od osnovnih Parmenidovih, Heraklitovih ili pitagorejskih ideja, njegov mit u *Timaju* predstavlja nešto više od najobičnije kritičke sinteze presokratskih prirodnofilozofskih razmatranja i elemenata tradicionalne grčke mitologije.<sup>25</sup>

23 Diels, DK 64 B 5.

24 Ferwerda, R., „Democritus and Plato“, 338. Za našu raspravu je značajno da Demokrit, slično kao Platon, smatra da su osnovni strukturalni elementi psihe sferičnog oblika, a moguće je da su oba filozofa tu zamisao usvojila iz ezoteričnih krugova pitagorejske filozofije. Up. Diels, DK 68 A 101.

25 Odnosom mita, filozofije prirode i psihologije bavi se B. Šijaković u svojoj studiji *Mythos, physis, psyche: ogledanje u presokratovskoj „ontologiji“ i „psihologiji“*.

## 1.2. Platonova nova mitologija

Bez obzira na to što se od nastanka filozofije u staroj Grčkoj mitološki diskurs u sve većoj meri razumevao kao suprotstavljen argumentativnom diskursu, to nije dovelo do potpunog izopštenja, odnosno eliminacije mitskih elemenata u presokratskim teorijama o prirodi već pre do redefinisanja smisla i funkcije *muthos*-a, do novih formi mitskog izraza te do njegove, moglo bi se reći, „kohabitacije“ sa filozofijom. U Platonovom *Timaju* sinteza mitskog i naučnog, odnosno, mitskog i prirodnofilozofskog eksplicitna je, pa čak i fundamentalna za izgradnju Platonove kosmološke pozicije u tom spisu, što u izvesnom smislu mit vraća „na velika vrata“ u filozofiju i filozofsko mišljenje. Jer mitski izraz, čija je epistemičko-metodološka vrednost unižena premda ne i razorena raznovrsnim filozofskim kritikama, opstaje pretežno zahvaljujući alegorijskim tumačenjima tradicionalnih grčkih mitova<sup>26</sup>, iz kojih proizlazi da i mitologija i filozofija prirode poseduju isti predmet interesovanja, samo što mu pristupaju na različit, ponekad dijametralno suprotan način. Grčki filozofi su insistirali na dokazu, na argumentu – na logosnoj formi mišljenja – dok mit, za razliku od logosa, istini pristupa sasvim neposredno, nastojeći da je saopšti u celovitom, jedinstvenom i razotkrivenom obliku.

Upravo ta osobina mitskog izraza, njegova najveća vrlina, predstavlja ujedno i njegovu najveću manu, budući da od čitaoca, ili slušaoca mita, iziskuje intuitivan, neposredan uvid u prirodu stvari, ne bi li poruku mita valjano razumeo i usvojio. U rukama mitotvorca, prema tome, mitski pojmovi bi trebalo da budu neposredan izraz istine, suštine stvari, dok se za „konzumente“ mita ti isti pojmovi najčešće pokazuju kao metafore, manje ili više skriveni simboli, pa njihovo objašnjenje i interpretacija podrazumevaju postavljanje u poziciju mitotvorca, ukoliko je on uopšte poznat, odnosno podrazumevaju pokušaj da se svet sagleda na spoljašnji, transcendentan način u odnosu na nas i na taj način otkrije smisao i značenje mita. Argument, a naročito forma matematičkog dokaza, vremenom postaje sredstvo kojim filozofi nastoje da prevaziđu pomenuta ograničenja mitskog izraza, kako bi svoje uvide i saznanja učinili intersubjektivno proverljivim i racionalnim, kad god je to moguće. Platon je, razume se, i mitotvorac i mitotumač: njegov originalni kosmološki mit u dijalogu *Timaj* proizlazi ne samo iz promišljanja funkcije *muthos*-a i oštre kritike tradicionalne grčke mitologije, koje je izneo u *Državi*, već i na osnovu

---

26 Studija Gabora Betega (G. Betegh) o Dervenom papirusu argumentuje u prilog tezi da su rane orfičke teogonije zapravo teorije o prirodi saopštene u alegorijskoj formi i da su direktno uticale na presokratske filozofe. Vid. Betegh, G., *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, 132 i dalje.



drugih prirodnofilozofskih razmatranja koja su neretko saopštena u mitskoj formi, u dijalozima kao što su *Fedon*, *Državnik*, *Država* i drugi. Dijalog *Timaj*, prema mišljenju mnogih uticajnih istraživača antičke filozofije, predstavlja krunu Platonovog opusa i zauzima centralnu ulogu u sistemu Platonovih dijaloga, predstavljajući svojevrсну antičku „teoriju svega“.

Koje su, dakle, osnovne odredbe Platonovog projekta *nove mitologije*, čiji glavni rezultat predstavlja, prema našem mišljenju, upravo kosmološki mit u *Timaju*? Kako zapaža Irina Deretić u svojoj studiji o Platonovim mitovima, mogućno je uočiti unutrašnju bliskost između Platonovog i mitološkog načina mišljenja, imajući u vidu Platonovo uverenje da nezavisno od materijalne, čulno opažljive stvarnosti postoji i jedna druga, postojana, nepromenljiva stvarnost, koja je stvarnija od one empirijske i koja predstavlja, u stvari, njenu paradigmu i uzrok.<sup>27</sup> Platonova „nepromenljiva stvarnost“ u *Timaju* je utemeljena i mitskim i matematičkim pojmovima, koji za Platona predstavljaju predmet nauke (*episteme*). Međutim, Platon je u svojim dijalozima temeljno i sistematski promišljao istinitosnu vrednost te saznavnu, etičku i pedagošku funkciju mitova, pružajući višeslojnu analizu *muthos*-a kakva do njegovog vremena nije postojala u grčkoj filozofiji. Atinski filozof je nastojao da razume strukturu mitskog mišljenja i njegov uticaj na našu psihu, odnosno unutrašnji svet, što znači da mit u *Timaju* nije proizvod nekakvog Platonovog ličnog doživljaja, koji bi se mogao uporediti sa „otkrovenjem“ ili pak pukom imaginacijom već, nasuprot tome, on je posledica dubokog i dugotrajnog promišljanja odnosa *muthos*-a i *logos*-a te odnosa čoveka i prirode. I sam Platon svoje mitove suprotstavlja tradicionalnim mitovima starogrčke kulture, budući da su oni, prema njegovom shvatanju, proizvod fantazije, a ne „tvorevina dijalektičkog, strogo utemeljenog i postupno sprovedenog promišljanja“<sup>28</sup>, što bi, smatra Platon, morali da budu.

Ako se do istine dopire strogim metodičkim, dijalektičkim putem, tad nam se, s dobrim razlogom, nameće pitanje odakle onda mitski izraz uopšte pronalazi mesto u Platonovoj filozofiji. Zar Platonova filozofija ne bi trebalo definitivno da protera mit i ukloni mitske elemente iz bilo kojeg racionalnog promišljanja svih vrsta pojava, uključujući i kosmološku problematiku kojom se bavi *Timaj*? Ne bi li to bilo očekivano zaokruženje, to jest okončanje misaonog razvoja koji su otpočeli prvi starogrčki filozofi? Sudeći prema Platonovom filozofskom opusu, odgovor je – ne. Baveći se najrazličitijim fenomenima ljudske psihe i ljudskog iskustva, kao što su sudbina duša posle smrti, erotika, moralnost, pitanja o postanku kosmosa

27 Deretić, I., *Platonova filozofska mitologija*, 15.

28 *Ibid.*, 16.



i čoveka, Platon ne samo što ne eliminiše mitski diskurs iz filozofskog već ponekad svoje najviše uvide izlaže upravo u mitskoj formi, usuđujući se i da pogazi sopstvena pravila o načinima adekvatnog sastavljanja mita.

Neka od relevantnih pitanja, koja i u današnje vreme zaokupljaju pažnju filozofije i nauke, poput, recimo, pitanja o mogućnosti slobode izbora u svetu kojim vladaju nepromenljivi zakoni prirode, pronalazila su – za razliku od tradicionalne mitologije – mesto u Platonovoj misli, no, to nije uticalo na potpuni raskid mita i filozofije i „proterivanje“ mitskih elemenata iz racionalnog diskursa već pre do izvesnog redefinisavanja *muthos*-a i njegove na kritički način izvedene apsorpcije u filozofiju. Platonovi dijalози, prema tome, obiluju mitskim slikama i motivima koji upotpunjuju filozofskoargumentativni diskurs u onim situacijama kad on postaje nedovoljan i neadekvatan<sup>29</sup>, te i Platonovi mitovi najčešće pripovedaju o temama koje izmiču racionalnom saznanju i empirijskoj proverljivosti. Čini se da, prema Platonovom shvatanju, najviša saznanja o suštini stvari, odnosno o prvim principima stvarnosti, jesu sasvim neposredne, intuitivne prirode pa iako nas racionalno mišljenje, koje Platon često, a ponajviše u *Timaju* i *Državi*, dovodi u vezu s matematičkim mišljenjem, može znatno približiti traženim odgovorima, neophodan je iskorak u mit ne bi li se spoznala i saopštila ona najviša istina.

Premda nije lako ustanoviti konstantne i čvrste obrasce kojima se Platon rukovodi u koncipiranju svojih filozofskih mitova, može se ipak zapaziti nekoliko osnovnih strukturalnih odlika.<sup>30</sup> Pre svega, Platonovi mitovi uglavnom započinju opisom nekog stanja stvari koje je manjkavo, nepotpuno, te stoga mora biti prevaziđeno. U dijalogu *Timaj*, to je stanje haosa, neuređenosti i nepravilnog kretanja materije koje Platonov demiurg treba da dovede u red, ugledajući se na ideje i matematičke entitete kao večiti, nepromenljivi model, to jest uzor, a sve sa ciljem da njegova tvorevina bude apsolutno lepa i apsolutno dobra. Kad je reč o drugim dijalozima, u *Gorgiji* početno stanje predstavlja nepravedan juristički sistem u vreme Kronove vladavine, u *Protagori* je to čovek, kao isprva nemoćno i najslabije živo biće itd. Drugi bitan korak u strukturi Platonovih mitova jeste objašnjenje načina na koji neadekvatno početno stanje može biti prevaziđeno, bilo putem spoljašnje, božanske intervencije, bilo putem samostalne ljudske inicijative, kako je to prikazano u čuvenom mitu o pećini, u dijalogu *Država*. Naposletku, događaji u mitu dovode čitaoca do izvesnog konačnog, završnog stanja, poboljšanog u odnosu na početno stanje, koje može ali ne mora biti idealno.

---

29 *Ibid.*, 54.

30 *Ibid.*, 19–20.

Te obrasce, međutim, nikako ne bi trebalo shvatiti na krut način.<sup>31</sup> Tematska raznovrsnost Platonovih mitova iziskuje i fleksibilnost, prilagodljivost mitološkog narativa, te stoga Platon poseže za različitim literarnim rešenjima, raznovrsnim metaforama i slikama, pa i motivima iz tradicionalne mitologije koje redefiniše i inkorporira u svoj filozofski diskurs. Jedna od najznačajnijih, najoriginalnijih Platonovih metafora jeste upravo lik demijurga u dijalogu *Timaj*, koji je odgovoran za formiranje strukture duše sveta, a konsekvntno i strukture celokupnog vidljivog sveta. Ne mogavši da, usled ograničenja govornog jezika kojim se služio, ali i tadašnjih dometa filozofije i nauke, svoje neposredne uvide izrazi u strogoj racionalno-argumentativnoj formi, Platon nastoji da konstruiše pojmovni okvir koji bi njegove čitaoce, u vidu prigodne metafore, dakle, metafore koja zadržava vezu sa istinom, u što je moguće većoj meri uputio na suštinu stvari. Sprovodeći uz sve to temeljnu kritiku tradicionalne grčke mitologije, Platon konstruiše originalan filozofsko-mitološki okvir, dozvoljavajući sebi da prekrši sopstvena pravila o koncipiranju mitskog diskursa u slučajevima kada mu se to čini neophodnim. U slučaju kosmološkog mita u dijalogu *Timaj*, Platon je, kako ćemo videti, u velikoj meri dosledan sopstvenim mitotvoračkim pravilima.

Iako Platon u svojim dijalozima reč *muthos* upotrebljava na različite načine, za našu uvodnu raspravu najznačajnija je analiza mita koju on sprovodi u dijalogu *Država* i na toj analizi utemeljena kritika tradicionalne grčke mitologije, budući da se dijalog *Timaj* nadovezuje na raspravu vođenu u *Državi*. Stoga se i za Timajev kosmološki mit može reći da proizlazi iz dubokih uvida u prirodu mita do kojih Platon dolazi u *Državi*. Razmotrimo, pre svega, sledeće značajno mesto iz druge knjige tog spisa:

To što je sin vezao Heru i što je otac bacio sa neba Hefesta, kad je ovaj hteo da odbrani majku koju je on tukao, pa onda borbe bogova o kojima je Homer pevao, te se priče ne smeju primiti u državu pa bilo da su ispevane u alegoriji ili bez nje. Mladi čovek, naime, ne može prosuditi šta je alegorija (*huponoia*), a šta nije, već ono što u to doba starosti primi u sebe ostaje u njemu tako čvrsto da se više ne može izbrisati i ne može promeniti.<sup>32</sup>

Za razliku od presokratskih filozofa ili nepoznatog autora Dervenog papirusa, Platon izričito odbacuje alegorijsko tumačenje tradicionalnih grčkih mitova, i to na osnovu razloga koji su epistemičke i vaspitno-obrazovne, to jest moralne prirode. Namera sastavljača mita da uvide i istine do kojih je došao, ukoliko je uopšte do njih došao, inkorporira u alegorij-

31 *Ibid.*, 20.

32 Platon, *Država*, 378d.

sku formu, dakle, da ih izrazi u prenesenom značenju koje uveliko prikri-va pravu suštinu stvari o kojoj bi mit trebalo da pripoveda, obmanjujućeg je karaktera i stoga nepoželjno u idealnoj ljudskoj zajednici. Umesto da, po uzoru na svoje prethodnike, alegorijskim tumačenjem utemelji i spase fantastične grčke mitove, Platon svojom pažljivo koncipiranom i postupno izvedenom kritikom pravi oštar raskid sa dotadašnjom mitotvoračkom praksom i uspostavlja uslove za stvaranje *nove mitologije*, izgrađene na osnovu znatno strožih i preciznije definisanih filozofskih, odnosno epistemičkih i moralnih kriterijuma.

Dok u drugim dijalozima Platon ponekad i pozajmljuje motive i obrasce iz tradicionalnih mitova, u *Državi* i *Timaju* to nije slučaj. U *Timaju* božanstva tradicionalne grčke mitologije ne figurišu kao glavni protagonisti već su i sami tvorevine demijurga, zadobijajući time niži status u hijerarhiji božanskog. Do tada poznate priče o bogovima sada su okarakterisane kao proizvod puke fantazije, kao potpune neistine, u kojima su bogovi prikazani nalik nesavršenim ljudskim bićima: oni lažu, ubijaju, mrze, ljubomorni su, a sve su to atributi koji se, prema Platonovom shvatanju, ne smeju pripisivati božanskom. U tom smislu, Platon sledi Ksenofana, protiveći se antropomorfnom prikazivanju bogova. Budući da, prema Platonovom shvatanju, mitovi igraju odlučujuću ulogu u obrazovanju mladih ljudi, koji iz mitova preuzimaju moralne obrasce i njima se rukovode čitavog života, veoma je važno da bogovi u mitovima budu prikazani na adekvatan način, kako mladi ljudi ne bi bili dovedeni u situaciju da podražavaju nemoralno i skandalozno ponašanje bogova tradicionalne mitologije. Čak i da tradicionalni mitovi jesu alegorični, veli Platon, opet bi ih trebalo proterati iz države jer mladi ljudi nisu sposobni da razlikuju šta je alegorija, a šta nije, iz prostog razloga što ni sami još uvek ne znaju šta je istina, odnosno suština stvari.

Lik Brison (Luc Brisson) jedan odeljak svoje studije pod naslovom *Plato the Myth Maker* posvećuje upravo Platonovom odbacivanju alegorijskog tumačenja mita<sup>33</sup> i u njemu dospeva do jednog, prema našem mišljenju, pogrešnog ili barem samo delimično tačnog zaključka. Prema Brisonovom shvatanju, Platon, nastupajući u drugoj i trećoj knjizi *Države* pre svega kao mitotumač i kritičar mita, na taj način želeći da uspostavi kriterijume za sopstvenu novu mitologiju, ne razume istinitosnu vrednost mita kao korespondenciju sa određenom referencijom već kao korespondenciju sa filozofskim diskursom koji se smatra normativnim. Taj Brisonov stav čini se, barem na prvi pogled, primamljivim jer je svaki filozof, pa i Platon, zaista ograničen mogućnostima govornog jezika kojim se služi, što

---

33 Brisson, L., *Plato the Myth Maker*, 122–127.

znači da se utvrđivanje istinitosti mita, za nas kao čitaoce, nužno odvija na relaciji mit – filozofski diskurs, a ne mit – referencija.

Međutim, Platon ne samo što izričito tvrdi da su mitovi istiniti samo ako su u saglasnosti sa onim što bog jeste, smatrajući tako da je bog referencija mitskog diskursa, već nas čitavim svojim pažljivo osmišljenim mitsko-filozofskim pojmovnim okvirom upućuje na izvesnu objektivnu, izvanjezičku stvarnost na koju njegov mitski govor referira, što je u *Timaju* izraženo putem koncepcije ideja i matematičkih entiteta kao fundamentalnih principa na kojim počiva telesni svet. Izjednačavajući u tom dijalogu *muthos* i *logos*, Platon nastoji da govor o prirodi utemelji na matematičkim pojmovima, koji su predmet prave nauke (*episteme*), prepoznajući u njima čvrst, nepromenljiv temelj saznanja, nalik univerzalnom jeziku, pomoću kojeg je moguće objasniti i obrazložiti suštinu sveta i ljudskog iskustva. Platon je očigledno svestan da sopstvene uvide o prirodi stvarnosti može formulirati samo u okvirima diskursa kojim se služi, svestan je i raznovrsnih problema koji mogu da proisteknu iz tih ograničenja, ali ni u kom slučaju ne određuje svoj ili bilo čiji filozofski diskurs kao normu na osnovu koje se procenjuje istinitosna vrednost mitova ili pak prirodnofilozofskih hipoteza.<sup>34</sup> Kako ćemo videti u drugom odeljku drugog poglavlja, ali i u četvrtom poglavlju, iako se, na tragu Brisona<sup>35</sup>, može tvrditi da nas Platon pomoću mitskih pojmova upućuje na teorijsko-saznajne konstrukte našeg psihičkog aparata, ti pojmovi su pre svega koncipirani na takav način da referiraju na određene inherentne sposobnosti psihe koje postoje na nivou celokupne ljudske vrste, zahvaljujući kojim možemo spoznati i opisati poredak telesnog sveta.

Brison bi, po pitanju istinitosne vrednosti mita, mogao biti u pravu samo u slučaju da tvrdi kako mit ne korespondira sa nekom čulnom, empirijskom referencijom već platonovski shvaćenom suštinom stvari, ali on ovde tvrdi nešto „radikalnije“ od toga – da mit ne korespondira ni sa kakvom referencijom, što ipak, složićemo se, nije dosledno Platonovoj misli. Jer, prema Platonovom shvatanju, za istinitosnu vrednost mita odlučujuć su i namera i epistemička pozicija sastavljača mita: on pre svega mora znati istinu, to jest suštinu stvari o kojoj pripoveda (epistemički uslov), ali mora nastojati i da spoznatu istinu izrazi na što neposredniji, jasniji način, u onoj meri u kojoj mu to jezik kojim se služi dozvoljava (etički uslov). Alegorija to ne može da postigne jer namerno prikriva značenja i odnose na koje upućuju elementi mita. U celini uzev, ne misleći samo na *Timaju*

34 Štaviše, u *Timaju*, Platon ukazuje na mogućnost da njegova teorija bude pobijena i da onom ko je pobije „pripada nagrada, uz svo poštovanje“ (54b).

35 U tom smislu, značajna je Brissonova i Mejerštajnova studija o *Timaju* pod naslovom *Inventing the Universe*. Vid. Brisson, L., Meyerstein F. W., *Inventing the Universe*, 1–8.

i *Državu*, Platonov odnos prema mitu prilično je ambivalentan. S jedne strane, Platon u svojim dijalozima afirmiše argumentativni, racionalni diskurs, kao najpouzdaniji put do istine, dok, s druge strane, u slučajevima kad svoje uvide ne može da obrazloži na racionalan način, veoma rado poseže za mitskim diskursom, smatrajući ga visokovrednim i filozofski relevantnim, barem u onom smislu u kojem ga on razumeva.

Na mitski način upotrebljeni pojmovi, zapravo, suštinu stvari zahvataju na neposredan način, predstavljajući je onakvom kakva zaista jeste, bez ikakvog posezanja za postupnim, logičkim dokazom. Donekle paradoksalno, čini se da iako Platon kao filozof favorizuje argumentativni način mišljenja, on neke od svojih najsupstancialnijih uvida saopštava upravo u mitskoj formi, služeći se mitskim pojmovima kao nekakvim „skraćenicama“ ili „prečicama“ putem kojih nastoji da prevaziđe ograničenja filozofskog i govornog jezika svoga doba, ali i „okove“ tadašnjeg društveno-političkog ambijenta. Kad je reč o *Timaju*, moglo bi se reći da celokupna Platonova kosmološka građevina počiva na mitskom pojmu demijurga, nezamenljivoj i neizostavnoj metafori čiste inteligencije koja formalnu strukturu sveta promišlja kao svrhovitu i racionalnu. U skladu s tim, Platon predlaže matematički model kosmosa kao najbolji mogući model. U *Timaju*, dakle, za nas, kao čitaoce Platona, naučni, racionalni elementi spisa proizlaze iz onih mitskih te se stoga moraju proučavati u međusobnom odnosu, to jest na sintetički način.

Na jedan od ključnih uvida u prirodu mita u dijalogu *Država* nailazimo, zapravo, malo pre mesta na kojem Platon osuđuje alegorično koncipiranje priča o bogovima. Prema Atinjaninovom intrigantnom, na prvi pogled protivrečnom stavu, mitovi su „sami po sebi lažni, ali saopštavaju nešto istinito“.<sup>36</sup> Iako izrečen u kontekstu vaspitno-obrazovnog programa koji Platon koncipira u uvodnim knjigama *Države*, taj stav se očigledno odnosi i na mit uopšte, pa je značajan i za egzegezu kosmološkog mita u *Timaju*. Ovde se mogu postaviti brojna pitanja: kako je moguće da mit, ali i bilo šta drugo, bude istovremeno i istinit i lažan? Nije li taj Platonov stav kontradiktoran? Ako nije kontradiktoran, u kom su onda smislu mitovi lažni, a u kom istiniti? Jer, samo u slučaju da Platon ima u vidu nekoliko „smislova“, odnosno tipova istinitosti, može se zaključiti da pomenuti stav nije kontradiktoran. Deretićeva nas u analizi tog značajnog mesta u dijalogu *Država* upućuje na rečenicu koja sledi u Platonovom spisu<sup>37</sup>, a u kojoj nam se razjašnjava da mitotvorac laže onda kada „u svome govoru loše predstavlja to kakvi jesu bogovi i heroji, kao kada slikar slika

36 Platon, *Država*, 377a.

37 Deretić, 26–27.

sliku koja *nimalo* nije slična onome što je hteo naslikati<sup>38</sup>. U duhu do sad izrečenog o Platonovom shvatanju mita te u duhu ontologije, metafizike i kosmologije koju Platon razvija u *Državi* i *Timaju*, moglo bi se reći da Platon, podsećajući nas na distinkciju između slike (*eikon*) i onog što bi slika trebalo da predstavlja, mitski diskurs razume kao jezičku, metaforičku ekspresiju neposrednog uvida u suštinu stvari. Sam po sebi, dakle, takav diskurs ne može biti istinit jer nije identična slika, odnosno kopija predmeta o kojem govori, ali se ujedno ne može reći ni da je sasvim lažan jer na sebi svojstven način sagovornika, iliti čitaoca, upućuje na istinu.

Valjano koncipiran mit, dakle, predstavlja bogove onakvim kakvi oni istinski jesu, u najvećoj mogućoj meri u kojoj mu to ograničenja i manjkavosti ljudskog jezika dozvoljavaju. U skladu sa sopstvenim etičkim i epistemičkim kriterijumima istinitosti mita, Platon boga opisuje kao apsolutno dobrog jer bog nikako ne može biti uzročnik zla, kao što to tvrde tradicionalni mitovi<sup>39</sup>, što je stanovište koje bi trebalo da utre put ljudskoj moralnoj odgovornosti. Za loše ili neprijatne stvari koje nam se u životu dešavaju najčešće smo odgovorni mi sami, a ne bogovi. Ne bi li to pokazao, Platon se služi i argumentom koji se može razložiti u nekoliko koraka<sup>40</sup>: 1. bog se mora prikazivati onakvim kakav zaista jeste; 2. bog je po prirodi dobar; 3. kako je bog dobar, on ne može biti uzročnik zla; 4. mitotvorci prikazuju boga i kao uzročnika dobra i kao uzročnika zla; 5. mitotvorci pogrešno prikazuju boga. Dalje, Platon smatra da tradicionalni mitovi nisu konzistentni u prikazivanju bogova jer, recimo, pripovedaju o tome da bogovi menjaju oblik i pojavljuju se pred ljudima u najrazličitijim formama, te o najrazličitijim dogodovštinama takvih antropomorfnog zamišljenih božanstava, kao što su bacanje čarolija, preobražavanje u smrtnike, pa čak i roditeljoubistva. Sve su te pojave za Platona proizvod puke fantazije i kao takve ne mogu i ne smeju predstavljati referenciju mita.

Suprotstavljajući se tome i težeći postojanom opisu boga, Platon dokazuje božju jednostavnost, polazeći od toga da je bog savršen.<sup>41</sup> Njegova argumentacija se razvija, ukratko, na sledeći način: 1. ono što je savršeno ne prima spoljne uticaje; 2. ono što je savršeno ne menja se i ne preobražava se; 3. bog je po svojoj prirodi savršen; 4. bog se ne menja i ne preobražava se. Prema tome, za Platona su mitovi istiniti isključivo ako o bogu pripovedaju na konzistentan način kao o jednostavnom, nepromenljivom i savršenom biću, što je, očigledno, značajno odstupanje od mitotvoračke i mitotumačke prakse tadašnjeg vremena. Jasno je, na osnovu Platonove

38 Platon, *Država*, 377e (kurziv A. K.).

39 *Ibid.*, 379a.

40 Up. Deretić, 28.

41 Platon, *Država*, 380d-381d. Takođe, vid. Deretić, 29.

kritike tradicionalne mitologije, da prema njegovom mišljenju mit uopšte ne bi trebalo da korespondira sa nekim činjeničkim stanjem stvari ili konkretnim događajima već isključivo sa *suštinom stvari*.

Raspravom o prirodi mita i kritikom tradicionalne grčke mitologije u dijalogu *Država* Platon uveliko „priprema teren“ za izlaganje kosmološkog mita u dijalogu *Timaj*, gde nas suočava sa demijurgom (*demio-urgos*), tvorcem telesnog sveta ili, preciznije, tvorcem poretka telesnog sveta, čiji metaforički smisao, kako ćemo kasnije videti, ne upućuje na boga u tradicionalnom grčkom ili pak hrišćanskom smislu (kako smo već istakli, u *Timaju* demijurg stvara niže „kosmičke“ bogove), ali ni na boga u onom smislu u kojem ga Platon opisuje u *Državi*. Metafora demijurga upućuje nas na čistu inteligenciju koja promišlja i konstituiše ustrojstvo prirode kao racionalno, svrhovito i najbolje moguće, dok se za ljudsko biće smatra da poseduje inherentnu, latentnu sposobnost da u toj čistoj, univerzalnoj inteligenciji učestvuje. Reč je, dakle, o još većem stepenu razilaženja sa grčkom mitologijom, većem i od onog s kojim se susrećemo u dijalogu *Država*.

### 1.3. Mit o Eru i drugi relevantni motivi

Postoji još nekoliko značajnih mesta, i u *Državi* i u drugim dijalozima, koja bismo u uvodnim razmatranjima morali ukratko da pomenu. Kako proučavanje bilo kog Platonovog spisa zahteva sintetički pristup i uključivanje odgovarajućih povezanih mesta u drugim dijalozima, u ovom odeljku ćemo navesti relevantne paralele između mita u *Timaju* i mitova formulisanih u *Državniku*, *Fedonu* ili *Državi*, naročito imajući u vidu kosmološke i etičke aspekte mita o Eru<sup>42</sup> izloženog u zaključnoj, desetoj knjizi Atinjaninovog najpoznatijeg spisa. Pomenućemo i nekoliko drugih relevantnih motiva koje Platon navodi u središnjim knjigama *Države*, kao što su analogija sa Suncem i podeljenom linijom, pa i čuvena alegorija pećine. Neki od Platonovih mitova sadrže prirodnofilozofske, psihološke, odnosno naučne i matematičke elemente, te je značajno ukazati na njih sa ciljem da utemeljimo našu interpretaciju Timajevog kosmološkog mita. Za dijalog *Timaj* opravdano se može tvrditi da predstavlja sublimaciju i vrhunac Platonovih kosmoloških, ali i, u širem smislu, filozofskih istraživanja.

Tako će nam Platon u dijalogu *Državnik* nagovestiti lik demijurga putem slikovitog, slojevito strukturisanog mita o kosmičkim ciklusima

---

42 Budući da Er nije lik Platonovog dijaloga *Država* već Platonov Sokrat prepričava Erov doživljaj, govorićemo „mit o Eru“, a ne „Erov mit“.



i nastanku čoveka. U tom dijalogu, bog, kao tvorac nepromenljivog, racionalnog poretka, označen je terminima *theos*<sup>43</sup>, *pater*<sup>44</sup> i *demiourgos*.<sup>45</sup> Dok je u *Timaju* bog, odnosno demijurg, sasvim jasno odeljen od božanstava tradicionalne grčke mitologije, budući koncipiran prema osnovnim odredbama Platonove nove mitologije koje smo razmatrali u prethodnom odeljku, u *Državniku* to ipak nije slučaj te se stiče utisak da su demijurg, Zevs ili Kron, koji dobijaju značajnu ulogu u mitu u *Državniku*, jedno te isto, što će, kako ćemo videti u odeljku 2.3, poslužiti i neoplatoničaru Proklu da pojam demijurga u Platonovom *Timaju* interpretira kao metaforu tradicionalnih grčkih božanstava, i to pre svega Zevsa, kao vrhovnog božanstva. To je, razume se, pogrešno i nedosledno Platonovoj karakterizaciji božanskog i u *Timaju* i u *Državniku* ili *Državi*.

U *Državniku*, Platon nam u prvom segmentu mita izlaže argument, sličan onom iz druge knjige dijaloga *Država*, kojim nastoji da utemelji postojanje najvišeg božanstva, uvek u istom stanju, nepromenljivog, savršenog i potpuno racionalnog. Deretićeva u *Platonovoj filozofskoj mitologiji* pruža okvirnu rekonstrukciju tog Platonovog argumenta<sup>46</sup>: 1. božansko pre svega znači biti uvek u istom stanju; 2. telesni svet, baš kao i vidljivi kosmos, nikad nisu u istom stanju; 3. bog je samopokrenut; 4. iako bog pokreće vidljivi kosmos, kretanje kosmosa može da odstupa od božanskog; 5. osnovna promena kretanja kosmosa jeste *kružno kretanje u suprotnom smeru*; 6. bog svoje kretanje ne može da usmeri u dva suprotna smera; 7. bog upravlja samo onim kretanjem koje uspostavlja poredak u kosmosu; 8. kretanjem koje vodi u destrukciju ne upravlja bog već telesni kosmos. Ne upuštajući se ovom prilikom toliko u razmatranje same formalne strukture i valjanosti pomenutog argumenta, zapazićemo da su u njemu već prisutni neki od osnovnih motiva timajevske kosmologije. Pre svega, božansko kretanje okarakterisano je kao *kružno*, dok je telesno kretanje, iako takođe kružno, označeno kao kretanje suprotnog smera od božanskog. Prvo je izričito dovedeno u vezu sa umnošću i racionalnošću, dok se drugo, kao njemu suprotno, može dovesti u vezu sa delovanjem prirodne, odnosno telesne nužnosti. Dakle, u pojmu najvišeg božanstva i božanskog kretanja, Platon nastoji da objedini racionalne, umne aspekte kosmičkog stvaranja i njegove destruktivne aspekte jer, iako bog ne upravlja destruktivnim procesima u telesnom svetu, oni, u stvari, predstavljaju nužnu i neizbežnu posledicu božanskog stvaranja.<sup>47</sup>

43 Platon, *Državnik*, 269c-e.

44 *Ibid.*, 273b.

45 *Ibid.*, 270a, 273b.

46 Deretić, 85. Up. Platon, *Državnik*, 269c-270b.

47 Drugim rečima, Platonov argument u prvom segmentu mita u dijalogu *Državnik* predstavlja model za teodiceju.



Na osnovu te suprotnosti između stvaranja i destrukcije, odnosno između dva kružna kretanja suprotnog smera, Platon u *Državniku* koncipira mit o dva „doba“, Kronovom i Zevsovom. I u jednom i u drugom dobu bog upravlja kretanjem kosmosa i oba rezultiraju uništenjem telesnog sveta, međutim, kretanja teku u suprotnom smeru, pa i vreme protiče u suprotnom smeru, što, za Platona, ima niz posledica po život ljudskih bića. Čini se da u Kronovo doba dominira božanski, racionalni princip, pa ga Platon naziva i „zlatnim“ dobom: ljudi se tada rađaju iz zemlje, ne sećaju se svog prethodnog stanja, njihovim životima upravljaju bogovi i demoni, ne znaju za bolesti i žive u izobilju i harmoniji. Njihovi životi su predodređeni, a čak je poznat i tačan dan njihove smrti. S druge strane, ljudi Zevsovog doba poseduju moralnu odgovornost i slobodu izbora – bez obzira na to što je bog tvorac kosmosa i početnih uslova koji njime vladaju, ljudskim bićima je prepušteno da samostalno odlučuju o svojim sudbinama, odnosno da udruživanjem i političkim delovanjem u što je moguće većoj meri podražavaju božanski poredak i božansko kretanje kosmosa, na taj način unapređujući kvalitet svoje egzistencije. Taj motiv slobode izbora i najvažniji je motiv mita o Eru, na koji se dijalog *Timaj* nadovezuje. Možda su nastojanja ljudi Zevsovog doba u dijalogu *Državnik* „jalova“ i nanovo vode u destrukciju telesnog kosmosa, ali, za razliku od Kronovog doba, sada upravo čovek, manje ili više uspešno, sprovodi božansko delo i preuzima odgovornost za poredak stvari, makar to bilo samo u njegovom najbližem okruženju.

U dijalogu *Fedon* takođe se susrećemo sa nekim od osnovnih prirodnonaučnih elemenata Timajeve kosmologije. Eshatološki mit u *Fedonu* pripoveda o sudbini duša posle smrti, koje se sele ili u pakleni Tartar, mesto kažnjavanja i mučenja, gde završavaju duše ljudi koji su živeli nemoralno i neumereno, ili u tzv. istinsku zemlju (*alethes ge*)<sup>48</sup>, što je, sudeći prema datom opisu, Platonova varijanta hrišćanskog raja. Odmah moramo da naglasimo da, za razliku od hrišćanskog raja, Platonova istinska zemlja uopšte ne pripada onostranom svetu već zajedno sa Tartarom i Zemljom koju naseljavamo sačinjava jedinstvenu telesnu, materijalnu celinu. Istinska ili idealna zemlja nastanjena je izuzetnim ljudima koji žive znatno duže od nas, ne pate od bolesti te žive u izobilju, baš poput ljudi Kronovog doba iz dijaloga *Državnik*. Nastanjena je i božanskim bićima i pravednim dušama koje u nju zasluženo dospevaju nakon smrti. U tom mitu, međutim, nailazimo i na Platonov opis Zemlje kao „srednjeg sveta“ gde se mogu prepoznati odlike prirodnonaučnog objašnjenja: „Ako se Zemlja kao okruglo telo nahodi u sredini svemirske lopte, nije joj potreban ni vazduh niti bilo kakva druga nužnost koja bi je sprečila da padne,

---

48 Platon, *Fedon*, 110a.

nego je dovoljno to što je Nebo svuda slično sebi kao i sama Zemljina ravnoteža.<sup>49</sup> Ovde još jednom nailazimo na značajan pojam sferičnosti, očigledno usvojen iz presokratske filozofije prirode, upotrebljen u svrši objašnjenja Zemljine ravnoteže koja je uslovljena njenim centralnim položajem u odnosu prema ivici nebeske kugle, što predstavlja skicu matematičkog modela objašnjenja u čijem se temelju nalazi upravo matematički pojam simetrije. I sferičnost i simetrija igraće ključnu ulogu u Timajevom objašnjenju strukture kosmosa. Stabilnost Zemlje, prema tome, u *Fedonu* je objašnjenja pomoću apstraktnog koncepta simetrije, dok su materijalni činioци poput vazduha stavljeni u drugi plan budući da, prema Platonovom mišljenju, nisu pravi uzrok pojave koja se nastoji objasniti.

U nastavku nam Platon detaljnije opisuje istinsku zemlju, pa i pogled na našu Zemlju kakav se ukazuje sa nje, odnosno pogled na Zemlju iz kosmičke perspektive, što predstavlja još jedno značajno mesto na kojem smo suočeni sa nekim od matematičkih pojmova koji će u timajevskoj kosmologiji biti upotrebljeni zarad opisa strukture telesnog sveta. Kako veli Platon, Zemlja iz svemira podseća na „loptu koja se sastoji od 12 komada koža“<sup>50</sup> – reč je, dakle, o dodekaedru, pravilnom poliedru koji ima 12 stranica u obliku pravilnih petouglova i može se upisati u sferu. U *Timaju*, pak, tvrdi se da čitav telesni kosmos poseduje oblik dodekaedra.<sup>51</sup> Iako bi bilo preterano tvrditi da je Platon tim opisom predvideo savremene snimke Zemlje iz svemira kojima se potvrđuje njen loptasti oblik, jer se Zemlja u *Fedonu* dovodi u vezu i sa loptom, to jest sferom, i sa dodekaedrom, što su dva različita oblika (što je još važnije, Platon nam ovde govori o idealnim, savršenim matematičkim oblicima koji se ne mogu zapaziti ni u prirodi, to jest telesnom svetu, ni na snimcima Zemlje iz svemira koji nam pokazuju da Zemlja ipak nije *idealna* sfera), moramo priznati da u Platonovim razmatranjima, pa i sličnim razmatranjima presokratskih filozofa kao što su Anaksimandar ili Parmenid, postoje elementi matematičkog modela prirodnonaučnog objašnjenja i da se takvim mitskim opisom oblika Zemlje u izvesnoj meri anticipiraju neka od velikih otkrića moderne nauke i astronomije.

No, tek proučavajući *Timaja* moći ćemo da prodremo u pravi smisao Platonovog shvatanja matematike i njene uloge u izgradnji naučnog objašnjenja: pojmovi matematike ne predstavljaju puki, formalni opis unutar-svetskih, fizičkih pojava već su duboko ukorenjeni u strukturi psihe, na taj način postajući naše najpouzdanije, najjednostavnije oruđe pomoću kojeg možemo da racionalizujemo i podvedemo pod zakonitosti inače haotične

49 *Ibid.*, 108e-109a.

50 *Ibid.*, 110b.

51 Platon, *Timaj*, 55c.

elemente iskustva. Značajno je još primetiti, u vezi s dijalogom *Fedon*, da bez obzira na to što se istinska, idealna zemlja kontrastira sa našom Zemljom, ona ne pripada bestelesnom svetu već je predstavljena kao savršeniji, po svemu bolji oblik materijalne egzistencije kojem vredi težiti i koji bi u Platonovoj viziji trebalo da predstavlja dostižan cilj čovečanstva.

U središnjim knjigama *Države* nailazimo na tri „slike“, tri metafore, koje spadaju u najpoznatija mesta u Platonovim dijalozima. Prvo, pri kraju šeste knjige Platon se služi analogijom sa Suncem ne bi li pojasnio kognitivne funkcije psihe.<sup>52</sup> Kao što nam sunčeva svetlost omogućuje da jasno vidimo predmete koji su njome obasjani, tako nam i ideja dobra, kao najviša ideja, omogućuje da spoznamo istinu. Čulo vida i vidljivim stvarima potrebno je nešto treće što će ih povezati, a to je upravo svetlost. Motiv svetlosti karakterističan je za celokupnu Platonovu filozofiju, a u ovoj Platonovoj analogiji igra posebno značajnu ulogu, štaviše, za Sunce se tvrdi ne samo da vidljivim stvarima daje moć da budu viđene već i da „budu rođene, da rastu i da se hrane“.<sup>53</sup> No, svetlost i čulo vida nisu isto što i Sunce već su samo nalik Suncu, pa tako i istina i znanje nisu apsolutno dobro nego samo učestvuju u njemu. Ne baveći se mnogobrojnim interpretativnim problemima u vezi s tim poznatim mestom, što bi nas udaljilo od glavne teme naše rasprave, primetićemo da Platon u šestoj knjizi *Države* sposobnost saznanja razumeva putem analogije sa fizičkim fenomenom svetlosti, čak pridajući Suncu stvaralačku, generativnu funkciju u prirodi. To je važno iz nekoliko razloga. Čini se da inherentna struktura psihe, od koje direktno zavise i njene kognitivne sposobnosti, ne bi smela da bude sasvim odeljena od čulnog iskustva, što je stanovište koje se često pogrešno pripisuje Platonu, već je neophodno da struktura psihe u izvesnom smislu predstavlja analogiju strukture telesnog sveta i njegovih navodno nepromenljivih zakonitosti. Samo u tom slučaju moguće je i istinito, pravo saznanje.<sup>54</sup> Takođe, analogija sa Suncem i sunčevom svetlošću odiše monističkim pogledom na svet, svetlost za Platona postaje čulna, vidljiva manifestacija jednog i jedinstvenog principa na osnovu kojeg je sazdan telesni kosmos. Monističku poziciju Platon će zastupati i u *Timaju*.

Dalje, odmah nakon analogije sa Suncem, Platon izlaže i analogiju sa podeljenom linijom, nastojeći da njome objasni podelu nivoa saznanja od najnižeg, čulnog, ka najvišem, umnom, navodeći ih ukupno četiri. Podela nivoa saznanja izvedena je, prema tome, pomoću analogije sa matematičkom proporcijom, i to njenim specifičnim slučajem koji se naziva

52 Platon, *Država*, 507d-509c.

53 *Ibid.*, 509b.

54 Čak ni tada kosmološko ili prirodnofilozofsko saznanje nije *alethes logos* već u najboljem slučaju *eikos logos*.

*neprekidnom srazmerom*: „Predstavi ih onda sebi, kao da bi to moglo biti, jednom linijom podeljenom na dva nejednaka dela, pa svaki od tih delova podeli opet na isti način; rod vidljivog i rod umnog (noumenalnog).“<sup>55</sup> Struktura saznanja time je predstavljena nejednakom, asimetričnom podelom jedinične veličine, što je opet motiv koji će detaljno i podrobno biti razvijen u *Timaju*, naročito u izlaganju o matematičkoj strukturi duše sveta. Sada je već jasno da matematika za Platona postaje model prirodno-naučnog saznanja.

Da bi pojačao sve što je rečeno, Platon na početku sedme knjige *Države* navodi i treću sliku, što je mit ili alegorija pećine.<sup>56</sup> U toj alegoriji, motiv svetlosti je ponovo centralni motiv. Okovani ljudi u pećini posmatraju pokretne senke na zidovima verujući da posmatraju prave predmete, osvetljene pravom sunčevom svetlošću, a ne vatrom kao što je to, prema Platonovom Sokratu, zaista slučaj. Neki od tih ljudi silom bivaju izvedeni na svetlost sa zadatkom da, vrativši se u pećinu, oslobode i druge ljude. Među raznovrsnim interpretativnim stanovištima<sup>57</sup> izdvojicemo ona koja alegoriju pećine tumače u metafizičkom ili epistemološkom ključu. Iako smo lako navedeni na pomisao da je za Platona stvarnost privid, čini se da osnovni smisao te alegorije uopšte nije u tome da realnost fizičkog sveta redukuje na puku iluziju već pre svega da nam ukaže na činjenicu da mi, u stvari, ne razumevamo prirodu stvarnosti, uslove i granice našeg saznanja, pa ni sopstvenu ulogu u svetskom poretku. Kako bismo, u svojstvu filozofa platoničara, sve to i postigli, neophodno je da izučavamo matematiku, dijalektiku, astronomiju, muziku, istoriju, što je sve zacrtano obrazovnim programom Platonove *Države*. Najznačajniji rezultati tih istraživanja saopšteni su upravo u dijalogu *Timaj*.

Razmotrimo i osnovne motive Platonovog mita o Eru smeštenog u zaključne stranice *Države*, koji na taj način predstavlja „sponu“ sa dijalogom *Timaj*. Kosmološki deo mita svedoči nam o mnogobrojnim astronomskim saznanjima i verovanjima Platonovog vremena, a uočljiv je uticaj pitagorejske filozofije. Kosmologija se, u duhu *Timaja*, dovodi u vezu sa psihologijom i muzikom, dok se primena matematičkog modela prirodnonaučnog objašnjenja koju smo u začetnoj formi već identifikovali i prepoznali u dijalogu *Fedon*, sada dodatno razvija. Er je, naime, teško povređeni ratnik koji pripoveda o svojim doživljajima u „onostranosti“.<sup>58</sup> Glavna tema mita o Eru je suđenje dušama i njihova sudbina nakon smrti,

55 *Ibid.*, 509d.

56 *Ibid.*, 514a-517b.

57 Vid. Deretić, 233–253.

58 Možda bi se stanje u kojem se nalazio Er moglo nazvati „kliničkom smrću“ ili barem izmenjenim, prelaznim stanjem svesti.

baš kao i mitova u *Gorgiji* i *Fedonu*. Izostavljajući sad razmatranja o tome zašto Platon taj kosmološko-etički mit stavlja u usta jednom ne-Grku, strancu iz Pamflije, a ne direktno jednom od likova svog najobimnijeg dijaloga, izdvojićemo one njegove aspekte koji stoje u najužoj vezi sa dijalogom *Timaj*.

Prema Erovoj viziji, kroz čitavo nebo i zemlju prostire se intenzivna svetlost u obliku stuba – ona povezuje i spaja sve stvari u svemiru<sup>59</sup> od jednog do drugog kraja neba. Stub svetlosti se obrće oko svoje ose, a u njegovom središtu nalazi se „vreteno nužnosti“.<sup>60</sup> Vreteno nužnosti, pak, sastoji se od osam omotača, ili orbita, koje odgovaraju astronomskom rasporedu nebeskih tela poznatih starim Grcima (Sunce, Mesec, zvezde stajačice i pet planeta).<sup>61</sup> Kosmičko vreteno nužnosti takođe se obrće, dok se njegovih osam omotača okreće u suprotnom smeru.<sup>62</sup> Na svakom od tih omotača, to jest krugova, nalazi se po jedna sirena, koja peva u skladu sa harmoničnim odnosima oktave, kvinte i kvarte.<sup>63</sup> Uzevši to u obzir, može se reći da je struktura kosmosa opisana u mitu o Eru anticipacija Timajevog govora o strukturi duše sveta. Kružno kretanje, kao i pravolinijsko kretanje, na koje smo skrenuli pažnju u prvom odeljku ove rasprave baveći se Parmenidovim učenjem, figurišu u svojstvu dva osnovna oblika kosmičkog kretanja. Slično je i u *Timaju*, budući da podela po poluprečniku ili prečniku kružnice sačinjava osnovni princip strukturiranja pitagorejske lestvice<sup>64</sup>, koja, barem prema Platonovom mišljenju, predstavlja adekvatan opis strukture tzv. duše sveta. Još jednom, svetlost se javlja kao glavni motiv, s tim što ovog puta svetlost poseduje i određenu geometrijsku strukturu, vretenastu ili spiralnu, koja proizlazi iz pomenutog sjedinjavanja kružnog i pravolinijskog kretanja.

Nesumnjivo, matematički model koji nam Platon opisuje u mitu o Eru, iako začinjjen mitskim elementima, trebalo bi da posluži svrsi objašnjenja kretanja nebeskih tela, a temelji se na uniformnosti i zakonomernosti smenjivanja astronomskih pojava. Umesto da samo opisuje kretanja nebeskih tela, Platonov filozof uviđa zakone na osnovu kojih se ona odvijaju, a time stiče i sposobnost da ih predvidi. Upotreba aritmetike i geometrije kao jednostavnog „oruđa“ pomoću kojeg se mogu opisati neke pojave u prirodi ovde je već prilično razvijena i sasvim eksplicitna. Međutim, posebno je značajno postojanje psiholoških elemenata u mitu o Eru,

59 Platon, *Država*, 616c.

60 *Ibid.*, 616c.

61 *Ibid.*, 616e.

62 *Ibid.*, 617a.

63 *Ibid.*, 617b-c.

64 Platon, *Timaj*, 35b-36b.

a naročito u mitu u *Timaju*. Zašto je Platonu važno da „priču“ o strukturi kosmosa pripiše viziji teško povređenog ratnika koji veruje da je preminuo ili da svoje promišljeno izlaganje o prirodi utemelji u govoru o „duši sveta“? Zar to u izvesnom smislu ne narušava kredibilitet Platonovog izlaganja? Zašto Platon svoje prirodno-filozofske uvide nije saopštio u strogo formalnom, tehničkom obliku, ukoliko se ti uvidi zaista mogu saopštiti univerzalnim jezikom matematike?

Nastavak mita o Eru pretežno je etičke prirode. Duše preminulih dospevaju pred boginju nužnosti Ananke i njene kćeri Lahesu, boginju prošlosti, Klotu, boginju sadašnjosti, i Atropu, boginju budućnosti. Taj deo mita je posebno zanimljiv, upravo zbog odstupanja i radikalnog zaokreta u odnosu prema tradicionalnoj grčkoj mitologiji. Ono što Er saznaje u „onostranosti“ po mnogo čemu nas priprema na priču o delu demijurga, premda to nije sasvim očigledno i biće potrebno da u sledećem poglavlju preduzmemo složene interpretativne zahvate kako bismo sve to i rasvetlili. Mit o Eru, donekle paradoksalno, afirmiše upravo mogućnost izbora, koja, prema Platonovom mišljenju, proističe iz nužnih pokreta kosmosa: Platon nam, u stvari, u mitu o Eru pripoveda o *nužnosti slobode*. Boginja Lahesa kaže:

Duše jednodnevne, evo počinje drugi period, smrtonosan za ljudski rod. Neće sudbina vas kockom birati nego ćete vi izabrati sudbinu. Prvi na koga kocka padne, neka prvi bira život s kojim će po nužnosti biti. Vrlina je bez gospodara, ko je ceni, imaće je više, ko je ne ceni, imaće je manje, svako prema svome. *Krivica je u biraču, bog nije kriv.*<sup>65</sup>

Iako u velikoj meri ograničena delovanjem nužnosti, sloboda je suštinska odlika ljudskih bića. Ako prihvatimo da smo slobodni, tad prihvatamo i moralnu odgovornost za sopstvene postupke. Razume se, ljudskim životima upravljaju i mnogobrojni spoljašnji faktori na koje pojedinac ne može da utiče, što je u mitu o Eru simbolično izraženo kockom, kao slučajnošću koja nužno određuje veliki deo naše sudbine. To, međutim, ne znači da bi i ono malo slobode koje posedujemo trebalo da prepustimo „nužnosti“. Ne nadajući se neograničenoj slobodi, mi smo kao ličnosti neretko u prilici da unapredimo neke od svojih nedostataka te da kao samostalna i moralno odgovorna bića odaberemo život kakav želimo, u smislu obrazovanja, profesije, životnih saputnika itd. Život o kojem se govori u Platonovom mitu o Eru jeste život između dve krajnosti, odnosno život koji je zasnovan na znanju i vrlini.

65 Platon, *Država*, 617d-e (kurziv A. K.).

Pažljivo osmišljenim sjedinjavanjem kosmoloških i etičkih elemenata mita o Eru Platon nam sugerira da je upravo poznavanje prirodnofilozofskih, odnosno kosmoloških principa najvrednije, najpragmatičnije znanje na osnovu kojeg s najvećom mogućom pouzdanošću možemo proceniti vrednost svojih, ali i tuđih izbora i postupaka. Ovo je sasvim u duhu dijaloga *Timaj*. Prema tome, nastojeći da izgradi uravnoteženo, realno stanovište o ljudskoj slobodi, Platon se suprotstavlja ne samo fatalističkim vizijama tradicionalne grčke mitologije ili mehanicistički koncipiranim tumačenjima prirode kakva susrećemo kod nekih presokratskih filozofa već i stanovištima mislioca kao što je Demokrit, koji neretko preuveličavaju smisao i značaj slobode, razdvajajući tako ljudsko biće od prirode čiji je on integralni, neizostavni deo. Pomenimo, pre no što se pozabavimo pojedinostima u dijalogu *Timaj*, i jedno neobično mesto iz desete knjige *Države* na kojem se eksplicitno pominje termin *demiourgos*. U kontekstu Platonove oštre kritike mimetičke umetnosti, to mesto nam se pokazuje krajnje ironičnim, no, posmatrano u kontekstu kosmološke teorije u dijalogu *Timaj*, ono deluje sasvim drugačije – naime, Platonov Sokrat govori nam o „demijurgu“, najvećem od svih umetnika, to jest zanatlija, koji pravi „sve ono što raste iz zemlje, sve životinje su njegovo delo uključujući tu i njega samog, a osim toga, on je tvorac zemlje, neba, bogova, svega što je na nebu i u Hadu pod zemljom; sve to on stvara“.<sup>66</sup>

Imajući u vidu naša razmatranja u uvodnom delu rasprave, jasno je da se Platonov kosmološki mit u *Timaju* ne pojavljuje „iznenadno“ već da predstavlja rezultat postupne evolucije Platonove kosmološke i filozofske misli, utemeljene u presokratskoj filozofiji prirode i tradicionalnoj grčkoj mitologiji koje u Platonovoj filozofiji nailaze i na prihvatanje i na oštra, kritička preispitivanja. Doprinos Platonove kosmološke misli, kako ćemo videti, ne sastoji se samo u kritičkoj, promišljenoj sintezi raznovrsnih prirodnofilozofskih i mitskih elemenata koji su igrali ulogu u filozofskom diskursu Platonovog vremena već i u krajnje originalnim rešenjima koja uveliko prevazilaze sve poznate domašaje tadašnje intelektualne zajednice. Između ostalog, upravo njihova lucidnost i originalnost primorava Platona da, ponekad, pribegne mitskom izrazu čiji je i sam oštar kritičar, ne bi li na taj način pokušao da formuliše filozofske ideje koje izmiču diskurzivnom, argumentativnom načinu mišljenja i izlaganja. U osnovi Platonovih kosmoloških razmatranja, u stvari, stoji lucidna zamisao o psihi, čija se struktura, prema Platonovom mišljenju, najlakše i najadekvatnije može opisati pomoću pojmova matematike, kao temelja i početnog koraka svakog prirodnonaučnog objašnjenja, budući da se

---

66 *Ibid.*, 596c.

racionalni psihički poredak nastoji prepoznati u opažljivom, telesnom svetu, barem u onoj meri u kojoj je to moguće. Tim putem čovek, odnosno ljudsko biće, zadobija znatno važniju, gotovo centralnu ulogu u svetskom poretku, preuzimajući moralnu odgovornost ne samo za svoj sopstveni život već i za konstituisanje pojma prirodnog poretka kao inteligibilnog, umnog poretka koji se upravlja prema izvesnim racionalnim, saznatljivim zakonima, te je stoga *objašnjiv* i *predvidljiv* ne samo za „božanska bića“ već i za smrtnu ljudsku vrstu.



## 2. Mitski aspekti dijaloga *Timaj*

### 2.1. Mit o Atlantidi: dijalozi *Država* i *Timaj* kao sintetička celina

Pre nego što se detaljnije upustimo u razmatranje centralnih pojmova Platonovog kosmološkog mita, demijurga i duše sveta, osvrnućemo se, u osnovnim crtama, na mit o drevnoj državi Atlantidi, koji zauzima uvodne stranice dijaloga *Timaj*, a koji neretko biva izostavljen iz filozofskih analiza timajevske kosmologije. Razlog može biti i sam sadržaj mita o Atlantidi, na prvi pogled udaljen od konkretne kosmološke problematike, i činjenica da se o Atlantidi opširnije govori u *Kritiji*<sup>67</sup>, dijalogu koji se nadovezuje na dijalog *Timaj*. Međutim, ono što nam *Kritija* saopštava o Atlantidi na uvodnim stranicama *Timaja*, iako šturo i koncizno, nije bez razloga uvršteno u sam početak tog spisa, te se može zapaziti da i sam mit o Atlantidi, zajedno sa dijalogom *Država*, ima cilj da uspostavi određeni „ton“ ili, drugačije rečeno, interpretativni okvir u kojem bi trebalo čitati priču o demijurgu i njegovom savršenom delu, iznesenu na stranicama koje slede. Time se dodatno razjašnjavaju smisao i funkcija samog kosmološkog mita.

Na početku *Timaja* nailazimo, prema tome, na jasno odeljen uvodni deo u kojem Sokrat podseća svoje sagovornike *Timaja*, *Hermokrata* i *Kritiju* na razgovor o idealnoj državi, vođen prethodnog dana.<sup>68</sup> To mesto

67 Platonova osnovna zamisao bila je da dijalozi *Timaj*, *Kritija* i *Hermokrat* čine trilogiju, ali je dijalog *Kritija* ostao nezavršen, a *Hermokrat* nikada nije ni napisan. Mnogo su, međutim, značajnije strukturalne i sadržinske sličnosti između dijaloga *Država* i *Timaj*.

68 Platon, *Timaj*, 17b-c.

je, uz mnoge druge, podstaklo neke uticajne istraživače antičke filozofije, kao što je Dž. Oven (G. E. L. Owen), da preispitaju hronološko određenje dijaloga *Timaj*, koji se uobičajeno svrstava među dijaloge poznog perioda. Oven u svom poznatom članku „The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues“ argumentuje da je *Timaj*, u stvari, dijalog srednjeg perioda, baš kao i dijalog *Država*.<sup>69</sup> Baveći se prvo stilometrijskom analizom *Timaja* i paralelama, odnosno sličnostima i razlikama između *Timaja* i *Parmenida*, *Teeteta* ili *Sofista*, Oven u pretposlednjem odeljku svog članka dolazi do *Države*, gde nam predočava niz mesta koja utemeljuju hronološki i sadržinski kontinuitet između tog dijaloga i kosmološke teorije u *Timaju*. Na primer, propis da pripadnici klase čuvara u državi ne smeju posedovati zlato, srebro ili privatnu svojinu (*Država*, 417a), ponavlja se u *Timaju* na mestu 18b. Sistem sklapanja brakova koji važi za klasu čuvara takođe se ponavlja u *Timaju* (18b-c). Dakle, neke od osobina Platonove idealne države sada su, u *Timaju*, izmešane sa mitom o Atlantidi, što bi čitaoca trebalo da navede na pomisao da je država uređena prema Platonovoj viziji nekada davno zaista i postojala. Sve to, uz još nekoliko bitnih razlika između *Timaja* i drugih poznih dijaloga, među koje je inače svrstan, navodi Ovena na zaključak da *Timaj*, ipak, pripada grupi dijaloga srednjeg perioda.

No, za našu raspravu nije toliko relevantno hronološko određenje, koliko uvid da nam se *Timaj* i *Država* pokazuju kao jedna logička, to jest sintetička celina. Jedan od glavnih Platonovih ciljeva u tim spisima jeste postupna, temeljita reforma tradicionalne grčke mitologije, koju on započinje u drugoj i trećoj knjizi *Države*, da bi u *Timaju* faktički i ukinuo distinkciju između *muthos*-a i *logos*-a. Na taj način, metafizički ideal o kojem Platon govori u tim dijalozima više nije predmet isključivo božanske spoznaje već postaje i mogući predmet ljudskog, argumentovano sprovedenog istraživanja, sačinjavajući, zapravo, aspekte onog najvišeg, dijalektičkog znanja koje bi trebalo da poseduju Platonovi filozofi-vladari. Ideal se „seli“ iz mita u stvarnost. Demijurg, razume se, nije ni obično ljudsko biće ni filozof-vladar: on je metafora čistog inteligibilnog, stvaralačkog principa ili uzor prema kojem bi trebalo da se upravlja svaki individualni ljudski razum. U *Timaju*, osvrćući se na model idealne države, Kritija kaže:

A sada, Sokrate, spreman sam da govorim, i to ne samo u glavnim crtama, nego onako kako sam čuo, jedno po jedno; a građane i državu koje si nam ti juče predstavljao *kao nekakav mit, prenećemo sada u stvarnost*. Pretpostavićemo da je ta država upravo naša i reći da su građani koje si zamislio stvarni naši preci o kojima je govorio sveštenik.<sup>70</sup>

69 Vid. Owen, G. E. L., „The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues“, 313–338.

70 Platon, *Timaj*, 26c-d (kurziv A. K.). Misli se na egipatske sveštenike koji su Solonu, navodno, preneli znanje o drevnoj atinskoj državi.

Kao što smo već videli, poslednja, deseta knjiga *Države* po mnogo čemu može se okarakterisati kao „spona“ između dva dijaloga, naročito zbog toga što, u mitu o Eru, sadrži određene matematičke, kosmološke i mitske elemente koji će kasnije biti detaljnije razvijeni u *Timaju*. Premda i uvodni razgovor u *Timaju* ima sličnu funkciju, njegova glavna tema nisu kosmološka pitanja već Atlantida, navodno drevno kraljevstvo koje je, nađirući s Atlantskog okeana, uspelo da porobi „Libiju sve do Egipta, a Evropu sve to Tirenije“<sup>71</sup> prilikom svog juriša na Evropu i Aziju. Bez obzira na mnoge izrazito pozitivne ocene o Atlantidi koje Platon iznosi u *Timaju*, naglašavajući veoma visoke moralne kvalitete stanovnika te mitske države, odnosno visok kvalitet egzistencije koji su oni uživali, važno je primetiti da je Atlantida u *Timaju* opisana kao imperijalistička, osvajačka vojna sila, dakle, kao smrtni protivnik prastare, idealno uređene atinske države.<sup>72</sup> Upravo je ta prastara atinska država, u ulozi predvodnika svih Helena, uspela da savlada Atlantidu i zaustavi njen osvajački pohod, spasavajući grčke narode od sigurnog ropstva, da bi docnije obe sile nestale u prirodnoj kataklizmi, najverovatnije zemljotresu neslućenih razmera. Ranije je u tekstu *Timaja* rečeno da su o Atlantidi i njenoj sudbini Solona obavestili egipatski sveštenici, ali samo *usmeno*, što znači da reči Platonovog Kritije zapravo predstavljaju najraniji pisani izvor koji pominje postojanje Atlantide. Bez obzira na to da li je priča istinita ili ne, čini se da ona ima relativno značajnu funkciju u utvrđenoj celini dijaloga *Država* i *Timaj*: naime, istaknuto je da je prastara atinska država bila najbolja od svih država<sup>73</sup>, uređena nalik Platonovoj državi, a čak su i egipatski sveštenici Solonu potvrdili da je ona poslužila kao uzor Egiptu.<sup>74</sup>

U čemu se, prema tome, sastoji smisao te neobične, slikovite priče?

Prema mišljenju Ketrin A. Morgan (Kathryn A. Morgan), Platon nje me želi da istorijski utemelji svoju teoriju idealne države<sup>75</sup>, a mi dodajemo, i prirodnofilozofski model na kojem se ta teorija zasniva, koji je na opširan način elaboriran u *Timaju*. Morganova smatra da je mit o Atlantidi primer tzv. plemenite laži, koju Platon uvodi u *Državi* dopuštajući vladarima da govore neistinu u onim slučajevima kada je to dobrobitno za državu i društvo kao celinu. Platonov cilj je, čini se, da na samom početku *Timaja* podseti čitaoca na svoj model idealne ljudske zajednice te da ga, putem istorijskog mita o Atlantidi, utemelji kao *stvarni* poredak nekadašnje drev-

71 *Ibid.*, 25a-b.

72 U *Kritiji*, štaviše, opisan je i moralni pad Atlantide koja je utonula u tiranski oblik vladavine.

73 *Ibid.*, 23b.

74 *Ibid.*, 24a.

75 Morgan, K. A., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, 269.

ne atinske države, smatrajući da bi sadašnjost trebalo da se upravlja prema konstruisanoj prošlosti, što je ideja itekako prijemčiva tadašnjem grčkom svetu, to jest čitalačkoj publici kojoj se Platon, kao pisac i filozof, obraća. Premda u tekstu *Timaja* nije eksplicirana veza između mita o Atlantidi i kosmološkog mita, „lukavo“ Platonovo pozivanje na navodni stvarni istorijski događaj, odnosno istorijsku atinsku državu, trebalo bi da uspostavi odgovarajući ambijent za Timajevo izlaganje o strukturi kosmosa, inače blisko izlaganju o strukturi idealnog državnog uređenja, s obzirom na to da i jedno i drugo počivaju na istovetnom arhetipu, metafizičkom idealu, te govoru o idejama i nepromenljivim matematičkim zakonitostima.

Ne bi li bio uspješni u svom poduhvatu, Platon pribegeva autoritetu vladara Solona, bez obzira na to što je Solon vladao na demokratski način (a znamo da Platon gaji izrazito negativno mišljenje o demokratskom državnom uređenju<sup>76</sup>). Solonov autoritet bi morao da garantuje istinitost mita o Atlantidi, realnost Platonove države i, konsekventno, tačnost Timajevog kosmološkog modela kao najvišeg mogućeg znanja o prirodi stvari. Najviša vrednost i univerzalni smisao tog modela dodatno su naglašeni likom demijurga i pojmom duše sveta. Solon, za kojeg se tvrdi da je o Atlantidi i drevnoj atinskoj državi čuo od egipatskih sveštenika, Platonu služi, prema tome, kao karika između prošlosti i budućnosti, kao veza sa dubokom, arhetipski shvaćenom tradicijom, a čak se „imputira“ da je i egipatska država, dugovečna i snažna, u stvari uređena po uzoru na Platonovu idealnu državu. Ti motivi su neophodni Platonu kako bi svoje inovativne teze učinio prihvatljivijim i ubedljivijim za antičke čitaoce. Iako svesni da mit o epskim, kataklizmičnim događajima od čak devet hiljada godina pre Solona<sup>77</sup> ne može biti istinit jer, da jeste, za njega bi se čulo i pre Platona, njegovi čitaoci bivaju zaintrigirani i zavedeni, pomišljajući da bi on *možda mogao biti istinit*.

Već smo videli da je Timaj, kao glavni govornik u istoimenom dijalogu, na „labav“ način doveden u vezu sa pitagorejskim pokretom, a poznate su i „glasine“ da je Pitagora, baš kao i Solon, komunicirao sa egipatskim sveštenicima, od kojih je stekao mnogobrojna matematička i prirodno-filozofska znanja. Takođe, valja primetiti da ništa od onog što Platon kaže u uvodnim stranicama *Timaja* nema status činjenice, empirički proverljivog podatka, a još manje nekakve „apsolutne istine“, već se kreće između mita i stvarnosti, odnosno između *muthos*-a i *logos*-a, što nikako ne bi trebalo razumevati kao Platonovu nesigurnost u sopstvene teze i stavove već pre kao jednu vrstu promišljenog, zdravorazumskog opreza u bavljenju toliko dubokim, složenim temama kao što je struktura kosmosa ili

76 Platon, *Država*, 557a i dalje.

77 Platon, *Timaj*, 23e.

struktura ljudske zajednice. Čitava timajevska kosmologija „pluta“ između *muthos*-a i *logos*-a, ona je, štaviše, *eikos muthos* ili „verovatna priča“<sup>78</sup>, iako se, u stvari, temelji na matematičkim pojmovima koji su, u platonovskom smislu, predmet nepromenljivog, pouzdanog naučnog znanja (*episteme*). Odnosom tih pojmova bavićemo se u trećem poglavlju, u kojem nastojimo dodatno da utemeljimo vezu između mitskih i naučnih aspekata Platonovog spisa.

Jasno je da mit o Atlantidi ne ispunjava Platonove sopstvene kriterijume o istinitosnoj vrednosti mita koje je zacrtao u *Državi*, budući da ne pripoveda o „suštini stvari“. Taj mit, kako veli Morganova, najpre vrši funkciju „plemenite laži“. Iz Platonovog navođenja mita o Atlantidi na samom početku dijaloga *Timaj* može se, između ostalog, zaključiti da Platon ne želi da njegova kosmološka teorija bude shvaćena samo kao jedan originalan izum, originalan pogled na svet, već da bude i duboko utemeljena u grčkoj istoriji, to jest tradiciji, predstavljajući izraz drevnog znanja na kojem počivaju sve dugovečne, dobro uređene države. Najviše znanje koje bi trebalo da poseduju filozofi-vladari, sistematično odeljeno od drugih vrsta znanja u središnjim knjigama dijaloga *Država*, detaljnije je eksplicirano tek u dijalogu *Timaj*. Izloženo putem mita o postanku sveta i pripisano mitskom demijurgu, to znanje je, prema Platonovom mišljenju, dostižno i ljudskom razumu, uz, kako ćemo videti, izvesna ograničenja.

## 2.2. Platonov demijurg i duša sveta

Bez obzira na to da li ćemo se odlučiti za doslovno ili nedoslovno, to jest metaforičko tumačenje mitskih elemenata Platonovog *Timaja*, čini se da oni nikako ne mogu biti eliminisani jer Platon putem njih nastoji da nam saopšti nešto što je od izuzetnog, pa i najvišeg značaja za razumevanje njegove kosmološke teorije.<sup>79</sup> Širok opseg interpretativnih stanovišta, koji se od vremena Aristotela, Plotina ili Prokla uglavnom preslikao i na moderne, odnosno savremene rasprave o Platonovom *Timaju*, ukazuje na složenost, odnosno višeslojnost Platonovog filozofskog izraza u koji je teško proniknuti samo na osnovu pažljive egzegeze izvornog teksta. Neophodno je, pre svega, utemeljiti osnovne pojmove kojima se Platon služi u *Timaju*, objasniti neophodnost svakog od tih pojmova i koncepata za izgradnju Platonove prirodnofilozofske pozicije, rasvetliti njihove među-

78 *Ibid.*, 29d.

79 Vid. Robinson, T. M., *Plato's Psychology*, 59. U svojoj rekonstrukciji Platonove psihologije, Robinson najveću pažnju posvećuje upravo dijalogu *Timaj* i pojmovima demijurga i duše sveta. Ovim putem skreće se pažnja i na antropološki smisao dijaloga *Timaj*.

sobne odnose – neophodno je, u krajnjoj liniji, sagledati svet iz Platonove perspektive, čime se u izvesnoj meri mogu prevazići jezička ograničenja<sup>80</sup> i delimična nepouzdanost antičkih izvora koji su prilikom mnogobrojnih, višemilenijumskih prepisivanja mogli biti namerno ili greškom izmenjeni, to jest redigovani.

Imajući u vidu mnogobrojne pravce tumačenja, od kojih neki predstavljaju oštro suprotstavljene, gotovo nepomirljive ekstreme, u ovoj raspravi ćemo nastojati da izgradimo dobro uravnoteženo interpretativno stanovište da su, s jedne strane, mitski aspekti *Timaja* nužni i neophodni za izgradnju Platonove kosmološke pozicije te se kao takvi ne mogu odbaciti, ali s druge strane, nisu doslovnog, već metaforičkog karaktera, te upućuju čitaoca na zamisli i koncepte koje Platon nije mogao da izrazi eksplicitno putem filozofskog diskursa koji mu je bio na raspolaganju, u društvenim okolnostima u kojima je stvarao i pisao. Smatrati da Platon pomoću pojma demijurga utemeljuje egzistenciju nekakvog transcendentnog, natprirodnog i superinteligentnog bića, čije bi se odlike mogle uporediti sa odlikama vrhovnih bogova monoteističkih religijskih sistema abrahamske tradicije, nije samo naivno već nije ni konzistentno sa Platonovom vizijom prirode i kosmosa u *Timaju*. Ontološki status demijurga, zatim nepromenljivog modela na osnovu kojeg demijurg stvara svet, ili ideja, koji su svi dovedeni u vezu s „bezuslovnim“, transcendentnim vidom egzistencije, trebalo bi da nam ukaže, barem prema Platonovom shvatanju, na to da ti koncepti imaju najveći mogući značaj za razumevanje i konstituisanje ljudskog iskustva, što znači da se o njima može misliti kao o nepromenljivim, neuslovljenim ili paradigmatiskim samo *dok imamo racionalno iskustvo*, te dok kao inteligentna, razumna bića promišljamo svet.<sup>81</sup> Iako nam se takvo „slabije“ tumačenje centralnih pojmova Platonove filozofije može učiniti problematičnim izvan okvira dijaloga *Timaj*, ono se čini opravdanim kad je sam *Timaj* u pitanju, budući da Platon u tom spisu ima u vidu i celinu sveta i čovekov položaj u njemu, odnosno povezanost čoveka i prirode, pa bi u tom duhu trebalo i interpretirati apstraktne koncepte, to jest mitske pojmove kojima se atinski filozof služi. Oni, kako ćemo nastojati da pokažemo, upućuju na inherentne teorijsko-saznajne sposobnosti našeg psihičkog aparata.

Osnovni smisao Platonovog prirodnofilozofskog stanovišta može se s velikom jasnoćom naslutiti već na osnovu etimološke analize ter-

80 I sam Platon, na primer, u *Sedmom pismu* (343a), ukazuje na nedostatke jezika koji, prema njegovom mišljenju, ne može da izrazi *suštinu stvari*, pa odatle verovatno i njegova potreba da u *Timaju* osnovna prirodnofilozofska načela utemelji i u matematičkim pojmovima, o čemu ćemo detaljnije raspravljati u drugom delu studije.

81 Taj pravac tumačenja sugerše nam i Robinson u pomenutoj studiji.

mina *demiourgos*, upotrebljenog na metaforičan način, kojim je imenovan Platonov najviši „tvorac“ svetskog poretka. Pre svega, G. Vlastos (G. Vlastos) u svojoj studiji o *Timaju* pod naslovom *Plato's Universe* zapaža koliko je upotreba tog termina u takvom izrazito kosmološkom kontekstu neobična za Platonovo vreme, budući da demijurg, izvorno shvaćen kao „zanatlija“ ili kao „radnik“, i kod Platona i kod Aristotela zauzima prilično nizak društveni status: u *Državi* je klasi zanatlija zabranjeno da učestvuje u političkom životu i odlučivanju, u *Zakonima* zanatlije nemaju pravo ni na državljanstvo, a to su sve stavovi koje usvaja Aristotel u svojoj teoriji države. Baš iz tih razloga, Vlastos smatra da činjenica da najznačajniji, najviši konstituent Platonovog kosmosa nosi ime „demijurg“, u stvari predstavlja pravi „trijumf filozofske imaginacije nad ukorenjenom društvenom predrasudom“.<sup>82</sup> Smatrajući da Platonova pozicija u *Timaju* direktno proizlazi iz presokratskih teorija o prirodi, naročito u vidu reakcije na mehanicistička objašnjenja prirodnih procesa kojima su razum i nužnost praktično izjednačeni, što smo i mi uvideli u prvom odeljku, Vlastos takođe zapaža da Timajev demijurg uopšte nije zamišljen po uzoru na bogove tradicionalne grčke mitologije, odnosno da nije „bog“ u tadašnjem smislu reči, da ne upravlja neometano čitavim svetom, već da bi se pre mogao dovesti u vezu sa ličnostima filozofa, matematičara, umetnika, pa čak i *inženjera*.<sup>83</sup>

Platon, prema tome, glavnog protagonistu svog kosmološkog mita ne proglašava bogom (*theos*), ali ni umom (*nous*) ni logosom, već upravo *demijurgom*. Od kojih se manjih reči sastoji ta važna, višeznačno upotrebljavana grčka složenica? Reč „demijurg“ potiče od reči *demos*, što znači narod, i *ergon*, što znači rad, pa bi demijurg doslovno predstavljao „delo naroda“ („work of the people“).<sup>84</sup> Da je Platon imao na umu natprirodno, transcendentno biće koje poseduje sposobnost da oblikuje prirodu i svetske događaje prema svojoj volji, što je biće koje po mnogo čemu nalikuje hrišćanskom bogu, on ne bi upotrebio termin *demiourgos* već bi, najverovatnije, izumeo novi termin koji u sebi sadrži reč *theos*. To bi to onda bio nadbog, superioran u odnosu prema bogovima starogrčke mitologije, ali za čoveka, naravno, sasvim nedostižan i nepojmljiv jer poseduje vrstu inteligencije koja ljudskom razumu nimalo nije srodna.<sup>85</sup>

82 Vlastos, G., *Plato's Universe*, 26.

83 *Ibid.*, 26.

84 Adams, M. R., „Environmental Ethics in Plato's Timaeus“, 59.

85 Važno je primetiti da Platon, kada govori o principima na kojima je sazdan telesni svet, često upotrebljava i termin *theos*, koji je u vreme pisanja *Timaja* imao veliku težinu i doprinio značaju izrečenog. Platon kao da se naizmenično služi terminima *theos* i *demiourgos*, nastojeći da ih na taj način približi.



Ali, to uopšte nije Platonova zamisao u *Timaju*. Demijurg nije omnipotentan, njegovo delovanje je pre svega ograničeno prirodnom nužnošću, a ponekad se čini i manje moćnim od grčkih bogova. On je pre nekakva umna aktivnost koja prirodu promišlja kao uređenu i svrhovitu, negoli sila koja se meša u svetske događaje i sa njima interferira kad god to poželi. Kako Vlastos primećuje, Platonov demijurg se značajno razlikuje od grčkih bogova i po tome što, za razliku od njih, nastoji da svoju vrlinu i izvrsnost podeli sa drugima<sup>86</sup>, da lepotu i savršenstvo u najvećoj mogućoj meri prenese i na fizički svet koji stvara s najdubljom posvećenošću i na ljudska bića. Nasuprot demijurgu, bogovi grčkih mitova, koje Platon strogo kritikuje, kažnjavali su i osuđivali svaki pokušaj da se božansko znanje podeli s ljudima, ponašajući se „elitistički“, to jest pohlepno, čuvajući sva ona saznanja koja bi mogla da unaprede kvalitet ljudskog života.

Demijurg, dakle, nije bog, iako se u raznovrsnim interpretacijama *Timaja* on ponekad naziva i bogom, i čistom inteligencijom, i umom, iz razloga što u hijerarhiji timajevskog kosmosa zauzima najviše mesto, iznad tradicionalnih grčkih božanstava koja i pored svih svojih manjkavosti nisu odstranjena iz objašnjenja celine sveta koje Platon u svom kosmološkom dijalogu nastoji da formuliše. S druge strane, demijurg ne može da bude ni ljudsko biće jer njegove sposobnosti i moći nadaleko prevazilaze ljudske. Imajući u vidu etimologiju pojma *demiourgos* i način na koji ga Platon upotrebljava u *Timaju*, demijurga bismo najradije mogli razumeti kao *uzor čoveku* ili *uzor ljudskom razumu*, kao ideal čiste inteligencije kojoj, barem prema Platonovom shvatanju, ljudski razum prirodno teži, ali je nikad potpuno ne dostiže. Jedan od osnovnih zadataka te inteligencije jeste da formalnu, bezličnu strukturu sveta sagleda kao racionalnu, svrhovitu, produhovljenu, te da zamišljajući sebe kao da je telesnom svetu spoljašnja, ili transcendentna, sagleda, odnosno eksplicira poredak stvari na što tačniji, precizniji način. Tom pravcu tumačenja sklona je Sara Brodi (S. Broadie) i zastupa ga u jednoj od najnovijih studija o Platonovom *Timaju*, te ćemo ga mi u ovoj raspravi uglavnom slediti i prilagoditi sopstvenoj interpretativnoj poziciji.<sup>87</sup> U tom smislu, i duša sveta može se razumevati kao *uzor svakoj individualnoj duši*, što zaključuje Tomas Robinson (T. M. Robinson) u svom obimnom i temeljnom istraživanju o Platonovoj psihologiji.<sup>88</sup> Čini se da, na taj način shvaćeni

86 Vlastos, 28.

87 Broadie, S., *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, 3–4 i dalje. Iako se Brodijeva zalaže za doslovno interpretiranje „odvojenosti“ demijurga, njena argumentacija i tumačenje osnovnih elemenata timajevske kosmologije veoma su korisni za utemeljenje našeg objašnjenja demijurga kao uzora ljudskom razumu.

88 Robinson, T. M., *Plato's Psychology*, 76. Robinson, kako smo već istakli, zauzima nešto umereniji stav da mitski, odnosno metafizički pojmovni okvir kojim se Platon



pojmovi demijurga i duše sveta, ne mogu i ne smeju biti eliminisani iz Platonove kosmologije: bez demijurga, svet postaje nerazumna, na automatski način strukturirana „hrpa“ elemenata, dok čovek gubi uzor i ideal prema kojem bi upravljao sopstveni razum, što je za Platona, sudeći ne samo prema dijalogu *Timaj* već i prema drugim dijalozima koji su s njim povezani, sasvim neprihvatljivo stanovište.

Kako bismo što bolje utemeljili te interpretativne hipoteze, upustićemo se prvo u egzegezu relevantnih mesta u delu *Timaja* koji prema Kornfordovoj (F. M. Cornford) sistematizaciji teksta nosi naslov „Delo uma“.<sup>89</sup> Tek kasnije, u trećem poglavlju, pre no što se pozabavimo naučnim, to jest matematičkim aspektima Platonovog spisa, raspravićemo i epistemički status kosmologije u *Timaju* koju Platon označava „verovatnom pričom“ (*eikos muthos* ili *eikos logos*).<sup>90</sup> Na taj način ćemo pokušati da pokažemo kako nauka i filozofija prirode u tom dijalogu proizlaze iz mitskih pojmova kao što su demijurg i duša sveta i neposredno od njih zavise.

Sam početak Timajevo govora nagoveštava da je demijurg apsolutno dobar<sup>91</sup> i da je njegova tvorevina apsolutno dobra i lepa.<sup>92</sup> To je ponovno istaknuto u završnim odeljcima *Timaja*: „sve što je dobro, takođe je i lepo“.<sup>93</sup> Iako bi, u formalnom smislu, matematički aspekti Platonove kosmologije bili dovoljni sami po sebi, Platonu je veoma stalo da ih uključi u širi etički, estetički i mitski okvir. Struktura sveta se ne može objasniti samo formalno ili mehanički, kako su to uglavnom činili presokratski mislioci, već je njegovu strukturu neophodno sagledati kao svrhovitu, umnu, inteligentno organizovanu te najvišu svrhu postojanja sveta odrediti kao apsolutno dobro i apsolutno lepo. Platon se, između ostalog, borio i s relativizmom koji su tadašnji sofisti prilično agresivno zastupali. On je, čini se, čvrsto rešio da njegova filozofska misija bude da uspostavi izvesnu objektivističku teoriju vrednosti te se svojim dijalozima postupno primicao tom cilju. *Timaj* je, jednom rečju, vrhunac te neobične potrage. Budući da apsolutno dobro ili apsolutno lepo nije mogao pronaći među telesnim stvarima, ili raznolikim ljudskim mnjenjima, on ih je ustoličio u carstvo ideja i matematičkih objekata.

Povrh toga, u igru je uveo i lik demijurga, kojeg možemo uporediti s umetnikom<sup>94</sup> koji stvara svet tako što haotičnu, neoblikovanu materiju

---

služi ima cilj da ukaže na izuzetan značaj određenih koncepata za razumevanje i konstituisanje ljudskog iskustva.

89 Cornford, F. M., *Plato's Cosmology*, 33–156.

90 Platon, *Timaj*, 29d.

91 *Ibid.*, 29e.

92 *Ibid.*, 30b.

93 *Ibid.*, 87c.

94 Pavlović, B., *Tajne dijaloga Timaj*, 21–26. Up. Vlastos, 26.

dovodi u red i poredak<sup>95</sup>, u skladu sa merom i proporcijom, to jest nepromenljivim, jedinstvenim modelom.<sup>96</sup> Naravno, demijurg se ponekad čini suvišnim. Čak i ideje se ponekad čine suvišnim, kao što je to Aristotel isticao. U savremenim naučnim delima se nikada ne tvrdi da su principi prirode „apsolutno dobri“. Pojam demijurga (*demiourgos*, zanatlija, graditelj) trebalo bi da, u vidu metafore, čoveku Platonovog vremena sugerise da principi na osnovu kojih je načinjen fizički svet mogu biti predmet ljudskog saznanja i da bi ideje i matematičke entitete, koji predstavljaju naučne elemente spisa (*episteme*), trebalo razumevati u vidu nepromenljivih paradigmi na osnovu kojih čista inteligencija, donekle dostižna i ljudskim bićima, oblikuje i promišlja telesni poredak. Čini se da mitski i naučni elementi dijaloga *Timaj* nisu samo kompatibilni već su i nužno povezani – oni, za Platona, proističu jedan iz drugog te se Platonova naučna pozicija u *Timaju* nikako ne može temeljno razumeti bez adekvatnog tumačenja mitskih aspekata tog spisa. Pretpostavljena svrhovitost prirode podrazumeva aktivno delovanje jedne univerzalne inteligencije, oličene u Platonovom demijurgu, inteligencije u kojoj, kao što smo istakli, participiraju i ljudska bića. Takve teze uveliko nadmašuju sve što je u presokraskoj filozofiji rečeno o odnosu čoveka i prirode.

Veoma su upadljive i sličnosti između hrišćanskog boga-tvorca i Platonovog demijurga. Ipak, zanimljivo je i značajno uočiti nekoliko fundamentalnih razlika. Prvo, *Timaj* ne priznaje stvaranje *ex nihilo*. Demijurg ne stvara svet ni iz čega već iz neuređenog kretanja materijalnih elemenata, odnosno iz haosa. Uopšteno govoreći, antički grčki filozofi, naročito presokraski kosmolozi, nikako nisu prihvatili ideju stvaranja ni iz čega jer im se ona činila logički i razumski neprihvatljivom (*ex nihilo nihil fit*). Oni su, baš kao i Platon, najčešće govorili o stvaranju iz haosa. Jedan način da se takvo stanovište uskladi s hrišćanskom tezom o stvaranju ni iz čega bio bi, možda, da se „ništavilo“ smatra nepostojanjem oblika, reda i poretka. Drugo, Platonov demijurg nije onipotentan. On je uveliko ograničen delovanjem nužnosti (*ananke*), koju mora da prevaziđe „ubeđivanjem“.<sup>97</sup> Borba između inteligibilnog, umskog načela, koje haos dovodi u poredak, i materijala na koji to načelo deluje kontinuirana je i neprekidna. Stiče se utisak da je Platonova pozicija u velikoj meri dualistička. Red – haos, duša – materija, ideje – pojedinačne stvari – samo su neke od opozicija koje dominiraju Platonovom misli. Međutim, jedinstvo tih suprotnosti ostvareno je upravo putem lika demijurga, metafore aktivnog umnog principa koji uređuje haotičnu mate-

95 Platon, *Timaj*, 30a.

96 *Ibid.*, 28a-b.

97 *Ibid.*, 48a.

riju. Prema Platonovom mišljenju, upravo je jedan takav umni princip, koji uveliko postoji i u čoveku, ono što ili sasvim nedostaje ili je uveliko potcenjeno, odnosno izostavljeno iz presokratskih teorija prirode.

Odabir termina *demiourgos* izuzetno je promišljen: njegovo etimološko poreklo, koje potiče od *demos*, narod, i *ergon*, rad, upućuje nas na nekakvog „običnog radnika“ ili „radnika iz naroda“, što bi čitaoca *Timaja* trebalo da navede na zamisao o ljudskom biću kao neizostavnoj karici u prirodnom poretku, budući da se upravo kroz čoveka inače formalni poredak sveta ostvaruje kao svrhovit i inteligibilan. Čini se da potonje ranohrišćanske, neoplatoničarske i gnostičke recepcije *Timaja* u velikoj meri iskrivljuju izvornu Platonovu misao. Platonov demijurg zapravo je „žestok“ odgovor na presokratska mehanicistička tumačenja prirode i u tom svetlu bi ga uglavnom trebalo i razumevati. Platonov kosmološki mit u dijalogu *Timaj* može se posmatrati i kao raskid s antičkom grčkom religijskom tradicijom, budući da, zajedno sa dijalogom *Država*, odlučno odbacuje teološki antropomorfizam i uz to nastoji da moralnu odgovornost pripiše ljudskim, odnosno razumnim bićima. Klasična grčka kultura predstavljala je most između starijih bliskoistočnih tradicija i tada mlade Evrope. Hebrejska, staroegipatska i persijska kultura znatno su starije od Platona i stoga je prirodno pretpostaviti da je Platon bio izložen raznovrsnim uticajima tad već oblikovanih kosmoloških, filozofskih i teoloških učenja, o kojima, nažalost, posedujemo veoma malo pouzdanih, pismenih izvora, a možda su na Platona najviše uticala učenja staroegipatskih sveštenika (ta veza je, kao što smo videli, istaknuta u mitu o Atlantidi).

Pitagorejska škola filozofije bila je dominantna u prethelenističkom i presokratskom periodu i smatra se da je njen osnivač Pitagora – po mnogo čemu mitska ličnost – bio dobro upoznat sa staroegipatskim kosmološkim teorijama. Upravo zahvaljujući pitagorejcima, Platonu postaju bliske hipoteze o navodnoj geometrijskoj strukturi fizičkog sveta. U *Timaju* Platon na lucidan i originalan način dovršava svoju neskrivenu nameru da reformiše grčku tradicionalnu misao. Suočeni smo s neobičnim „arhitektom“, jednim i jedinstvenim tvorcem (*demiourgos*)<sup>98</sup>, koji stvara fizički svet služeći se matematičkim objektima kao uzorima, to jest paradigma. Ali demijurg, tvorac sveta, nije nimalo nalik biću s ljudskim karakteristikama, on uopšte ne podseća na bogove grčke mitologije koji su u stanju da vole, mrze, ubijaju i svete se. Demijurg je pre svega metafora inteligibilnog, umnog principa kojim se uspostavlja telesni poredak (*kosmos*). To nikako ne znači da u vezi s njim nema ničeg humanog, čak suprotno, on je, za Platona, najpre literarna, odnosno mitski koncipirana ekspresija

---

98 *Ibid.*, 29a i dalje.

čistog „božanskog“ razuma kojem se ljudsko promišljanje u izvesnoj meri može približiti:

Onaj koji bi ovo od najrazboritijih ljudi preuzeo kao vrhovno načelo postajanja i kosmosa, prihvatio bi upravo ono što je najispravnije.<sup>99</sup>

Platonovu kosmologiju koncipirao je čovek, za čoveka, s namerom da mu približi tešku, apstraktnu prirodnofilozofsku problematiku. Prema pomenutoj studiji Sare Brodi, jedna od osnovnih funkcija mitskog okvira *Timaja* jeste upravo da čitaoca izmesti u spoljašnju, izvansvetsku („extra-mundane“) perspektivu, što je, barem prema Platonovom mišljenju, neophodno kako bi filozof ili naučnik celinu sveta i svetskih pojava sagledao kao jedan racionalni, svrhovito organizovani sistem. Iako se Brodijeva u prvom, najznačajnijem poglavlju svoje obimne studije odlučno zalaže za doslovnu interpretaciju demijurga kao entiteta koji je „transcendentan“, dakle, sasvim odvojen od svoje telesne, promenljive tvorevine, što predstavlja tvrdi pravac tumačenja od Robinsonovog u studiji *Plato's Psychology*, njen način promišljanja mitskih aspekata *Timaja* koristan nam je da bismo što bolje utemeljili najviši značaj prirodnofilozofskih koncepata na koje ti mitski pojmovi upućuju. Interpretativna stanovišta kojim se Brodijeva suprotstavlja identifikovana su u veoma poznatoj i uticajnoj Kornfordovoj studiji (F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, prvo izdanje iz 1935) i studiji jedne takođe poznate savremene autorke Karoni (G. R. Carone, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, 2005)<sup>100</sup> te ćemo se prvo osvrnuti na razmatranja tih istraživača antičke filozofije. Takođe, grupi autora koja smatra da pojam demijurga u dijalogu *Timaj* poseduje isključivo „ukrasni“ smisao pridružuje se i O'Brajen (C. S. O'Brien)<sup>101</sup>, sledeći u svojim razmatranjima Dilon (J. Dillon).<sup>102</sup>

Kornford nas, pre svega, valjano upozorava da je svako „učitavanje“ kasnije nastalih teoloških ideja u Platonovu misao pogrešno i nedosledno.<sup>103</sup> Smatrajući da Platon prvi put u *Timaju* uvodi zamisao „boga tvorca“, Kornford zapaža da je jedna od osnovnih ideja Platonove etičke doktrine ta da je ljudski razum božanske prirode te da je njegov zadatak da se božanskom u što većoj meri približi na taj način što će podražavati i u sebi reprodukovati lepotu i harmoniju prirodnog poretka, koji je, takođe, smatra Platon, božanski i ujedno predstavlja živo biće. Pri kraju dijaloga *Timaj*

99 *Ibid.*, 29e-30a.

100 Brodie, 7.

101 Vid. O'Brien, C. S., *The Demiurge in Ancient Thought*, 304.

102 Vid. Dillon, J., „The Timaeus in the Old Academy“, 80–81.

103 Pojmom demijurga Kornford se bavi u *Plato's Cosmology*, 34–39 (prema izdanju iz 1997. godine).

to je izraženo ohrabrivanjem smrtnika i smrtnih duša da neguju božanske i besmrtnne misli i da teže besmrtnosti onoliko koliko im to njihova ljudska, nesavršena priroda dopušta. Pritom, sve nesavršenosti telesnog sveta potiču od delovanja nužnosti (*ananke*), a ne od bilo kakvog suzdržavanja ili odustajanja demijurga da savršenstvo i lepotu nepromenljivog modela primeni na izgradnju vidljivog kosmosa. Međutim, veli Kornford, iako nas Platonov opis demijurga navodi na pomisao da o njemu govorimo kao o hrišćanskom bogu, to nimalo nije u skladu s timajevskom kosmologijom: Platonov kosmos je u celini božanski, nebeske sfere su božanske, pa čak je i ljudsko biće u svojoj suštini božansko, dok demijurg nigde nije eksplicitno označen religioznom figurom, to jest predmetom religioznog verovanja, u onom smislu u kojem je označen hrišćanski bog. Kad je *Timaj* u pitanju, Platona ne bismo mogli nazvati monoteistom, ali ni politeistom, već, možda, jedino henoteistom, s obzirom na to da na hijerarhijski način koncipira božanski svet u kojem niže mesto pronalaze čak i bogovi tradicionalne grčke mitologije, inače u *Državi* oštro kritikovani, dok najviša mesta zauzimaju demijurg, ideje i jedinstveni, nepromenljivi model na osnovu kojeg je sazdan telesni svet.

S druge strane, prema Kornfordovom shvatanju, smisao i uloga demijurga ne mogu se utvrditi bez osvrtnja na Platonovu tezu da je svet proizvod zajedničkog delovanja razuma i nužnosti, a ne samo savršenog demijurgovog razuma. Nužnost i kaos prikazani su kao suprotstavljeni božanskoj inteligenciji, poput materijala koji bi zanatlija svojim delanjem tek trebalo da oblikuje, a Platon čak ističe da „um na nužnost deluje ubeđivanjem“.<sup>104</sup> Tad je već sasvim jasno da Platonov demijurg nije omnipotentan poput bogova monoteističkih religijskih sistema. Ali, nastavlja Kornford, nije samo ideja hrišćanskog boga bila strana starim Grcima već je to i moderna ideja zakona prirode, na koju nas može podsećati delovanje nužnosti o kojem Platon govori. Zakoni prirode su, u modernom smislu reći, materijalistički koncipirane paradigme, koje kao takve ne mogu biti podložne „ubeđivanju“, odnosno stupati u bilo kakvu interakciju sa psihom ili razumom, što Platon u *Timaju* očigledno smatra mogućnim. Ukoliko bismo Platonovu nužnost izjednačili sa moderno shvaćenim zakonima prirode, to bi potpuno obesmisllilo demijurgova nastojanja da haotičnu materiju uredi na svrhovit način, služeći se idealima apsolutno lepog i apsolutno dobrog. Takođe, ako bismo demijurga razumeli kao hrišćansko božanstvo, opet bismo bili nedosledni Platonovoj misli jer bismo time eliminisali delo nužnosti koje, prema Platonovom mišljenju, igra značajnu ulogu u strukturiranju fizičkog sveta.

---

104 Platon, *Timaj*, 48a.

Čini se da Platon u *Timaju* želi da izgradi kompromisnu, dobro uravnoteženu poziciju, koja bi dopustila da se procesi u prirodi bez delovanja demijurga odvijaju na automatski, to jest nužan način, ali da su oni, u isto vreme, sposobni da prihvate intervenciju uma, odnosno čiste, stvaralačke inteligencije, koja je, iako u velikoj meri ograničena nužnošću, ipak u svojoj suštini slobodna i stoga sposobna da se „umeša“ – „ubeđivanjem“ – u konstituisanje prirodnih procesa, čineći ih tako racionalnim i svrhovitim. Ta sloboda je, ujedno, i preduslov bilo kakve moralne odgovornosti, koja je za Platona izuzetno značajna, što se može videti u razmatranju u dijalogu *Država*, a naročito u mitu o Eru u zaključnoj knjizi tog dijaloga. „Funkcija demijurga jeste da u postajanje unese poredak, budući da će uređen svet biti sličniji njemu ili barem bolji od neuređenog“<sup>105</sup>, smatra Kornford, zaključujući da su pojmovi demijurga i iskonskog haosa na koji demijurg deluje simboličkog, odnosno metaforičkog karaktera. Pa ukoliko nikad nije bilo momenta stvaranja, a prema *Timaju* ni osnovni elementi-atomi fizičkog sveta (*stoicheia*), ni tzv. „primateljka“ (*hupodohe*), ni „prostor“ (*chora*) nisu stvoreni, tad nije ni bilo iskonskog haosa već on, u izvesnom smislu, postoji sve vreme kao jedan aspekt ili način postojanja večnog univerzuma. To bi, u stvari, značilo da jedan te isti poredak stvari, ukoliko nije promišljen od čiste, aktivne inteligencije kakvu označava Platonov demijurg, predstavlja haos, dok iskrsavanjem i uključivanjem demijurga u tok prirodnih procesa taj poredak postaje racionalan, sistematično organizovan i, što je Platonu najvažnije, svrhovit.

Do sada je Kornfordovo promišljanje Platonovog demijurga uglavnom teklo na način sličan onom koji smo i mi preduzeli, no, u ovom momentu nastupa raskid. Iako se slaže da pojam demijurga poseduje simbolički smisao te da najverovatnije upućuje na nešto određeno, Kornford, pozivajući se na mesto iz *Proemium*-a koje prethodi glavnoj kosmološkoj raspravi, a na kojem Platon tvrdi da je otkriće oca, to jest tvorca univerzuma težak, gotovo nemoguć poduhvat<sup>106</sup>, predlaže da mitski okvir *Timaja* ne predstavlja nekakvu „alegoriju“ koju bismo mogli pouzdano i nedvosmisleno protumačiti. Zatim iznosi i sledeće, veoma problematično mišljenje:

Možemo se sad zapitati kako je božanski razum u svetu povezan sa čistim božanskim razumom kojeg simbolički predstavlja demijurg. Da li možemo da poistovetimo to dvoje? U tom slučaju demijurg neće

105 Cornford, 37 (prevod A. K.).

106 Platon, *Timaj*, 28c. Na tom mestu, Platon smatra da, čak i ako bismo otkrili tvorca kosmosa, njega bi bilo teško svima objaviti. Očigledno, takav zadatak zahteva pribegavanje mitskom izrazu, barem u onom smislu u kojem ga Platon razumeva.

više biti nešto odvojeno od čulnog sveta koji, navodno, stvara. Težnja ka dobroti tad će postojati u duši sveta: univerzum će težiti savršenstvu svog uzora oličenog u carstvu ideja, dok će uzor imati ulogu sličnu Aristotelovom nepokrenutom pokretaču, koji uzrokuje kretanje kao objekat požude.<sup>107</sup>

Koliko god takav pravac tumačenja delovao privlačno, ili ekonomično, on je nedosledan Platonovoj misli, čega je, uostalom, i sam Kornford potpuno svestan. Čak i da Platon nije imao u vidu neko precizno, određeno značenje pojma demijurga, samim tim što ga inkorporira u svoj spis, on od čitaoca i interpretatora *Timaja* očekuje da barem pokušaju da odrede neko njegovo značenje u odnosu prema drugim mitskim i naučnim pojmovima te lucidno koncipirane kosmološke teorije, to jest da konstruišu objašnjenje i interpretativni okvir u kojem bi se pronašlo odgovarajuće mesto svim upotrebljenim pojmovima i hipotezama.

Nijedan element *Timaja* ne može se eliminisati u kratkom potezu i bez ubedljivog argumenta. Svaka interpretacija Platonovog kosmološkog spisa koja isključuje bilo mitske, bilo naučne elemente u stvari predstavlja jedan novi, „prerušeni“ filozofski pogled za koji se jedino može reći da je podstaknut *Timajem*, ali koji se u manjoj ili većoj meri udaljava od izvorne Platonove misli. Težnja ka eliminaciji mitskih elemenata *Timaja*, a naročito pojma demijurga, koju prepoznajemo kod Kornforda, ugrožava celokupnu Platonovu kosmološku građevinu i približava je, u izvesnom smislu, *aristotelovskom promišljanju prirode*: ako eliminišemo demijurga, kao čistu, božansku inteligenciju, preostaju nam jedino inherentni zakoni prirode, čije se delovanje odvija na automatski, mehanički način, te se u suštini i ne mogu smatrati racionalnim zakonima budući da nema inteligencije koja ih promišlja i konstituiše. U pitanju su stavovi koji se nalaze u velikom raskoraku sa osnovnim odredbama Platonove prirodnofilozofske misli.

Priroda (*physis*), kao promenljiva i nestabilna, ali i duša sveta, kao stvoreni, besmrtni aspekt vidljivog kosmosa, prema Platonovom shvatanju, ne mogu biti uzrok samih sebe već se moraju upravljati prema nepromenljivom modelu oličenom u idejama i matematičkim entitetima koji se ljudskom umu pokazuju kao objekti pravog, apsolutno izvesnog znanja (*episteme*). Shodno tome, i demijurg je nepromenljivi uzor svakoj inteligenciji, pa tako i onoj ljudskoj. Prema Platonovom mišljenju, osnovni zadatak jedne čiste inteligencije jeste da, ugledajući se na nepromenljivi matematički model, konstituiše psihičku strukturu sveta, što je i prikladno izraženo metaforom duše sveta. Samo u tom slučaju, promenljivi, unu-

---

107 Cornford, 39 (prevod A. K.).



tarsvetski poredak pokazuje nam se kao racionalan, svrhoviti poredak. Prema tome, Kornfordov pokušaj da Platonovu kosmološku teoriju približi Aristotelu nema nikakvo utemeljenje u samom tekstu *Timaja*. Pritom, moramo imati u vidu činjenicu da ni sam Platon svoju teoriju ne smatra nekakvom apsolutnom istinom već samo „verovatnom pričom“ (*eikos muthos*) te bi je u tom smislu trebalo razumovati kao jednu dobro promišljenu *preporuku* za to kako bi bilo najbolje misliti o kosmosu i čovekovom položaju u njemu.

Pogledajmo sad na kakvu recepciju pojam demijurga nailazi kod Karonijeve, u njenoj pomenutoj studiji pod naslovom *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*. Pre svega, Karonijeva se pridržava oštre podele između doslovnih i nedoslovnih interpretacija *Timaja*<sup>108</sup>, dok smo mi, podstaknuti, na primer, Robinsonovim promišljanjima, zapazili da nam i nedoslovno čitanje *Timaja* dopušta da potpuno očuvamo njegov mitski okvir i složen pojmovni sistem. Način Platonovog izlaganja osmišljen je na takav način da u što većoj meri istakne značaj određenih koncepata za objašnjenje prirode i prirodnih pojava. Dakle, ukoliko je pojam demijurga metaforičkog karaktera, iz toga nikako ne proizlazi da se on može eliminisati ili da se može sjediniti s pojmom duše sveta. Čak suprotno, demijurg, u vidu „inteligencije kao takve“, za koju je Entoni Long – kako smo videli u uvodnom odeljku naše rasprave – primetio da predstavlja svojevrsnu artikulaciju heraklitovskog logosa, logosa koji više nije bezlična sila već umna aktivnost, postaje kamen temeljac Platonove kosmološke teorije, to jest pojam koji je u njenoj izgradnji neophodan i nezamenljiv.

Slično kao Kornford, i Karonijeva iznosi niz valjanih i značajnih zapažanja o strukturi i smislu Platonovog kosmološkog mita, ali se, i pored toga, odlučuje za tvrdi oblik nedoslovnog tumačenja *Timaja*, prema kojem je pojam demijurga moguće sjediniti s pojmom duše sveta, što je, kako nastojimo da pokažemo u ovoj raspravi, sasvim neprimereno Platonovom načinu promišljanja prirode te ugrožava i „ruši“ čitavu njegovu pojmovnu građevinu u pomenutom dijalogu. Prema mišljenju Karonijeve, demijurg ne poseduje samo teorijsku funkciju, putem koje poima inteligibilni svet ideja, već i *praktičnu*, budući da promišljajući ideje i savršene matematičke oblike ujedno i konstituiše poredak telesnog, čulno opažljivog sveta.<sup>109</sup> To, razume se, ne znači da je demijurg tvorac sveta u hrišćanskom smislu i Platon je veoma izričit i jasan po tom pitanju – materija i nužnost postojanja nezavisno od umnog demijurga, ali tek njegovim delovanjem postaju pravi poredak, u vidu sistematično, svrhovito organizovane celine čija se struktura može racionalno objasniti. Zapažanje Karonijeve o praktičnom

108 Carone, G. R., *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, 31.

109 *Ibid.*, 29.



aspektu demijurgovog delovanja veoma je značajno i u skladu je sa Platonovom namerom da timajevsku kosmologiju, između ostalog, koncipira kao snažan odgovor na sve presokratske mehanicističke teorije prirode, u kojima um i sloboda zadobijaju sasvim sporednu ili čak nikakvu ulogu, što prema Platonovom mišljenju nije u skladu s neposrednim ljudskim iskustvom, te stoga i ne može predstavljati njegovo adekvatno objašnjenje.

Demijurg, kao aktivni stvaralački princip i čista inteligencija koja, ugledajući se na nepromenljivi model matematičke prirode, oblikuje kosmos i stvara „dušu sveta“, u vidu psihičke, saznavajuće suštine prema kojoj se upravljaju inače haotični elementi čulnog iskustva, predstavlja, prema našem mišljenju, uzor (*role model*) svakom ljudskom biću ili barem razumskom delu ljudske psihe. Bez postojanja demijurga, ili onoga što metafora demijurga simbolizuje, nema smisla govoriti ni o bilo kakvom poretku prirode. Bez demijurga, priroda je samo neobjašnjivi skup elemenata, zakonitosti nisu zakonitosti već samo automatski generisana pravila, dok savršeni matematički entiteti koji sačinjavaju nepromenljivi model ne poseduju nikakvu eksplanatornu, konstitutivnu ulogu, ostajući neotkriveni u „transcendentnom“ svetu. I sam Platon za demijurga kaže da poseduje zakonodavnu ulogu<sup>110</sup>, da vlada<sup>111</sup> i naređuje<sup>112</sup>, baš kao što u *Državi* za razumski aspekt duše tvrdi da bi trebalo da upravlja svim njenim drugim aspektima.<sup>113</sup>

U skladu s tim, Karonijeva uviđa da je demijurg posrednik između nepromenljivog sveta ideja, kao paradigmi pomoću kojih možemo objasniti fizičke pojave, i telesnog sveta, čije postojanje zahteva objašnjenje.<sup>114</sup> Demijurg, kao slobodan, ali ne i svemoćan, u mogućnosti je da bira između mnogobrojnih stvorenih, promenljivih paradigmi i jednog jedinstvenog nepromenljivog modela, koji sačinjavaju ideje i matematički entiteti. Prema Platonovom mišljenju, on se odlučio da poredak sveta ustroji prema nepromenljivom modelu jer je on najlepší, najbolji, najstabilniji i najpouzdaniji. Međutim, iako Karonijeva priznaje da demijurg u izvesnom smislu poseduje antropomorfni karakter<sup>115</sup>, na šta smo i mi ukazali kada smo se bavili etimologijom termina *demiourgos*, ona smatra da sam lik demijurga nema centralni značaj za izgradnju Platonove kosmološke teorije već da je to pre apstraktna funkcija koju on obavlja. Ali, nije li ta funkcija, kako smo je do sad opisali, po svom karakteru neodvojiva od de-

---

110 Platon, *Timaj*, 41e-42d.

111 *Ibid.*, 48a.

112 *Ibid.*, 41b-d.

113 Platon, *Država*, 441e.

114 Carone, 29.

115 *Ibid.*, 31.

mijurga, to jest onog ko je izvršava ili, drugim rečima, kako može uopšte biti takvog delovanja bez umnog demijurga? Zar nas to ne vraća na heraklitovski shvaćeno bezlično, automatsko delovanje logosa, na presokratski mehanicistički uređen univerzum?

Argumentacija Karonijeve u prilog eliminaciji metafore demijurga temelji se, između ostalog, i na Platonovoj naizmeničnoj upotrebi termina *demiourgos* (demijurg), *theos* (bog), *theoi* (bogovi), *to theion* (božanski), što smo i mi zapazili u našoj raspravi, jer, prema Platonovom shvatanju, demijurg prvo stvara „niže“ bogove i dušu sveta kao besmrtne aspekte univerzuma, a niži bogovi stvaraju njegove preostale smrtne, promenljive aspekte, iz čega sledi da se oštre distinkcije između svih tih entiteta u tekstu *Timaja* postepeno gube. Prema našem mišljenju, to i dalje nije ubedljiv razlog da eliminišemo demijurga ili druge mitske elemente Platonovog kosmološkog spisa. Naime, da je Platon želeo da skicira sliku sveta u kojoj *theos*, koncipiran na način koji je u skladu s njegovom kritikom tradicionalne grčke mitologije u dijalogu *Država*, a na kojoj, kao što smo pokazali u drugom odeljku uvodnog poglavlja, počiva kosmološki mit u *Timaju*, konstituise poredak sveta, on uopšte ne bi morao da u svoj pojmovni aparat uključuje termin *demiourgos*: bilo bi sasvim dovoljno da „redefiniše“ termin *theos* i putem njega utemelji mitski okvir svoje kosmologije, koji je očigledno, prema njegovom shvatanju, neizostavan. U tom slučaju, bilo bi znatno lakše približiti Platonovu kosmologiju hrišćanskoj teologiji, s jedne strane, i znatno lakše osmisлити ubedljiv argument za odbacivanje mitskih aspekata Platonovog spisa, s druge strane, budući da bi *theos*, posmatrano iz prirodnonaučne perspektive, bilo samo drugo ime za automatizam prirodnih procesa. Tad bi veza između božanskog i ljudskog, odnosno telesnog, koja se ostvaruje putem metafore demijurga, bila faktički nepostojeća. Takvo stanovište se ne može pripisati Platonu. Neophodno je osmisлити interpretativni okvir koji nam dopušta da očuvamo sve aspekte Platonove kosmologije, na takav način da nam se upotrebljeni pojmovi i njihove međusobne veze pokažu kao nužne.

Smisao metafore demijurga može se naslutiti već iz etimologije tog pojma, sastavljenog od *demos* (narod) i *ergon* (rad), čime je sugerisan pomenuti čovekoliki ili razumski karakter tvorca Platonovog kosmosa. Za razliku od Karonijeve, kako ćemo videti kasnije, Brodijeva brani doslovno čitanje Platonovog *Timaja*, smatrajući, između ostalog, da Platon pojam demijurga uključuje upravo da bi ukazao na *neophodnost postojanja ljudskih bića koja promišljaju prirodu i na taj način je upotpunjuju*.<sup>116</sup> Iako smo se u ovoj raspravi izrazili protiv doslovnog čitanja Platonovog kosmološkog mita, budući da je to u neskladu sa Platonovom sopstvenom karak-

116 Up. Broadie, 278–283.

terizacijom timajevske kosmologije kao „verovatne priče“ (*eikos muthos*), argumentacija Brodijeve biće nam korisna da utemeljimo pojam demijurga kao neophodan i neizostavan. Bez obzira na to što su pojmovi demijurga i duše sveta metaforičkog karaktera, prirodnofilozofski koncepti koji su putem njih izraženi suštinski su i nužni za izgradnju Platonove kosmološke teorije. Prema mišljenju Lika Brisona i F. V. Mejerštajna, u studiji pod naslovom *Inventing the Universe*, pojam kosmosa, odnosno svetskog poretka, predstavlja, zapravo, ljudski izum, budući da ne postoji nikakva čvrsta logička veza između teorijskog modela prirode i same prirode, čak ni u onim slučajevima kada model daje izuzetno dobra objašnjenja i predviđanja. Uz to, ta dvojica autora Platona smatraju prvim filozofom koji je, u dijalogu *Timaj*, utemeljio matematiku i sistem aksioma, osnovnih postulata uma koji se ne preispituju, u vidu „alata“ pomoću kojih se mogu objasniti fizičke pojave.<sup>117</sup>

Radikalni zaokret koji Platonova nova mitologija donosi u odnosu na tradicionalnu grčku mitologiju i presokratsku filozofiju prirode sastoji se, prema tome, u uvidu da je svako naše promišljanje prirode suštinski uslovljeno inherentnom strukturom našeg psihičkog aparata, što znači da racionalni, svrhoviti poredak o kojem Platon govori u *Timaju* postoji samo dok postoji i čista inteligencija koja ga promišlja i konstituše kao takvog. Zato bi Platonovog demijurga i dušu sveta trebalo razumeti pre svega kao *uzore čoveku i njegovoj psihi*, to jest kao preporuku za to kako bi trebalo da bude strukturirana ljudska ili bilo koja druga duša, ukoliko želi da poseduje istinita verovanja i saznanja o telesnom svetu. Za Platona, najsavršeniiji i najjednostavniji način da se to postigne jeste ugledanje na nepromenljivi matematički model opisan u dijalogu *Timaj*. Upotrebljavajući na metaforički način termin *demiourgos*, Platon nas, u izvesnom smislu, upućuje na *same sebe* – poredak stvari postoji samo dok ga mi promišljamo kao poredak, a to je, za Platonovo vreme, izuzetno smela, originalna i radikalna zamisao koja je morala biti izrečena u mitskoj, to jest metaforičkoj formi.

No, vratimo se razmatranjima Karonijeve, koja se, barem kad je reč o smislu i funkciji demijurga, u velikoj meri nadovezuju na Kornfordova i očigledno su podstaknuta uvidima uticajnog britanskog filozofa. Umesto da, poput Brodijeve, Robinsona ili Brisona, pokuša da izgradi pravac tumačenja koji bi značenja mitskih pojmova Platonovog *Timaja* usaglasio i međusobno i sa naučnim, odnosno matematičkim aspektima tog spisa, Karonijeva odlučno konstruiše argumentaciju čiji je osnovni cilj da eliminiše lik demijurga i redukuje ga na um, ideje, dušu sveta ili pak na prvi uzrok shvaćen u vidu sasvim bezličnog, nerazumnog (automatskog)

117 Brisson, Meyerstein, 2 i dalje.

pokretača univerzuma. Da bi to postigla, autorka pribegava analizi koja je pretežno usmerena na određene dvosmislenosti, odnosno višestrukosti značenja termina koje Platon upotrebljava. Na primer, odbacujući doslovna tumačenja Platonovog stava da svet ima početak, što je izraženo terminom *gegone*<sup>118</sup>, Karonijeva sledi Kornforda, prema čijem shvatanju Platon tim putem želi pre svega da ukaže na oštru distinkciju između nepromenljivog modela i propadljivog sveta čiju strukturu želimo da rasvetlimo<sup>119</sup>, s obzirom na to da *gegone* može označavati i nastajanje u određenom vremenskom trenutku i biće u promeni.

To, razume se, nije razlog da se pomenuti Platonovo stav oceni kao „ukrasni“ ili beznačajan za razumevanje matematičkih aspekata timajevske kosmologije. Platonov filozofski izraz osmišljen je na takav način da u što je moguće većoj meri istakne značaj, paradigmatički karakter određenih teorijskih koncepata za objašnjenje porekla telesnog sveta, pa ako Platon govori o njegovom vremenskom početku te o raznovrsnim entitetima koji nikako ne mogu biti predmet racionalnog dokaza ili empiričke verifikacije, to prevashodno znači da je reč o, prema njegovom mišljenju, teorijskim ili, kako bi Brisson i Mejerštajn rekli, „aksiomatskim“ stavovima najvišeg značaja – nezaobilaznim, odnosno suštinskim konstituentima svakog valjano koncipiranog prirodnofilozofskog objašnjenja.<sup>120</sup> A takvo objašnjenje, smatra Platon, poseduje hijerarhijsku strukturu na čijem vrhu se nalaze nepromenljivi model, odnosno ideje, i demijurg, aktivni inteligibilni princip koji, ugledajući se na nepromenljivu stvarnost, daje poredak telesnom svetu. Platon, stoga, o demijurgu mora govoriti kao o odvojenom, izvan-svetskom i transcendentnom biću jer ukoliko je demijurg isto što i bilo koji stvoreni um, bilo koja stvorena psiha – pa samim tim i duša sveta – on tada nužno prestaje da bude *uzor*, čist ideal razuma zamišljen u vidu aktivnog, slobodnog principa koji poseduje logičku, ontološku i svaku drugu vrstu prioriteta u odnosu prema stvorenim, čulno opažljivim stvarima.

Dalje, citiraćemo jedan paragraf iz studije G. R. Karoni u kojem su, čini se, sumirane sve manjkavosti i njenog i sličnih interpretativnih pristupa:

Svakako, moglo bi se prigovoriti da pripajanje demijurga duši sveta ugrožava stav o ontološkoj zavisnosti sveta, što postuliranje transcendentnog boga sasvim eksplicitno naglašava, čineći time

118 Platon, *Timaj*, 28b.

119 Carone, 32.

120 Podsećamo na: Robinson, 59. Iako Robinson, slično Brodijevoj, u svojim kasnijim radovima i istraživanjima pokazuje veću sklonost ka doslovnim tumačenjima *Timaja*, on se u studiji o Platonovoj psihologiji, gde najveću pažnju posvećuje upravo mit-skim aspektima *Timaja*, zalaže za umereniju interpretativnu poziciju koja je, čini se, bliska našoj.

boga neizostavnim. Moj cilj ovde, međutim, nije da opovrgnem ontološku zavisnost sveta jer iz mita proističe da univerzum ima izvedenu egzistenciju i nije najviša stvarnost. Namera mi je pre da pokažem da utemeljenje i objašnjenje takve ontološke zavisnosti ne zahteva dve različite klase entiteta (demijurga i ideje) već da je dovoljan jedan (naime, ideje, kao najviši princip poretka), naročito ukoliko smo opovrgli da je demijurg tvorac sadašnjeg univerzuma u prošlosti. Iako demijurg nije ekvivalentan idejama, on vrši funkciju uspostavljanja poretka na osnovu ideja; no, kako vidimo, prema Platonovom shvatanju strukture stvarnosti, upravo duša sveta može vršiti identičnu teleološku funkciju i ujedno biti delatni uzrok ili princip na kojem univerzum počiva, princip za koji će se ispostaviti da je imanentan čulnom svetu (kao samogenerišući princip kretanja i poretka) pre nego transcendentan.<sup>121</sup>

U tim promišljanjima uloge Platonovog demijurga može se prepoznati sklonost ka „prekranjanju“ timajevske kosmologije na takav način da se ona približi Aristotelovoj filozofiji, što se u slučaju Kornforda, na čiju se interpretaciju Karonijeva oslanja, i eksplicitno čini.<sup>122</sup> To, prema našem mišljenju, nije dosledno Platonovoj misli i predstavlja korak unazad, odnosno vodi povratku na mehanicistička tumačenja prirode koja su „slepa“ za ljudsku ili, u širem smislu, umnu ulogu u konstituisanju pojma telesnog poretka. Zašto? Pre svega, ako demijurga poistovetimo sa idejama i nepromenljivim modelom, tad bilo kakva interakcija između sveta ideja i telesnog sveta postaje neobjašnjiva i nemoguća jer, kako i sama Karonijeva uviđa<sup>123</sup>, demijurg igra posredujuću ulogu između ta dva strogo odeljena nivoa stvarnosti. U slučaju da eliminišemo demijurga, imali bismo ideje, kao savršene, nepromenljive i samouzrokovane entitete, s jedne strane, i propadljivu prirodu, kojom upravljaju nužnost i slučaj na krajnje automatski način, a um ne igra nikakvu ulogu, s druge strane, što je za Platona neprihvatljivo, budući da tad svet ne bi postojao kao svrhoviti poredak već samo kao proizvoljni, slučajni skup elemenata.

U Platonovom viđenju sveta, demijurg predstavlja povezujući ili sjeđinjujući princip. Takođe, ukoliko demijurga poistovetimo sa dušom sveta, tad duša sveta, kao besmrtni aspekt vidljivog, stvorenog kosmosa, ostaje „odsečena“ od nepromenljivog modela na osnovu kojeg je stvorena ili, drugim rečima, bez demijurga koji je zamišljen kao transcendentan – barem u metaforičkom smislu – duša sveta prepuštena je sama sebi i delovanju prirodne nužnosti (*ananke*), nemajući više nikakav stabilan, pouzdan

121 Carone, 45 (prevod A. K.).

122 Up. Cornford, 39.

123 Up. Carone, 29.

orijentir, dok demijurg, kao nezavisan, umni tvorac njenog savršenstva, pa i besmrtnosti, više ne postoji. Iako nam se pojam demijurga može pokazati kao strukturalno prazan pojam, demijurgov karakter čiste i slobodne umne aktivnosti upravo je Platonu neophodan ne bi li iz svoje kosmološke teorije odstranio bilo kakav relativizam, subjektivizam ili mehanicizam, to jest da bi ograničenim, ljudskim saznavnim moćima osigurao ne samo objektivnost jedne (zamišljene) izvansvetske perspektive promatranja prirode već i mogućnost *slobodnog delovanja*.

Jedan od najubedljivijih argumenata u prilog neophodnosti demijurga za konstituisanje Platonove kosmologije osmislila je, kako smo već nekoliko puta nagovestili, Sara Brodi u svojoj relativno skoro objavljenoj studiji o *Timaju* (Cambridge University Press, 2012). Njeno interpretativno stanovište nastaje, između ostalog, i kao reakcija na spise Kornforda i Karonijeve, te smo zato prethodne stranice posvetili upravo tim autorima. Bez obzira na to što Brodijeva brani doslovno tumačenje mitskih aspekata *Timaja*, što je, prema našem mišljenju, ipak preterano, njena rasprava biće nam od pomoći da dodatno učvrstimo i utemeljimo nezamenljivost, odnosno neophodnost „pragmatične“ metafore demijurga u Platonovom sveobuhvatnom prirodnofilozofskom spisu. Prema mišljenju Brodijeve, jedan od osnovnih Platonovih ciljeva jeste da čitaocima *Timaja* usmeri ka „spoljašnjoj“, objektivnoj, izvansvetskoj perspektivi posmatranja prirode, tački koja se ne nalazi nigde u svetu već izvan njega, što nam omogućuje da egzistenciju sagledamo u celini, uključujući time i čovekov položaj.<sup>124</sup> Pretpostavka takve „onostrane“ pozicije povlači za sobom i pretpostavke vremenskog ili logičkog početka sveta, te i demijurga koji je odvojen od vidljivog, telesnog kosmosa, pa bez obzira na to da li Platonove mitske konstrukcije čitamo doslovno ili metaforički, one se u njegovom kosmološkom spisu pokazuju kao neizostavne teorijske pretpostavke.

Platonovog izraz svakako je uslovljen duhom vremena u kojem je pisao – da je *Timaj* pisan u današnje vreme, on sigurno ne bi sadržao toliko metaforičkih, mitskih pojmova koliko naučnih hipoteza, no Platon je očigledno smatrao da njegovi najdublji prirodnofilozofski uvidi nisu mogli biti drugačije predstavljeni antičkim čitaocima. Tvrditi da ljudski razum poseduje sposobnost spoznaje zakona prirode ili barem sposobnost spekulisanja i promišljanja o uzroku postojanja fizičkog sveta još uvek je, u Platonovo vreme, bila radikalna, prilično originalna i smela hipoteza, što se još i više može reći za bilo kakvu hipotezu o čoveku i inherentnoj strukturi ljudske psihe kao temelju od kojeg svako prirodnofilozofsko

124 Broadie, 2–3. Na uvodnim stranicama *Timaja*, Platon često upotrebljava termin „sve“ (*tou pantos*), na primer, na mestima 27a, 27c, 28c. Predmet Platonovog istraživanja jeste „priroda svega“ (*peri phuseos tou pantos*).

objašnjenje, u stvari, polazi i čime je uslovljeno. Takođe, u zaključku svoje obimne studije o *Timaju*, Brodijeva zapaža da „nam ovaj novi model stvaranja sveta daje dozvolu da u kosmologiju uključimo neke od najvažnijih *ljudskih* vrednosti lepote, i intelektualne izvrsnosti. (...) Postavljajući, zapravo, *nas* u perspektivu tvorca sveta, lik demijurga ohrabruje nas da se ne ustručavamo da zamislimo kosmos koji bi zadovoljio naše sopstvene kriterijume o izvrsnosti i savršenstvu...“.<sup>125</sup> Ovde se, naravno, odmah može prigovoriti da „naši kriterijumi“, prema Platonovom shvatanju, jedino mogu biti *adekvatno* izražena prirodnofilozofska načela (a ne sasvim subjektivne procene).

Dakle, da bi taj Platonov „poduhvat“ bio osiguran od raznovrsnih optužbi za relativizam ili subjektivizam, neophodno je da počiva na određenom sistemu pojmova, od kojih su neki mitskog ili psihološkog karaktera, a neki naučnog, odnosno matematičkog (potonjim ćemo se detaljnije baviti u drugom delu rasprave, prevashodno sa stanovišta filozofije). Prema mišljenju Brodijeve, Platon u *Timaju* pribegava trijadnom modelu prirodnofilozofskog objašnjenja, u kojem su tvorca kosmosa (*user*, demijurg), materijal za oblikovanje (*materials*) i proizvod (*product*, vidljivi univerzum) zamišljeni kao potpuno razdvojeni.<sup>126</sup> I drugi autori, kao što je, recimo, Gatri, zapažaju tri osnovna aspekta Platonove kosmološke teorije, premda Gatri smatra da se može govoriti i o četvrtom, dodajući tu, razume se, nepromenljivi model, matematički arhetip na osnovu kojeg demijurg oblikuje haotični, neuređen materijal.<sup>127</sup> U tom pogledu, Brodijevoj se može zameriti da nedovoljno pažnje posvećuje naučnim, odnosno matematičkim aspektima dijaloga *Timaj*, što je vidljivo u celokupnoj njenoj studiji, a ne samo u prvom, ključnom poglavlju. No, iako ih ona ne razmatra detaljno, na tehnički način, kao što to čine, recimo, Kornford ili Vlastos, jasno je da autorka nastoji da opsežnom analizom mitskih pojmova utemelji Timajev kosmološki, odnosno prirodnofilozofski model, pokazujući na koji način on počiva na svom mitskom okviru. U slučaju Kornforda, situacija je, u izvesnom smislu, obrnuta, budući da on kosmološke pojmove razmatra uglavnom nezavisno od pojma demijurga ili duše sveta. Prema tome, naš osnovni cilj je da izgradimo uravnoteženo interpretativno stanovište koje će u najvećoj mogućoj meri slediti izvornu Platonovu misao i pojmovnu strukturu njegovog kosmološkog spisa.

Prema mišljenju Brodijeve, osnovna pretpostavka od koje Platon polazi u promišljanju prirode jeste da je uzrok različit i odvojen od posledice koju proizvodi, te da u svakom smislu prethodi posledici. Iako zamisao o

125 *Ibid.*, 279 (kurziv S. B.).

126 *Ibid.*, 8.

127 Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5, 253.



početnom haotičnom, neoblikovanom stanju materije, s kakvom se susrećemo i u kosmologijama presokratskih filozofa i u *Timaju*, na prvi pogled deluje kao prikladno objašnjenje sadašnjeg stanja stvari budući da je kaos (na starogrčkom: ambis ili nered) drastično različit od kosmosa, to jest racionalnog poretka, Platon smatra da to nije dovoljno. Atinski filozof, naime, ne želi da prihvati da se princip strukturiranja sveta nalazi u samom svetu, kao inherentan samoj materiji, jer bi na taj način nepovratno eliminisao mogućnost inteligentnog, umnog delanja te mogućnost slobode i moralne odgovornosti, što je, kao što smo videli u uvodnim razmatranjima, problem u koji zapadaju neke od presokratskih teorija o prirodi. Neuređeno kretanje, što je za Platonovog Timaja „haos“, jedino je demijurg mogao da dovede u poredak<sup>128</sup> i to se nikako nije moglo dogoditi spontano, bez jasno usmerenog, aktivnog delovanja inteligencije. Aksiom da je kosmos lep, dobar, svrhovit i racionalan za Platona predstavlja polazište svih kosmoloških istraživanja, on se ne dokazuje, a poricanje tog osnovnog stava praktično je zabranjeno „božanskim zakonom“.<sup>129</sup> Dakle, da bi uzrok svoju funkciju obavljao nesmetano i bez greške, on mora biti zamišljen kao odvojen od svoje telesne, efemerne posledice, jer njegovo delovanje ne može biti rezultat slučajnosti niti haotičnog kretanja, to jest sudaranja telesnih elemenata. Telesnim elementima i eksplicitno je poreknuta bilo kakva sposobnost stvaranja.<sup>130</sup>

Takvo poimanje prirode, prema tome, iziskuje trijadni model objašnjenja koji Brodijeva suprotstavlja dijadnom modelu, prepoznajući ga ne samo u presokratskim kosmologijama već i u hrišćanskoj doktrini ili, u širem smislu, abrahamskoj tradiciji.<sup>131</sup> Odvojenost uzroka, odnosno generativnog principa, podrazumeva da umesto distinkcije između materijala (neoblikovana materija i ujedno uzrok sopstvenog strukturiranja) i proizvoda (telesni, vidljivi svet), imamo teorijski izvedenu, konceptualnu podelu na materijal, na korisnika (ili tvorca, demijurga) i na finalni proizvod, koji je u najvećoj mogućoj meri racionalan, lep i dobar. U slučaju da „korisnik“ kao inteligentni uzrok nije odvojen od materijala na koji deluje, tad bismo bili prinuđeni da tvrdimo da je uzrok samostalno evoluirao u svoju posledicu ili da je uzrok, u stvari, isto što i njegova posledica. To su modeli objašnjenja koje Platon ne prihvata, i to iz razloga koji nisu isključivo metafizičke prirode već i etičke. Platonu je, naime, bilo jasno da očigledna ekonomičnost, jednostavnost dijadnog modela, koja ga je učinila

128 Platon, *Timaj*, 30a.

129 *Ibid.*, 29a.

130 *Ibid.*, 46d.

131 Broadie, 10 i dalje. Autorkino viđenje abrahamske tradicije čini se površnim, međutim, kao takvo, ono je upotrebljeno radi *izvođenja argumenta*.



privlačnim za neke od presokratskih mislilaca, ujedno i eliminiše svaku mogućnost utemeljenja ljudske slobode, odnosno moralne odgovornosti. Osim toga, iskustvena je činjenica da ljudska bića poseduju određen stepen slobode. Ukoliko uzmemo u obzir sve što je izrečeno u *Timaju*, kao i u *Državi*, i to naročito u mitu o Eru, čini se da prema Platonovom shvatanju ljudska bića poseduju slobodu, ali u jednom veoma ograničenom smislu – ona ne mogu odlučivati o stanju sveta i njegovoj arhetipskoj strukturi, ali mogu odlučivati o svom položaju i ulozi u kompleksnoj unutarstvetskoj situaciji. Iako je stepen ljudske slobode veoma mali, ograničen, pa i gotovo zanemarljiv u kosmičkim razmerama, valjana i sveobuhvatna kosmološka teorija mora, između ostalog, da eksplicira uslov mogućnosti te slobode. Jer, ukoliko to ne učini, onda nužno dospeva u sukob s neposrednim ljudskim iskustvom.

Platonovo stanovište se pokazuje kao izuzetno dobro promišljeno i uravnoteženo jer iako o slobodi govori kao o neizostavnom aspektu ljudskog života, Platon, za razliku od drugih filozofa, kao što je, na primer, Demokrit, ne preuveličava značaj i delokrug te slobode već je razumeva u njenim realnim, iskustvenim okvirima, imajući tu pre svega u vidu dobrobit čoveka i kvalitet njegove ovozemaljske egzistencije. Bez obzira na to što Brodijeva ne razmatra u velikoj meri pomenuti motiv slobode, koji, prema našem mišljenju, ima istaknuto mesto u Platonovim promišljanjima u dijalogu *Timaj*, a što bi dodatno ojačalo njen argument<sup>132</sup>, ona ispravno primećuje da se Platonov trijadni model objašnjenja mora ispitivati u odnosu prema presokratskim mehanicističkim tipovima objašnjenja prirode. Umesto da materijal na automatski način samog sebe oblikuje, što bi značilo potpunu dominaciju nužnosti (*ananke*) u Platonovom kosmosu, neophodno je pretpostaviti jedan inteligentni, umni princip kao garant našeg ograničenog, ali realnog iskustva slobode. Međutim, takav umni princip, po svojoj definiciji, nikako ne može biti smešten u samoj materiji, odnosno prirodi, jer bi ga to učinilo nestabilnim, promenljivim i propadljivim poput same prirode čiji poredak, navodno, konstituiše. Takođe, ako bismo tvrdili da postoje jedino slobodan, inteligentni uzrok, s jedne strane, i proizvod, to jest oblikovan materijal, s druge strane, tad bismo bili navedeni na zaključak da je inteligentni uzrok ujedno i „svemoćni“ tvorac telesnog sveta – da je, faktički, neograničene slobode – što nije dosledno Platonovoj misli niti može funkcionisati kao adekvatan, empirički utemeljen opis ljudskog i svetskog stanja. A za Platona je, kao što videli, jedan od glavnih ciljeva upravo da putem kosmologije u *Timaju* objasni i utemelji ljudski položaj u nepreglednoj, teško pojmljivoj celini sveta.

132 Na mit o Eru Brodijeva se sasvim kratko osvrće (Broadie, 19).

I Brodijeva, poput Kornforda, promišlja sličnosti i razlike između Timajevog kosmološkog modela i teološkog modela s kakvim se susrećemo u hrišćanskoj i drugim abrahamskim teologijama, čineći to na krajnje analitičan način. Stvaranje *ex nihilo*, očigledno, obuhvata svega dva aspekta, fizički svet kao proizvod stvaranja i svemoćnog boga-tvorca koji stvara, što znači da je to još jedan slučaj dijadnog modela objašnjenja koji, međutim, podrazumeva sasvim drugačije odnose između uzroka i posledice od onih koje su pretpostavljali presokratski mislioci. Premda lako možemo biti navedeni da o Platonovom demijurgu mislimo kao o hrišćanskom bogu, to je sasvim pogrešno i neutemeljeno. Pre svega, Brodijeva postavlja pitanje na koji način abrahamska teologija može da tvrdi da su bog i svet potpuno razdvojeni ukoliko istovremeno tvrdi da je bog stvorio svet ni iz čega.<sup>133</sup> Sa stanovišta Platonove kosmologije, pretpostavka da je bog, kao čist, inteligentan i uman uzrok, stvorio svet ni iz čega navodi nas na zaključak da je bog isto što i svet koji stvara, što automatski ugrožava osnovnu pretpostavku teologa da je bog odvojen od sveta. Prema mišljenju Brodijeve, hrišćanski teolozi, ne bi li otklonili taj problem, svet karakterišu kao profanu tvorevinu, lišenu bilo čega božanskog, što nas iznova dovodi do koncepcije čoveka kao neslobodnog, potčinjenog unutarstvetskog bića koje po nužnosti nastaje iz božanskog čina stvaranja, ali pritom nema sposobnosti punog, racionalnog uvida u božanske uzroke svog postojanja. Stoga, ne može ni delovanjem sopstvene inteligencije zamisliti sebe u izvesnoj transcendentnoj, izvansvetskoj perspektivi, zahvaljujući čemu, smatra Platon, stiće sposobnost spoznaje nepromenljivih prirodnofilozofskih načela.

Prema tome, posmatrano iz prirodnonaučne perspektive, čini se da nema supstancijalne razlike između mehanicističkih objašnjenja presokratskih filozofa i teološkog objašnjenja abrahamske tradicije. I u jednom i u drugom slučaju, ljudsko biće ne poseduje punu sposobnost uvida u prirodnofilozofska načela niti poseduje sposobnost samostalnog, autonomnog delovanja, što, barem prema Platonovom *Timaju*, predstavlja pogled na svet koji se nalazi u sukobu s neposrednim iskustvom i činjeničkim stanjem stvari. Platonov trijadni model objašnjenja, kako zapaža Brodijeva, dopušta nam da osiguramo da *nijedan* od pretpostavljenih konstituenata stvarnosti – ni materijal, ni tvorac-demijurg, ni njegov proizvod – nema potpunu prevlast, odnosno dominaciju nad onim drugim, bez obzira na to što demijurga zamišljamo kao prvi, slobodni uzrok koji je sasvim odvojen od svoje telesne tvorevine. Eliminiramo li, izmenimo li bilo koji od tih fundamentalnih činilaca Platonove slike sveta, dovodimo u pitanje i

133 *Ibid.*, 11. Valja još jednom primetiti da je tumačenje abrahamske tradicije koje Brodijeva u svojoj studiji zastupa „skrojeno“ da u što većoj meri istakne razlike između Platonovih kosmoloških pogleda i kasnije razvijenih teoloških razmatranja.

sve druge činioce njegove kosmologije. Ako je demijurg odvojen od svoje tvorevine, a njegova tvorevina lišena bilo čega savršenog i božanskog, tad veza između uzroka i posledice ostaje neobjašnjena i nedostupna ljudskom saznanju. Ukoliko je, pak, tvorcu pripisana sposobnost stvaranja *ex nihilo*, tad je ugrožena distinkcija između uzroka i posledice, odnosno izvorna struktura kosmološkog, to jest naučnog objašnjenja.

Dok je demijurg suštinski slobodan, njegovo delovanje je, za razliku od hrišćanskog boga, ipak znatno ograničeno materijalnom nužnošću, ali i promišljenim, racionalnim uvidom da postoji samo *jedan* arhetip, nepromenljivi model, koji će proizvesti stabilan, lepo i dobro uređen svetski poredak. Demijurg, opet za razliku od hrišćanskog boga, ima slobodu i da ne stvara prema nepromenljivom modelu, ali se samostalno odlučuje da na taj način stvara svet iz razloga racionalne, etičke i estetičke prirode. Pa kako je demijurgova tvorevina, prema shvatanju Brodijeve, božanskog karaktera, ili barem poseduje svojstva božanskog, tako i čovek, kao unutar-svetsko, stvoreno i smrtno biće, može težiti božanskom i besmrtnom<sup>134</sup>, izraženom putem čiste inteligencije na koju upućuje Platonova metafora demijurga. Time se ujedno i otvara put ljudskoj intelektualnoj, moralnoj i kulturnoj evoluciji. Platonov demijurg nam se pokazuje kao *uzor* svakom racionalnom ljudskom biću, odnosno kao „regulativna“ ideja ljudskog uma, što znači da, bez obzira na to da li Platonovu karakterizaciju demijurga uzimamo kao doslovnu ili kao metaforičku, taj pojam za nas predstavlja neizostavan, nezamenljiv sastavni deo jedne sveobuhvatne, temeljno koncipirane kosmološke građevine.

Postavlja se, sve vreme, pitanje da li je zaista neophodno da demijurg bude odvojen od fizičkog sveta i, ako nije neophodno, da li se u tom slučaju može eliminisati iz timajevske kosmologije, budući da, prema Platonovom shvatanju, glavni zadatak i duše sveta i nižih kosmičkih bogova jeste upravo sprovođenje dela demijurga. Takve interpretativne ideje pre svega su proizvod naše prirodne težnje za teorijskom ekonomičnošću. Odgovor je, u osnovi, jednostavan, već više puta nagovešten u našoj raspravi: demijurg ni u kom slučaju ne može biti eliminisan, ali ni imanentan svetu koji stvara, iz prostog razloga što bi u tom slučaju iz Platonovog kosmosa bio odstranjen aktivni, stvaralački princip, princip koji se održava istim u odnosu na samog sebe, a koji vrši funkciju uzora, kako za dušu sveta i kosmičke bogove, tako i za onaj racionalni aspekt ljudske psihe – dakle, za sve stvorene entitete koji pripadaju promenljivom, telesnom svetu. In-

---

134 Platon, *Timaj*, 90c-d. Za opširniju raspravu o odnosu ljudskog i božanskog u kontekstu antičke filozofije, vid. Van Den Berg, R., „Becoming like God’ according to Proclus’ Interpretations of the Timaeus, the Eleusinian Mysteries, and the Chaldean Oracles“, 189–202.

terasantno je da Platon, sasvim suprotno monoteističkim teozozima, tvrdi da tvorac kosmosa, kao apsolutno dobar, božanski i inteligibilan princip, svoja svojstva potpuno prenosi na opažljivi kosmos, odnosno na entitete koje stvara, oblikujući ih od neuređenog, haotičnog materijala.

Za Platona, čitav kosmos je, u stvari, božanske prirode, živ, prožet inteligencijom. Brodijeva piše:

Nema sumnje da bi Platon, baš kao Parmenid i drugi pre njega ili Aristotel i drugi nakon njega, smatrao nepojmljivim da nešto nastane ni iz čega. Prethodna rasprava omogućuje nam da ovom poznatom stavu dodamo jedan manje poznat zaključak: možda je Platon morao naročito da insistira na pretkosmičkoj stvarnosti ne samo tvorca sveta, već i materijala strogo odvojenog od njega – gde je odvojenost, kao što smo videli, preneti i na proizvod – *upravo zato što je svet za Platona božansko, sveto biće čija odvojenost od inteligencije koja ga konstituše drugačije ne bi ni mogla biti uspostavljena!*<sup>135</sup>

Drugim rečima, kako smo i mi ranije promišljali, za Platona je jedini način da poredak sveta bude shvaćen kao racionalni, svrhoviti poredak, a ne slučajni, haotični skup elemenata, postuliranje jedne izvanstetske tačke posmatranja, to jest perspektive iz koje je moguće sagledati celinu sveta. Bez demijurga, kao uzora za ljudski razum, čovek je poput „ribe u vodi“ – on ume da pliva, ali ne može da razume kako to čini niti zbog čega se nalazi u takvom stanju, pa samim tim ne može ni da se uspešno prilagođava neprekidnim promenama, odnosno neumoljivim izazovima prirode.

Ispitajmo dalje, prateći tekst *Timaja* i, u izvesnoj meri, plodnu raspravu Sare Brodi, iz kojih je razloga Platonu nezamisliv imanentni demijurg, istovetan duši sveta, što bi, kako smo pomenuli, moglo biti ekonomičnije rešenje od transcendentnog demijurga. Pre svega, ako pretpostavimo da je inteligencija o kojoj Platon govori emergentno svojstvo materije, da proističe iz određenog materijalnog poretka, tad bi bilo moguće da različiti načini na koje je materija organizovana, u različitim delovima fizičkog sveta, proizvedu različite vrste inteligencije, čime inteligencija postaje lokalno svojstvo određenih delova sveta, a ne ono što konstituše celinu sveta. Ali, Platon u *Timaju* traga za jedinstvenim, nepromenljivim uzrokom svih stvari. Taj uzrok ne može biti lociran u telesnom svetu, budući da se on nalazi u neprekidnoj promeni. Inteligencija koja počiva isključivo na svojstvima fizičkog materijala ranjiva je, nestabilna i lako može biti uzdrmana delovanjem telesnih elemenata.<sup>136</sup> Takođe, pluralitet inteligencija, koji bi bio posledica materijalnog

135 Broadie, 15 (kurziv A. K).

136 Platon, *Timaj*, 43b.

porekla umnog poretka, nije u skladu s Platonovom tvrdnjom da postoji samo jedan, jedinstveni, savršen poredak (*kosmos*).<sup>137</sup>

S druge strane, možemo pretpostaviti i da telesni materijali nisu osnov inteligencije već da je to čista, besmrtna i netelesna duša sveta koja prožima fizički svet, ili barem neke njegove delove. Ta pretpostavka je, čini se, plauzibilnija i znatno ubedljivija od prethodne. Iako takva duša sveta nije ni u kom slučaju zavisna od telesnih delova kosmosa, ona je ipak immanentna i nalazi se unutar sveta. No, da li se može tvrditi da je takva duša sveta, nastala bez intervencije transcendentnog demijurga, dovoljna za konstituisanje i održavanje unutarstvetskog poretka, a da pritom svi ostali elementi Platonove kosmološke građevine budu očuvani? Čini se da nije, što znači da bi spajanje demijurga i duše sveta u jedan imanentan princip izazvalo „urušavanje“ svih pojmova. Prvo, demijurg, kako smo istakli i mi i Karonijeva, čiju smo interpretaciju *Timaja* nešto ranije razmatrali, predstavlja povezujući princip, koji, ugledajući se na ideje i matematičke entitete, konstituiše poredak telesnog sveta. Duša sveta, iako nematerijalna i besmrtna, nalazi se unutar sveta i ne može imati neposredan uvid u savršenstvo ideja i matematičkih oblika, odnosno ona bi morala da se služi „senkama“ ideja koje u telesnom svetu postoje samo u preslikanoj, a ne i idealnoj, izvornoj formi. Na taj način bi duša sveta bila prepuštena „unutarstvoskoj“ spoznaji, koja je, prema Platonovom mišljenju, nepouzdana i nestabilna.

Samim tim, ukoliko bismo eliminisali demijurga kao transcendentni generativni princip, bilo bi moguće da umesto jedne i jedinstvene duše sveta postoji veći broj njih te bi se one, u nedostatku jedinstvenog principa i modela u koji ima uvid jedino demijurg, međusobno borile za prevlast nad propadljivim delovima telesnog sveta. Možda bi se jedna od tih potencijalnih duša sveta sasvim slučajno odlučila na poredak koji nalikuje idealnom i tako nadvladala sve druge duše sveta, ali bez uključenja demijurga i nepromenljivog modela, kao arhetipa propadljivog kosmosa, nemamo nikakvu garanciju da bi se tako nešto i dogodilo. Štaviše, to što Platon dušu sveta karakteriše kao nematerijalnu i besmrtnu i dalje ne podrazumeva da je ona *neuništiva*. Za razliku od nepromenljivog modela i demijurga, odnosno prvog, slobodnog uzroka, svi ostali entiteti Platonovog kosmosa stvoreni su i pripadaju unutarstveskim zbivanjima, što znači da iako mogu da sprovedu delo demijurga, oni i dalje zavise od njegove umne aktivnosti, a ne sami od sebe. Bez demijurga, duša sveta bi morala biti paradigma samoj sebi, što je za Platona neprihvatljivo.

---

137 *Ibid.*, 32c-33b.

Važno je, prema tome, zapaziti da demijurg i duša sveta predstavljaju različite tipove uzroka.<sup>138</sup> Za dušu sveta je rečeno da predstavlja uzrok pokretanja telesnih elemenata<sup>139</sup>, a naročito *nebeskih tela*<sup>140</sup>, čime Platon nastoji da empirički potkrepi svoju teoriju. Međutim, demijurg poseduje znatno širi opseg delovanja: on reguliše funkcije duše sveta, zatim nižih bogova, telesnih elemenata, pa i same nužnosti<sup>141</sup> koja, prema, na primer, Johansenovoj (T. Kj. Johansen) interpretaciji<sup>142</sup>, u stvari, proističe iz demijurgovog umnog stvaranja kao neizbežna posledica. Demijurg je uzrok i objašnjenje celine sveta, dok sama duša sveta predstavlja unutarsvetki princip, zadužen za pokretanje telesnih elemenata. Zahvaljujući intelektualnim, umnim pokretima duše sveta, koji se odvijaju prema krugovima istog (*tauton*) i različitog (*heterotes*), raspoređenim u skladu sa harmoničnim intervalima pitagorejske lestvice<sup>143</sup>, haotično kretanje telesnih elemenata sada je dovedeno u red. Čini se, međutim, da primarna funkcija duše sveta nije stvaralačka niti upravljačka (što se u krajnjem slučaju može tvrditi čak i za samog demijurga) već da je najpre *kognitivna* jer, kako veli Platon, samo u slučaju kada je duša sveta uređena na osnovu matematičkog arhetipa, to jest nepromenljivog modela u koji neposredan uvid ima transcendentni demijurg, ona poseduje i sposobnost saznanja<sup>144</sup>, te prepoznaje inače neobjašnjiva, spontana kretanja nebeskih tela kao svrhovita, dobro uređena kretanja. Delovanje duše sveta, prema tome, ograničeno je na pokretanje telesnog kosmosa, u čijem se središtu ona nalazi. Demijurg, pak, stvara i nevidljivu dušu sveta i sve ostale aspekte vidljivog kosmosa.

U tom smislu, Brodijeva tip uzročnosti koji se može pripisati demijurgu označava kao *jedan-prema-mnogim*, dok tip uzročnosti koji smo opisali kod duše sveta označava kao *jedan-prema-jedan*.<sup>145</sup> Osim duše sveta, neizostavan konstituent Platonovog kosmosa jesu upravo individualne ljudske duše<sup>146</sup>, čiji je jedan od glavnih zadataka da u što većoj meri nalikuju duši sveta. Ljudi su zamišljeni kao moralna bića, odgovorna za svoje postupke i izbore<sup>147</sup>, što smo već nekoliko puta doveli u vezu s mitom o Eru iz dijaloga *Država*. Ali, individualne ljudske duše ne stvara duša sveta.

---

138 Broadie, 17–18.

139 Platon, *Timaj*, 36b-c.

140 *Ibid.*, 38c-39e.

141 *Ibid.*, 48a. Na tom mestu Platon tvrdi da je nužnost još od samog nastanka kosmosa bila savladana „ubeđivanjem“ uma.

142 Johansen, T. Kj., *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, 100.

143 Platon, *Timaj*, 35b-36b.

144 *Ibid.*, 37a-c.

145 Broadie, 18.

146 Platon, *Timaj*, 39e-40a i dalje.

147 *Ibid.*, 42a-e.

Da je tako, pokreti naše psihe već bi bili usaglašeni s pokretima duše sveta, a mi bismo, kao čitaoci Platonovog *Timaja*, već bili u posedu najdubljih kosmoloških saznanja. Individualne duše takođe stvara demijurg i smešta ih u propadljiva tela. Iz svega toga možemo pretpostaviti da je hijerarhijska struktura Platonovog kosmosa osmišljena ne toliko iz metafizičkih razloga koliko sa ciljem da objasni našu unutarsvetsku epistemičku poziciju, to jest inherentnu strukturu naših kognitivnih sposobnosti. Ako bismo eliminisali bilo transcendentnog demijurga, bilo zamisao o početnom, haotičnom stanju materije, ili nepromenljivi model, našli bismo se u statičnoj, „zacementiranoj“ saznoj poziciji: to bi moglo biti ili stanje apsolutnog znanja, što je apsurdno, budući da uvek imamo neotklonjiv osećaj da „nešto ne znamo“ ili pak stanje apsolutnog neznanja, što je takođe apsurdno, budući da istinitost mnogih verovanja uspešno potvrđujemo putem iskustva.

Iako Brodijeva brani doslovno čitanje *Timaja*, iznoseći relativno ubeđljivu argumentaciju u prilog očuvanja svih elemenata Platonove kosmologije, čini se da tvrdnje autora koji se zalažu za eliminaciju nekih od mitskih elemenata mogu biti najuspešnije pobijene samo ukoliko se ti mitski elementi razumevaju na metaforički način, u vidu „veštog“ Platonovog upućivanja na urođene sposobnosti našeg psihičkog aparata koje su neophodne za razvitak prirodnonaučnog mišljenja. Tad se duša sveta može razumevati kao *uzor za svaku individualnu dušu*, a demijurg kao *uzor za svako ljudsko biće*, zbog čega smo i ranije, baveći se etimologijom termina *demourgos*, ukazali na njegov profani, svakodnevni smisao. Najviši činilac Platonovog kosmosa upravo je „zanatlija“, „umetnik“, „običan radnik“, a ne transcendentni „nadbog“. Interpretacija Brodijeve pomaže nam u velikoj meri da utemeljimo međusobne odnose mitskih i naučnih elemenata *Timaja*, ali nas ostavlja donekle „praznih ruku“, budući da ne kaže dovoljno jasno i glasno ono što i sama misli: a to je da Platon piše *Timaja* upravo da bi ukazao na mogućnost koncipiranja *ljudske nauke o prirodi* koja počiva na latentnim sposobnostima psihe.<sup>148</sup> Ali, ako pojam demijurga ne referira na „onostranost“, na šta bi onda trebalo da referira? Da li bi, prema Platonovom shvatanju, pojam demijurga uopšte trebalo da ima referenciju?

Imajući u vidu tumačenje Sare Brodi, koje, iako veoma prodorno, nije sasvim dosledno samoj Platonovoj karakterizaciji timajevske kosmologije kao *eikos muthos-a*<sup>149</sup>, pokušajmo da ga postupno „usavršimo“ i prilagodimo našim polaznim hipotezama, prema kojima su mitski aspekti *Timaja*

148 Up. Brodie, 37 i 279.

149 U uvodnim razmatranjima videli smo i da Platon u *Državi* za mitove tvrdi da su „sami po sebi lažni, ali saopštavaju nešto istinito“ (377a). Čini se da, s jedne strane,



ja nužni za konstituisanje Platonove naučne, odnosno prirodnofilozofske pozicije, ali se i pored toga ne moraju razumevati doslovno već pre kao metaforički izrazi koji upućuju na fundamentalne sposobnosti ljudskog psihičkog aparata, neophodne, prema mišljenju tog atinskog filozofa, za konstituisanje prirodnonaučnog objašnjenja strukture telesnog sveta. U tome nam, donekle, mogu pomoći razmatranja Tomasa Robinsona, iznesena u pomenutoj studiji *Plato's Psychology*, u kojoj se on bavi pojmom duše sveta i njegovim odnosom prema pojmu demijurga i drugim relevantnim pojmovima. Već smo rekli, a ovom prilikom još jednom naglašavamo – osnovni razlog Platonove upotrebe mitološkog i metafizičkog okvira, prema Robinsonovom mišljenju, jeste potreba da se ukaže na najviši mogućí značaj određenih teorijskih koncepata:

Slažem se da je spis utemeljen u mitološkim terminima, ali smatram da nas *bilo koja* analiza njegovog sadržaja, bez obzira na to da li je doslovna ili metaforička, primorava na zaključak da je Platon želeo da nam saopšti nešto od vrhunskog značaja.<sup>150</sup>

Imajući u vidu Platonovo shvatanje *muthos*-a i doba u kojem je Platon živeo i stvarao, bilo kakav pokušaj eliminacije mitskih aspekata *Timaja* ne samo što je potpuno neopravdan i neutemeljen već nas lišava uvida u glavne odredbe Platonove kosmologije. Jedini put koji nam, prema tome, preostaje, jeste da pokušamo da izgradimo koherentan interpretativni okvir u kojem će i mitski i naučni (*episteme*) elementi izvornog spisa biti međusobno usaglašeni. U izvesnom smislu, kod Robinsona je uočljivo i „dvoumljenje“: „Do sad, čini se da nema nikakvog posebnog razloga na osnovu kojeg bismo otpisali demijurga ili iskonski kaos kao simbole“<sup>151</sup>, veli on nakon detaljnijeg razmatranja uvodnih odeljaka spisa, u kojim je nagovešteno delo demijurga, ali još uvek nije bilo reči o matematičkom modelu strukture sveta kojim ćemo se mi detaljnije baviti u drugom delu rasprave. Zaista, ukoliko se mitski elementi *Timaja* posmatraju nezavisno od onih naučnoteorijskih, oni nam se lako mogu učiniti fantastičnim i suvišnim, barem sa stanovišta neposrednog iskustva. S druge strane, ukoliko naučne elemente *Timaja* razmatramo sasvim odvojeno od mitskih, biće nam nepojmljivo iz kojih se razloga Platon odlučio baš na *određen* matematički model objašnjenja fizičkih pojava, a ne bilo koji model, te ćemo, ponovo zarad teorijske ekonomičnosti, njegovu matematički koncipiranu

---

Platon ne želi da mitski aspekti njegove kosmologije budu shvaćeni doslovno, ali, s druge strane, ipak želi da nas putem njih uputi na određenu referenciju.

150 Robinson, 59.

151 *Ibid.*, 68.



fiziku rado odbaciti u korist aristotelovske kvalitativne fizike.<sup>152</sup> No, ukoliko pronađemo način da zatvorimo „interpretativni krug“, smatrajući mitske pojmove pažljivo koncipiranim metaforama koje nas ne upućuju na objektivno postojeće entitete i događaje već na izuzetno značajne saznavno-teorijske, urođene konstrukte našeg psihičkog aparata, tad nam se ne bi više činilo da bilo koji pojam ili koncept iznesen u *Timaju* može biti suvišan, bez obzira na to da li je on mitski, metafizički ili pak naučni (matematički).

Pogledajmo sad na koji način Robinson razume Platonov pojam duše sveta, u čijem razmatranju on u velikoj meri sledi Kornforda, ali pritom dolazi i do nekoliko značajnih, originalnih uvida. Duša sveta, kako veli Platon, prožima čitavo telo sveta prostirući se od njegovog središta, ka periferiji<sup>153</sup>, tako da ne postoji deo fizičkog sveta u kojem nema njenog delovanja. Da li se ona, možda, prostire i dalje od demijurgove telesne tvorevine, nije relevantno za objašnjenje njene unutarsvetske funkcije. Odeljak *Timaja* u kojem Platon opisuje sastav duše sveta neretko je u literaturi opisivan kao jedan od najopskurnijih, najnejasnijih u čitavom dijalogu<sup>154</sup>, što ne bi ni trebalo da nas čudi s obzirom na njegov izrazito apstraktan sadržaj. Platon piše:

...a dušu je bog kao prvu sastavio, i postankom i vrlinom stariju od tela, kao gospodaricu koja će njime vladati i to od ovih delova i na ovaj način: između nedeljivog bića (*to einai*) koje se uvek istim održava i deljivog koje nastaje u dodiru s telima smešao je treći oblik bića (sastavljen) od ova dva; zatim je od prirode istog (*tauton*) i prirode različitog (*heterotes*) na isti način sastavio (treće oblike) između onog njihovog dela koji je nedeljiv i onoga koji je kroz telo deljiv. Uzevši potom ta tri, smešao ih je sve u jedno, a prirodu različitog koja se teško meša, silom je uskladio s istim.<sup>155</sup>

Pod uslovom da se držimo Platonovih reči, odnosno Timajevog toka izlaganja, što čini i Robinson, povezujući svoju egzegezu ne samo sa Kornfordovom već i Proklovom, smatrajući obe bliskim sopstvenoj, moguće je zapaziti tri osnovna pojma i barem još toliko potpojмова pomoću kojih Platon rasvetljava kompoziciju duše sveta:<sup>156</sup> 1) posredujući oblik bića koji

152 Razume se, Platon u *Timaju* ne odbacuje kvalitativnu fiziku već nastoji da je matematički utemelji. Ta dva pristupa proučavanju prirode nisu međusobno isključiva već se upotpunjuju.

153 Platon, *Timaj*, 34b.

154 Up. Robinson, 70; Cornford, 59.

155 Platon, *Timaj*, 34c-35b.

156 Robinson, 70-71.

se nalazi između nedeljivog i deljivog bića, a nastaje mešavinom ta dva, 2) posredujuće različito koje poput posredujućeg bića nastaje mešavinom nedeljive i deljive prirode različitog i 3) posredujuće isto, opet zamišljeno u vidu mešavine nedeljive i deljive prirode istog. Čini se da „biće“ ni u kom pogledu nije nadmoćno u odnosu prema „istom“ i „različitom“. Ali, distinkcija između „nedeljivog“ i „deljivog“, koja je primenjena na sva tri osnovna konstituenta duše sveta, što su biće, isto i različito, pokazuje nam se nešto više problematičnom. U duhu Platonove hijerarhijski koncipirane ontologije, mogli bismo zaključiti da se pojam nedeljivosti odnosi na ideje i matematičke oblike, a pojam deljivosti na njihove čulne, telesne instancije. Međutim, da bi duša sveta mogla da nedeljive, nepromenljive ideje primeni u vidu modela pojedinačnih stvari, neophodno je da postoji mešavina nedeljivog i deljivog bića, kao posredujuće međustanje. Kao arhetipovi, biće, isto i različito jesu nedeljivi i nepromenljivi, te sačinjavaju onaj besmrtni aspekt duše sveta, međutim, kao konstituenti stvorene unutarstvetske duše, oni su promenljivi, nestabilni i uništivi, poput svake druge unutarstvetske tvorevine. Iako bi, možda, bilo ekonomičnije tvrditi da postoje samo nedeljivo biće, isto i različito kao uzori na osnovu kojih demijurg stvara dušu sveta, tad bi veza između nepromenljivog modela i telesnog sveta bila neobjašnjena. Svet kao celina – a celina (*tou pantos*) jeste ono što Platona zanima u njegovim kosmološkim razmatranjima – može biti jedino mešavina nedeljivih i deljivih komponenti jer bez onih nedeljivih ne bi bilo moguće bilo kakvo iskustvo *psihičkog identiteta*, odnosno stabilnosti, dok bez onih deljivih ne bi bilo moguće čulno iskustvo koje nas suočava sa kontinuiranim promenama i „transmutacijama“ telesnih elemenata na koje umni demijurg deluje.

No, kao što demijurg, kako smo ranije videli, mora biti odvojen od svoje unutarstvetske tvorevine, tako i duša sveta mora biti odvojena od telesnog materijala koji uređuje i pokreće jer bi u suprotnom bila ili „sve-moćna“ ili podložna haotičnim uticajima materije. Čini se da se svi pojmovi putem kojih Platon utemeljuje strukturu duše sveta, u stvari, mogu posmatrati kao psihološki, to jest kognitivni pojmovi – to su osnovni „alati“ pomoću kojih um, odnosno psiha spoznaje telesni svet, na taj način dolazeći do osnovne orijentacije. Ideja je za Platona pojam koji označava ono što se održava istim u odnosu na samo sebe, ono što je nepromenljivo, nedeljivo, jednostavno i nesloženo. U vezi s tim, Robinson nas podseća na dijalog *Fedon*<sup>157</sup>, u kojem Platon, baš kao u dijalogu *Timaj*, tvrdi da se individualna duša sastoji iz dva aspekta, smrtnog i besmrtnog, promenljivog i nepromenljivog, pri čemu prvi korespondira sa svetom ideja, a drugi sa telesnim svetom. Sada je već moguće uspostaviti čvršću analogiju

---

157 *Ibid.*, 72.

između individualne duše i duše sveta, budući da Platon i o jednoj i o drugoj govori na veoma sličan način. Obe su ograničene telom<sup>158</sup>, ali obe poseduju i umni, inteligibilni aspekt.<sup>159</sup> Takođe, taj umni aspekt i prve i druge jeste besmrtn.<sup>160</sup> Uz sve to, obe poseduju funkciju prvog pokretača, onoga što pokreće sam život (*bios*).<sup>161</sup>

Kako bismo onda mogli razumeti pojmove „posredujućeg istog“ i „posredujućeg različitog“ (što je mešavina nedeljivog i deljivog istog, odnosno nedeljivog i deljivog različitog)? Robinson smatra da je tu distinkciju teže objasniti<sup>162</sup>, ali možda to i nije tako, budući da i ona proističe iz osnovnih odredaba Platonove ontologije u kojoj centralnu ulogu zauzimaju ideje. U dijalogu *Država* saznali smo da je za Platona svet ideja hijerarhijski uređen te da se na njegovom vrhu nalazi ideja dobra.<sup>163</sup> Ukoliko bi postojala samo ideja dobra koja je nepromenljiva i uvek ista u odnosu prema samoj sebi, tad ne bi bilo moguće iskustvo različitosti i raznovrsnosti. Samim tim što postoji ideja dobra, ali i druge ideje pojedinačnih, telesnih stvari, postoji i relacija različitosti. Kad Platon govori o nedeljivoj prirodi različitog, on govori o odnosu između različitih, ali nepromenljivih ideja, pa je u tom pogledu relacija različitosti takođe nepromenljiva, pouzdana i stabilna. To nije dovoljno da se objasni celina sveta, u kojoj ravnopravno egzistiraju i umna i telesna, to jest propadljiva bića. Neophodno je da postoji i različitost u čulnom, odnosno telesnom smislu, što je označeno deljivom (promenljivom) razlikom, pa tek kada duša sveta (ili bilo koja individualna duša) u obzir uzme i deljivo i nedeljivo biće, isto i različito, ona može da ima upotpunjeno, racionalno iskustvo, koje se i pored kontinuiranih čulnih promena ostvaruje kao stabilan *psihički identitet*.

Robinson s punim pravom odbacuje Tejlorovu „ekonomičnu“ interpretaciju prema kojoj se deljivo i nedeljivo mogu poistovetiti, to jest apsorbovati u isto i različito.<sup>164</sup> Takva interpretacija, baš kao i one koje nastoje da eliminišu demijurga, nema nikakvo utemeljenje u izvornom tekstu *Timaja*. Jer, ako bi Platon ispustio iz vida distinkciju između deljivog i nedeljivog, tada bi njegov kosmološki model bio pretvoren u krajnje nezanimljivu, idealističku tvorevinu, koja nema više ni najmanjeg dodira sa telesnim svetom koji pretenduje da objasni. Kako primećuje

158 Up. Platon, *Timaj*, 31b; *Fedon*, 82e, 92a.

159 Up. *Timaj*, 35a; *Fedon*, 65a.

160 Up. *Timaj*, 36a; *Fedon*, 77c-d.

161 Up. *Timaj*, 30b; *Fedon*, 69e-72d.

162 Robinson, 72.

163 Platon, *Država*, 508e.

164 Vid. Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, 128.

Robinson<sup>165</sup>, „nedeljivo isto“ može biti primenjeno na bilo koju pojedinačnu ideju, jednostavnu i posebnu, ali kada atribut „istog“ primenjujemo na telesne objekte, situacija je znatno drugačija, budući da je nemoguće očekivati da „isto“ u telesnom pogledu bude nepromenljivo i stabilno poput „istog“ koje karakteriše ideje. Nedeljivo isto, koje se odnosi na ideje, i deljivo isto, koje se odnosi na pojedinačne, fizičke objekte, sačinjavaju mešavinu posredujućeg istog o kojoj Platon govori. Kako god bilo, bez obzira na to kakvu teoriju opažanja ili kognicije zastupamo, činjenica je da mi o fizičkim objektima govorimo kao o „istim“ u odnosu na same sebe i „različitim“ u odnosu na druge prevashodno iz razloga *pragmatične prirode*, što, u krajnjem slučaju, i omogućuje spoznaju i prepoznavanje fizičkih pojava. Taj kognitivni proces Platon nastoji da eksplicira i na filozofski i na matematički, to jest „inženjerski“ način.

Da je ovde reč o kognitivnim sposobnostima duše, postaje još jasnije kada Platon tvrdi da upravo na osnovu konceptata istog i različitog duša sveta može da proceni u kom smislu se jedna ideja, koja pripada oblasti nedeljivog bića, može smatrati istom ili različitom u odnosu na neku drugu, odnosno u kom smislu se neki poseban, fizički objekat, kao konstituent deljivog bića, može smatrati istim ili različitim u odnosu na neki drugi. Drugim rečima, osnovna načela strukture duše sveta ujedno su i osnovna epistemološka načela putem kojih duša spoznaje sebi spoljašnji, telesni svet, čime smo, kako veli Robinson, napravili „pun krug“<sup>166</sup> jer se duši sveta pripisuju iste kognitivne funkcije kao i individualnoj duši.<sup>167</sup> I pored toga, ne možemo sebi priuštiti zaključak da su individualna duša i duša sveta jedno te isto. U *Timaju*, barem kad je u pitanju duša sveta, nema govora o iracionalnim, požudnim aspektima duše, s kakvim se susrećemo, na primer, u *Državi*, baveći se trodelnom strukturom individualne psihe.<sup>168</sup> Duša sveta je prikazana kao racionalna, savršena tvorevina, uređena prema harmoničnim odnosima muzičke lestvice, što je zamisao u velikoj meri preuzeta iz pitagorejske filozofije prirode. Time ćemo se baviti u delu rasprave koji se bavi naučnim, odnosno matematičkim aspektima *Timaja* (odeljak 4.1).

Čini se da Platon, prelazeći na nivo matematike i geometrije, nastoji da psihološku iracionalnost redukuje na matematičku iracionalnost.<sup>169</sup>

165 Robinson, 74.

166 *Ibid.*, 74.

167 Up. *Timaj*, 37a-b; *Fedon*, 65a, 80b; *Država*, 490a-b.

168 Vid. Platon, *Država*, 437d i dalje.

169 Iracionalnost u matematičkom smislu ne povlači i iracionalnost u psihološkom ili kognitivnom smislu jer su sa stanovišta geometrije iracionalni odnosi saznatljivi i dostupni psihičkoj kogniciji. To će, prema našem mišljenju, biti jedan od odlučujućih, premda ne i jedini razlog, da se Platon odluči na „geometrizacionu“ svoje kosmološke

Iracionalnost u psihološkom smislu uopšte se ne javlja u Platonovoj koncepciji duše sveta, iako je Kornford pokušao da je „uvede“ putem pojma različitog, ne uzimajući pritom dovoljno u obzir Platonovu matematičku interpretaciju tela i duše sveta.<sup>170</sup> Premda se mora priznati da i duša sveta poseduje i viša i niža kognitivna stanja, koja odgovaraju „znanju“ (*episteme*) i „verovanju“ (*pistis*)<sup>171</sup>, ona ipak nema požudni deo i ne pati od istih boljki kao individualna duša o kojoj se raspravlja u *Državi*. Međutim, videli smo da u svemu ostalom duša sveta nalikuje individualnim dušama. Takođe, bez obzira na to što duša sveta sjedinjuje racionalne i iracionalne aspekte unutarsvetskog poretka, redukujući ih na svoju jednostavnu, harmoničnu strukturu, njena funkcija je i dalje pre svega *kognitivna*. Ovde se može povući i paralela sa Platonovim razmatranjima o individualnoj ljudskoj duši u devetoj knjizi *Države*, gde su požudni aspekti psihe stavljeni u službu onih razumskih.<sup>172</sup> Imajući sve to u vidu, Robinson je naveden na interpretativni zaključak, do kojeg smo i mi dospeli, da duša sveta predstavlja *uzor za svaku individualnu dušu*.<sup>173</sup> Duša sveta jeste, prema Platonu, idealno formirana psiha – psiha koja nije „sveznajuća“, ali poseduje jasnu svest o tome šta može znati i šta ne može znati. Da bi, između ostalog, istakao najviši značaj onoga o čemu govori, Platon je pribegao mitskom i metafizičkom izrazu, čime je, s jedne strane, zadao velike interpretativne teškoće već svojim najbližim sledbenicima i savremenima, ali je, s druge strane, pokrenuo plodnu raspravu o fundamentalnim aspektima našeg psihičkog aparata, naročito njegovim teorijsko-saznajnim sposobnostima, bez kojih nije ni moguće kosmološko saznanje. Platon je to učinio na način prikladan vremenu u kojem je živeo i stvarao.

Čim prodremo dalje iza Platonovih mitskih metafora, uzimajući njegov spis kao sistemsku celinu, vidimo da je to jedna racionalna, pažljivo osmišljena i izuzetno složena pojmovna građevina čiji je cilj da objasni celinu sveta i ljudskog iskustva. Doslovna interpretacija *Timaja* ne samo što nije u skladu sa Platonovom karakterizacijom kosmologije kao *eikos muthos*-a ili analizom *muthos*-a u dijalogu *Država* koji prethodi dijalogu *Timaj*, već i vodi uspostavljanju egzistencije transcendentnih entiteta, za koje se ne može utvrditi na koji način bi trebalo da predstavljaju objašnjenje strukture telesnog sveta. Nasuprot tome, metaforičke interpretacije koje ne nastoje da temeljno ispituju značenja mitskih pojmova u *Timaju*

---

teorije u *Timaju*. Problemom psihološke iracionalnosti bavi se Milanko Govedarica u studiji *Filozofska analiza iracionalnosti*.

170 Cornford, 76.

171 Platon, *Timaj*, 37b-c.

172 Platon, *Država*, 586d-e.

173 Robinson, 76.

i odrede ih na takav način da ona budu konzistentna i međusobno i sa značenjima naučnih i prirodnofilozofskih pojmova, dovode nas u poziciju u kojoj eliminacija mitskih pojmova postaje jedino rešenje. Nijedan od ta dva puta nije dosledan Platonovoj misli. Pokušali smo, služeći se uvidima uticajnih istraživača antičke filozofije, kao što su Vlastos, Kornford, Brodijeva, Brison ili Robinson, da izgradimo i utemeljimo sopstveno „kompromisno“ interpretativno stanovište. Na tom putu, pojam duše sveta pokazao nam se kao uzor svakoj individualnoj duši, dok nam se pojam demijurga pokazao kao uzor čoveku ili ljudskom razumu (baš kao što demijurg konstituiše dušu sveta i njene delove, tako bi i razum, prema Platonovom mišljenju, trebalo da upravlja i harmonizuje delove individualne duše).<sup>174</sup>

Ipak, drugi zaključak bi valjalo dodatno utemeljiti. On implicitno postoji u interpretaciji Brodijeve i moglo bi se reći da „oprezno“ iskrsava i na uvodnim i na zaključnim stranicama njene studije o *Timaju*, ne dolazeći, pritom, u dovoljnoj meri do izražaja. Razlog za to može biti čvrsta i temeljno sprovedena odbrana Platonove upotrebe mitskih pojmova, koja je izvedena na osnovu *doslovnog* čitanja teksta. Umesto da, slično kao Robinson, mitske i metafizičke pojmove posmatra kao pragmatična filozofska sredstva, metafore kojima se može ukazati na najviši značaj koncepata na koje ti pojmovi upućuju, Brodijeva *Timaja* interpretira isuviše kruto. Svejedno, njena argumentacija nam je bila od velike pomoći da utemeljimo najviši značaj mitskih pojmova za konstituisanje Platonovog modela prirode, pa smo, umesto o „transcendentnosti“ demijurga, radije govorili o „neophodnosti“ ili „neizostavnosti“ demijurga, čiji nas metaforički smisao upućuje na izvesnu izvansvetsku („extra-mundane“) perspektivu iz koje, barem prema Platonovom lucidnom mišljenju, možemo sagledati celinu sveta i objasniti njegovo poreklo. Iako smo, kad je reč o duši sveta, uspeli nekako da zatvorimo „interpretativni krug“, ponajviše zahvaljujući Robinsonovim uvidima, vrativši se time, u izvesnom smislu, na pojam psihe kao *ljudske psihe* koja putem samousavršavanja teži platonovski koncipiranoj duši sveta, u slučaju demijurga to je nešto teže postići.

Čini se da etimološka analiza termina *demiourgos*, zatim Platonova tvrdnja da ljudski razum participira u božanskom razumu i ovde obrazložena neophodnost pojma demijurga u Platonovoj kosmologiji nisu sasvim dovoljni da tvrdimo kako je demijurg samo *uzor ljudskom razumu*, a ne i istinski odvojen, transcendentan uzrok koji stvara vidljivi kosmos. Možda

174 Up. Platon, *Država*, 444d, 586d-e; *Fedar*, 246b; *Timaj*, 41c, 44d-45b. Naravno, ta analogija je problematična ako i razum smatramo jednim od aspekata duše, a ne nečim što, barem u logičkom smislu, prevazilazi njenu celokupnu strukturu. Možda bi Platonova metafora demijurga mogla da se posmatra kao „tvrđa“, kosmološki utemeljena formulacija teze o razumu kao onom koji upravlja?

ćemo, baveći se naučnim aspektima *Timaja*, doći do novih momenata koji bi nam mogli pomoći da dodatno približimo čoveka, ili barem *kosmologa*, Platonovom demijurgu. Ono što sa sigurnošću možemo da tvrdimo jeste da demijurg *direktno* stvara razumski, besmrtni deo ljudske duše.<sup>175</sup> Platonov *Timaj* nam to saopštava u upravnom govoru, navodeći reči tvorca sveta, što u čitaocu izaziva utisak da tvorac govori ljudskim jezikom.

Demijurg, ukoliko ga zamišljamo kao spoljašnji, transcendentni uzrok, čoveka nanovo lišava slobode, na sličan način kao što to čine materijalistički koncipirane teorije presokratskih filozofa. Zapitajmo se, imajući u vidu Platonovo određenje čoveka kao moralnog, samoodgovornog i suštinski slobodnog bića, ima li smisla tvrditi da je Platon svoj najznačajniji kosmološki spis napisao samo zato da bi čoveku oduzeo veliki deo onoga što mu je ranije pripisao postupno razvijajući svoju filozofsku misao kroz mnogobrojne dijaloge? I pored toga što Platon nastoji da sve konstituente svog kosmosa uskladi na takav način da nijedan od njih nema potpunu prevlast nad drugim, tvrdeći da je demijurg u velikoj meri ograničen telesnom nužnošću, ali i odabirom nepromenljivog modela koji jedini proizvodi lep, dobar i stabilan poredak, i da je telesna nužnost, pak, ograničena ubeđivanjem uma, a duša sveta pretkosmičkim delom demijurga, ipak nas misao o demijurgu kao o transcendentnom vladaru i zakonodavcu sveta razočarava i vraća više koraka unazad.

Međutim, ako demijurga razumemo kao regulativnu ideju ljudske psihe, kao izraz umeća i veštine da sami sebe zamišljamo u izvansvetskoj perspektivi iz koje možemo, teorijskim promišljanjem, da sagledamo celinu sveta i granice sopstvenih kognitivnih sposobnosti, što nam, na neki način, sugeriše Brodijeva svojom interpretacijom, tad nam se *Timaj* pokazuje kao jedna temeljna analiza strukture kosmosa, koja, za razliku od onih mehanicistički (ili aristotelovski) koncipiranih, ne propušta da objasni unutarstvetsku ulogu čoveka i njegovu, platoničarski shvaćenu, inherentnu psihičku strukturu. Tek delovanjem ljudskog razuma koji samom sebi postavlja *uzor* u vidu, recimo, mitskog demijurga ili nekog drugog zamišljenog tvorca kosmosa otvara se i mogućnost da celina sveta bude sagledana kao jedan racionalni, svrhovito uređen sistem. Latentna sposobnost ljudske psihe da samu sebe promišlja kao integralni, neodvojivi deo prirodnog poretka probuđena je upravo Platonovim *Timajem*, jednim od najznačajnijih dela starogrčke filozofije, što je, u načelu, viđenje koje dele i Brison i Mejerštajn – jedan istraživač Platonove filozofije, a drugi filozof nauke – u ranije pomenutoj studiji *Inventing the Universe*, koja će nam, uz razmatranja Johansena, Kornforda, Lojda i drugih uticajnih autora, biti od velike pomoći da ekspliciramo naučne aspekte dijaloga *Timaj*.

---

175 Platon, *Timaj*, 41c-d.



Svaki model kosmosa i dalje je samo *model*, čije koncipiranje u velikoj meri zavisi od inherentne strukture našeg psihičkog aparata. U tom smislu, kosmos, kao zamišljeni poredak promenljivog telesnog sveta, predstavlja samo jedan pragmatičan „izum“ putem kojeg možemo relativno uspešno objasniti i predvideti raznovrsne prirodne pojave. Iz određenja demijurga kao čiste inteligencije, ideala ljudskog razuma koji nas „transportuje“ u zamišljenu, izvansvetsku perspektivu, direktno proističe i Platonova pragmatična, dobro promišljena preporuka da se objašnjenje strukture sveta utemelji u matematičkim pojmovima: samo jezik matematike može da govori o nepromenljivim, nedeljivim entitetima, o strukturi kao strukturi, o istom kao istom, pa čak i o različitom kao različitom, prevazilazeći tako mnogobrojna ograničenja ljudskog jezika. Dok se reč za „kružnicu“ razlikuje od jezika do jezika, njen matematički, to jest geometrijski simbol isti je za sve jezičke zajednice, svih doba.<sup>176</sup> Zašto onda ne bismo i mi, kao Platonov demijurg, upotrebili matematiku kao najpouzdaniji „alat“ uma?

### 2.3. Antička recepcija Platonovog kosmološkog mita u *Timaju*

U ovom odeljku ćemo, na koncizan način, prikazati osnovne pravce tumačenja *Timaja* koji su se razvili u antičkom periodu. Svi oni, u manjoj ili većoj meri, odstupaju od autentičnog Platonovog stanovišta, barem u onom smislu u kojem ga mi, u ovoj raspravi, razumemo. Jedan od prvih kritičara *Timaja* bio je, razume se, Platonov najpoznatiji učenik Aristotel. Pošto smo već nekoliko puta suprotstavili Aristotelovo shvatanje prirode Platonovom, odnosno timajevskom, ovom prilikom ćemo dodatno objasniti Aristotelovu poziciju. Iako se Platon i Aristotel slažu u tome da je priroda organizovan, svrhovito uređen sistem, za Aristotela nije neophodno da postoji inteligentan, transcendentan uzrok poput Platonovog demijurga već priroda može biti uzrok same sebe. U *Fizici* Aristotel piše:

Ali onaj koji tako govori (da su životinje postale slučajem, prim. A. K.) u potpunosti ukida i stvari koje su po prirodi, i samu prirodu. Jer, po prirodi su one stvari koje, neprekidno pokretane nekim principom što je u njima samima, stižu do neke svrhe; a ne postiže svaki princip istu svrhu, a ni nešto slučajno, ukoliko nema prepreka. Svrha i način njenog postizanja mogli bi postati i slučajem. Kažemo, na primer, da se stranac pojavio slučajno, platio otkupninu, i otišao, ukoliko

176 Za Platona, kako ćemo videti u četvrtom poglavlju rasprave, ceo kosmos (poredak) ima sferičan oblik, budući da je „sfera najsavršeniji od svih oblika koji sadrži sve druge oblike u sebi“. Vid. *Timaj*, 33b.

je to učinio kao da je došao radi te svrhe, iako nije tako. Ovo je slučaj, jer slučaj je akcidentalni uzrok, kao što rekosmo ranije. Ali kad se događaj odvija uvek, ili veoma često, on nije slučajan. U prirodi uvek biva tako, ukoliko nema prepreka. Apsurdno je da pretpostavimo da nema svrhe samo zato što nema delatnika koji promišlja. Jer, ni umetnost ne promišlja. Kada bi umeće brodogradnje bilo prisutno u drveću, ono bi po prirodi proizvelo iste rezultate. Ukoliko je, dakle, svrha prisutna u veštinama, ona je takođe prisutna i u prirodi. Najbolja ilustracija je doktor koji leči samog sebe: priroda je upravo takva.<sup>177</sup>

Na ovom značajnom mestu možemo identifikovati nekoliko osnovnih Aristotelovih stavova o prirodi i o ulozi čoveka u njoj. Tvrdeći da za ostvarenje neke svrhe uopšte nije neophodno da postoji umna, racionalna aktivnost, Aristotel, u stvari, razdvaja čoveka od prirode i uspostavlja oštru distinkciju između psihičkog sveta u kojem su mogućni slučaj i sloboda, i telesnog, fizičkog sveta, kojim dominira nužnost. O manjkavostima takvog pristupa već smo raspravili u prethodnom odeljku – ako je čovek telesno biće, a on to jeste najvećim svojim delom, postaje gotovo nemoguće objasniti njegovu slobodu. Smatrajući da je kontinuirano ponavljanje događaja osnovni razlog našeg verovanja da postoji prirodna nužnost, Aristotel se priklanja pojednostavljenom, „pravolinijskom“ načinu mišljenja, koje filozofi kao što su Parmenid i Platon dovode u vezu sa telesnošću i čulnom percepcijom, koje, prema njihovom shvatanju, nisu dovoljne za konstituisanje jednog sveobuhvatnog, temeljnog prirodnonaučnog objašnjenja. Ukoliko je Aristotelu neophodno da doda uslov da se prirodni procesi ponavljaju samo onda kada nema nikakvih prepreka, postavlja se pitanje odakle onda ikakva prepreka ili izuzetak od pravila. Kako je uopšte mogućna promena? Iako Aristotel usvaja analogiju između veština i prirode, on očigledno smatra da uzrok prirode leži u njoj samoj, premda uzrok nekog dela, ili proizvoda, leži u njegovom tvorcu.

Čini se da između ta dva sveta, ljudskog i prirodnog, ne postoji nikakva čvrsta veza osim, možda, one pojmovne, to jest konceptualne, što nam se čini kontraintuitivnim. Iskustvena je činjenica da ljudi svojom stvaralačkom aktivnošću u jednom malom, ograničenom obimu interaguju sa prirodom i prirodnim procesima, a dobar primer su upravo *zanatlije* koje svojim umećem oblikuju prirodne materijale i od njih stvaraju stvari i proizvode. S druge strane, mogli bismo zapaziti da se gotovo nebrojeno mnogo procesa u ljudskom organizmu odvija po prirodnoj nužnosti te da na njih nemamo praktično nikakvog uticaja i ne možemo njima upravljati. Da li to onda znači da mi, prema Aristotelovom shvatanju, suštinski nismo slobodna bića? Za Platona, kao holističkog mislioca, sfere psihič-

---

177 Aristotel, *Fizika*, 199b.

kog i telesnog imaju zajedničkog imenitelja i sačinjavaju jedan jedinstveni svet. Aristotelova prirodna teleologija je, u stvari, alternativa Platonovom monizmu. Priroda, shvaćena kao uzrok same sebe, trebalo bi da objasni i njen celokupan poredak, pa se tako, u Aristotelovom viđenju, platoničarski koncipiran lik demijurga pokazuje sasvim suvišnim.

Postoji još jedno mesto u *Fizici* na kojem se potencira to Aristotelovo stanovište:

Uvek treba tražiti najviši uzrok svake pojedinačnosti, kao i u ostalim stvarima (čovjek gradi jer je zidar, a zidar je prema umeću [*techne*] zidanja, te je taj uzrok viši, i tako u svim slučajevima).<sup>178</sup>

Johanson se u svojoj studiji o *Timaju* osvrće upravo na to Aristotelovo promišljanje.<sup>179</sup> Imajući u vidu misaoni kontekst koji smo ranije pokušali da rasvetlimo, stiče se utisak da je, za Aristotela, sama veština značajnija od onog ko je primenjuje, to jest da je, u izvesnom smislu, veština ta koja stvara kroz umetnika. U tom slučaju, umetnik, ili zanatlija, predstavlja pukog „automatskog“ izvršioca. Johansen dobro primećuje da se i u Platonovim dijalozima mogu pronaći mnogi primeri u kojima se o veštini (*techne*) i stvaraocu (*demiourgos*) govori kao o jednom te istom, ali, za razliku od Aristotela, Platon nikad eksplicitno ne tvrdi da je veština viši uzrok od onog koji stvara. Čak suprotno, u *Timaju* je upravo *demiourgos* postavljen kao uslov mogućnosti stvaranja bilo kakvog racionalnog prirodnog poretka.

Pomenuta mesta iz Aristotelove *Fizike* samo su neka od onih koja su podstakla „ekonomične“ interpretacije Platonovog *Timaja* u kojima se pojam demijurga nastoji eliminisati. Pokušali smo da pokažemo da su takve interpretacije nedosledne Platonovoj misli, između ostalog zato što eliminisanjem mitskog demijurga eliminišemo i same sebe kao slobodne, aktivne subjekte koji, prema Platonovom shvatanju, osmišljavaju telesni svet u vidu svrhovitog, racionalno uređenog poretka. Možda Aristotelova promišljanja ne potiču samo iz potrebe za teorijskom ekonomičnošću već i iz suštinskog nerazumevanja Platonove kosmološke pozicije i njome određene čovekove uloge u prirodi. Tvrditi da je veština viši uzrok od stvaraoca „opasna“ je tvrdnja koja čoveka lišava slobode izbora. Možda je, u nekim slučajevima, zaista istinito da prirodna nužnost stvara kroz umetnika, ali to nije *uvek* tako. Platonov demijurg stvara na osnovu temeljnog, potpunog razumevanja stvari, s namerom i promišljanjem, te uz punu slobodu da *ne* primeni idealnu, to jest najbolju mogućnu paradigmu ukoliko to i ne želi.

<sup>178</sup> *Ibid.*, 195b.

<sup>179</sup> Johansen, 84.

Pomenimo i Aristotelovu kritiku duše sveta u *Timaju*. Kleghorn (G. S. Claghron) bavi se Aristotelovom recepcijom *Timaja* na veoma temeljan i sveobuhvatan način, uzimajući u obzir praktično sva relevantna mesta na kojima Aristotel pominje dijalog *Timaj*. No, kako je postojanje mitskih pojmova u Platonovoj kosmologiji za nas naročito problematično, mi smo se u ovom odeljku usredsredili na pojmove demijurga i duše sveta<sup>180</sup>, koji su ujedno i predmet prethodnog poglavlja Kleghornove studije. U spisu *O duši*, Aristotel kritikuje Platonov navodni stav da je duša sastavljena od elemenata<sup>181</sup>, imajući u vidu mesto koje Tejlor i drugi interpretatori koji ga slede proglašavaju najnejasnijim i najkomplicovanijim u čitavom dijalogu *Timaj*.<sup>182</sup> Aristotel poredi Platonov opis strukture duše sveta sa Empodoklovom teorijom duše, što čitaoca može navesti na pomisao da je i Platon smatrao da je duša načinjena od četiri roda ili četiri elementa, međutim, kako zapaža Kleghorn, Aristotel nije to imao na umu već pre opšti smisao Platonovog opisa duše koja je sastavljena od nedeljivog i deljivog bića. Zabuna potiče od Aristotelove upotrebe termina *stoicheia* i *arhe*, koje Platon govoreći o duši sveta izbegava da koristi, budući da upućuju na materijalni uzrok, koji se, inače javlja u Empedoklovoj teoriji. Glavni Aristotelov prigovor tiče se, u stvari, načela da „slično teži sličnom“<sup>183</sup>, koje prihvataju i Platon i Empedokle, pa bi iz Platonovog određenja duše sveta kao mešavine nedeljivog i deljivog bića proisteklo da duša teži i jednom i drugom istovremeno.

Aristotelu se to čini inkonzistentnim, što, imajući u vidu raspravu sa prethodnih stranica, ne bi trebalo da nas čudi. Za razliku od Platona, odnosno Platonovog *Timaja*, koji očigledno favorizuje holistički tip objašnjenja nastojeći da suprotnosti podvede pod jedinstven, zajednički princip, Aristotel je skloniji očuvanju oštih distinkcija i podela između psihičkog i fizičkog, kao i između različitih aspekata psihičkog, pritom često dajući primat delovanju prirodne nužnosti, a ne uma. Iako se Platon i Aristotel u mnogo čemu slažu, postoje, kao što vidimo, određeni značajni detalji na osnovu kojih se može uvideti da se njihove teorije, ipak, razvijaju u sasvim suprotnim smerovima, što ujedno znači da prihvatanje i primena jedne od tih teorija vodi upadljivo različitim posledicama po onog ko je primenjuje.

Dalje, drugi i još značajniji Aristotelov prigovor tiče se Platonovog shvatanja da je duša sveta samopokrenuta.<sup>184</sup> Prema Kleghornovom mišljenju, u pitanju je jedna od najoštrijih kritika koju je Aristotel uputio

180 Claghorn, G. S., *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, 99–120.

181 Aristotel, *O duši*, 404b.

182 Taylor, 106. Reč je o mestu 35a i dalje.

183 Aristotel, *O duši*, 404b.

184 *Ibid.*, 405b–406a, 408b.

Platonovom *Timaju*. Prema Aristotelovom shvatanju, Platon u *Timaju* tvrdi da je duša određena veličina i da se nalazi u kretanju koje se može opisati na *fizički* način, što može delovati inkonzistentno. Jedan način da se ospori ta Aristotelova kritika jeste da se duša sveta, zajedno sa krugovima istog i različitog, posmatra kao živo biće koje postoji isključivo u svetu ideja, to jest izvan prostora i vremena, ili, drugim rečima, da se skrene pažnja na činjenicu da su svi aspekti duše sveta, u stvari, apstraktni matematički entiteti koji se ne smeju poistovetiti sa fizičkim pokretima nebeskih tela ili pokretima bilo koje pojedinačne, individualne psihe za koju duša sveta predstavlja arhetip i ideal.<sup>185</sup> Zvezde i nebeska tela se zaista kreću, ali se njihove idealizovane putanje, kao matematički entiteti, ne kreću. Međutim, čini se da to Kleghornovo rešenje nije sasvim u duhu Platonove karakterizacije duše sveta, budući da ona, za razliku od demijurga, nije „onostrana“ već je stvorena po uzoru na matematički ideal i pripada unutarstvetskim zbivanjima.

Aristotelu bode oči Platonova eksplicitna upotreba termina koji upućuju na neko stvarno, fizičko kretanje. Kako bi osporio Platonov stav da je duša samopokrenuta, što je u raskoraku sa njegovim sopstvenim viđenjem boga kao prvog pokretača, Aristotel prvo pobija stav da je duša veličina. Iako duša sveta ima ekstenziju, s obzirom na to da se proteže celokupnim univerzumom, njena ekstenzija se ne može smatrati vidljivom i „opipljivom“ jer to je odlika telesnih objekata. Aristotel se, zatim, poziva na pitagorejski stav da su delovi „tačke“, smatrajući da, ukoliko to prihvatimo, sledi da um nikad ne bi mogao dovršiti misao jer bi broj delova bio beskonačan.<sup>186</sup> Shodno tome, da je duša sveta veličina, promišljala bi svim svojim delovima, najverovatnije ponavljajući istovetne misli.<sup>187</sup> Ta analogija je slabo objašnjena i čini se prilično nejasnom i neutemeljenom. Zašto bismo uopšte uzeli u obzir pitagorejsko shvatanje delova kao tačaka ukoliko Platon u *Timaju* to nigde ne pominje – baš kao ni sam pojam tačke? Aristotel se, takođe, protivi poimanju pokreta duše sveta kao kružnih pokreta, kratko tvrdeći da se određena misao može pojaviti samo jednom i nikada više. Kako zapaža Kleghorn, i to je prilično slab argument jer da je tačno to što Aristotel kaže, ne bismo imali sposobnost pamćenja i prisećanja. Štaviše, ako bi se duša kretala kružno, tad bi ona, prema Aristotelu, neprekidno mislila istu misao. Misao, prema Aristotelovoj teoriji silogizma, napreduje pravolinijski, a ne kružno. U načelu, Aristotel je smatrao da se mišljenju i psihičkim procesima ne sme pripisivati bilo kakvo kretanje.

185 Claghorn, 109–110.

186 Aristotel, *O duši*, 407a.

187 *Ibid.*

Kako se ne bismo previše udaljili od glavne teme našeg istraživanja, pokušaćemo sad ukratko da navedemo osnovne nedostatke Aristotelovog promišljanja duše sveta. Prvo, značajno je zapaziti da Platonov demijurg, iako stvara dušu sveta, odnosno obezbeđuje početne, inicijalne uslove za stvaranje kosmosa, ne upravlja ni samim pokretima duše sveta ni samim stvaranjem materije i raznovrsnim fizičkim procesima koji se svi odvijaju po nužnosti, nezavisno od njegovog nahodjenja. Ukoliko duša sveta nije samopokrenuta, kako onda može biti živo biće? Upravo je sposobnost samopokretanja, kao sposobnost da se započne jedan novi kauzalni niz, odlika slobodnih, samoorganizovanih sistema. Zamišljena „transcendentnost“ demijurga predstavlja, između ostalog, garant nezavisnosti i slobode Platonovog kosmosa. Kritikujući Platonovu koncepciju samopokrenute duše sveta, Aristotel nas iznova vraća na deterministički i fatalistički zamišljen unutarsvetski poredak s kakvim smo se susretali u prirodnofilozofskim teorijama nekih presokratskih kosmologa, ali i u tradicionalnim grčkim mitovima. Ako božansko delo samo zamenimo prirodnom teleologijom i teorijom imanentnih uzroka, nismo postigli praktično nikakav napredak u razumevanju sveta i ljudske slobode, štaviše, postojanje te slobode smo praktično porekli i eliminisali iz naše slike stvarnosti.

Drugo, stanovište prema kojem se duši sveta – ili bilo kojoj psihi – ne može pripisati kretanje, sferu psihičkog takođe čini pasivnom, nedelotvornom i oduzima joj mogućnost uticaja na unutarsvetska zbivanja. U tom smislu, Aristotelova primedba da Platon u *Timaju* nije objasnio interakciju psihe i tela deluje sasvim pogrešno, pa i ironično<sup>188</sup>, jer upravo Aristotelovo viđenje stvari raskida inače očiglednu vezu između psihičkog i fizičkog. Platonova pozicija je monistička i – kako smo već nekoliko puta istakli – holistička: u *Timaju* je jasno naznačeno da demijurg dušu sveta postavlja u telo sveta, ali da duša i pored toga ima primat nad telom, te da je njihovo jedinstvo ostvareno putem savršenstva sferične forme.<sup>189</sup> Ukoliko psiha ne poseduje nikakvu sposobnost kretanja ili samopokretanja, tad, za Platona, ona ne može imati ni sposobnost spoznaje kretanja nebeskih tela niti drugih pravilnih ili nepravilnih kretanja s kakvim se susrećemo u telesnom svetu. Prema Platonovom mišljenju, neophodno je da postoji analogija između strukture telesnog sveta i strukture psihe ne bi li psiha dospela do istinitih verovanja i saznanja. Sastavni delovi duše sveta nisu isto što i matematički entiteti – matematički arhetip opisan u dijalogu *Timaj* pre svega je *model*, to jest nepro-

188 Kleghorn se, međutim, u tom pitanju ipak slaže sa Aristotelom, zamerajući Platonu da nije dobro objasnio odnos psihičkog i telesnog koji uzima u razmatranje. Vid. Claghorn, 111–112.

189 Platon, *Timaj*, 33b i dalje.

menljivi, najbolji mogućni uzor na osnovu kojeg je sazdana duša sveta. Možda će nam tek analiza matematičkih aspekata Platonove kosmologije koju ćemo sprovesti u odeljku 4.1. pomoći da bolje razumemo Platonovo objašnjenje interakcije psihičkog i fizičkog.<sup>190</sup>

Jedna od antičkih filozofskih škola u kojoj Platonov pojam demijurga nailazi na prilično široku recepciju jeste stoička. A. Long se u svom sintetičkom pregledu Heraklitove, Platonove i stoičke filozofije prirode, u tekstu s kojim smo se već susreli u prvom odeljku rasprave, osvrće na osnovne sličnosti i razlike između timajevskog i stoičkog poimanja demijurga.<sup>191</sup> Long zapaža da iako se može tvrditi da su osnivači stoičke škole bili inspirisani Heraklitovom, pa u izvesnoj meri i Aristotelovom filozofijom, stoičko shvatanje sveta kao proizvoda božanskog stvaranja zasigurno potiče od Platonovog *Timaja*, što je naročito vidljivo kod Hrizipa.<sup>192</sup> Glagol *demiourgein* koji odgovara imenici *demiourgos* najčešći je način na koji stoički filozofi opisuju božansko stvaranje telesnog kosmosa.<sup>193</sup>

I Platonov demijurg i stoički bog nazivaju se zanatlijom, razumom, providenjem i slično, no među njima postoje brojne nepremostive razlike. Pre svega, stoička kosmologija ne predstavlja *eikos muthos*, ili verovatnu priču, već doslovan opis stvaranja unutarstvetskog poretka. U trećem poglavlju ćemo videti zbog čega određenje kosmologije kao „verovatne priče“ u *Timaju* predstavlja kuriozitet u antici, a blisko je i savremenom shvatanju naučnog saznanja. Takođe, stoički demijurg nije transcendentan, on ne stvara na osnovu nepromenljivih ideja i arhetipova. Štaviše, iz stoičke kosmologije „proterani“ su svi nematerijalni, odnosno bestelesni entiteti, te bog postaje unutrašnji, imanentni telesni princip, koji, iako racionalan, inteligentan, nije i nešto više od telesnog sveta koji stvara. Ni matematički entiteti ne pronalaze mesto u stoičkom univerzumu. Prema stoičkoj školi, samo tela mogu da stupaju u kauzalne odnose, a matematički entiteti nisu tela. Ako je Platonovo shvatanje božanskog blisko panenteizmu, za stoičko shvatanje se može reći da je blisko panteizmu, budući da je prema stoičima bog otelotvoren i prisutan u telesnim stvarima. Prema toj slici sveta, bog stvara vidljivi, telesni kosmos, ali, za razliku od Platonovog demijurga, nije odvojen od svoje tvorevine. No, kako zapaža Long, i u stoičkoj teologiji postoje raznovrsne dvosmislenosti, pa se tako o bogu kao ima-

190 Uticaj Aristotelove filozofije bio je, međutim, toliko veliki da su i Platonovi naslednici Speusip i Ksenokrat usvojili slično stanovište da je lik demijurga suvišan te može biti eliminisan iz Platonove kosmologije. Vid. Dillon, J., „The Timaeus in the Old Academy“, 80–94.

191 Long, 47–53.

192 Long, A., Sedley, D., *The Hellenistic Philosophers*, LS 46F, LS 54Q.

193 Laertije, DL VII, 134.



mentnom principu može govoriti samo u pogledu uređenog sveta u kojem danas živimo, ali ako uzmemo obzir stoičko verovanje da svet ima početak i kraj u vremenu, prinuđeni smo na zaključak da se bog, kao besmrtni, racionalni princip, povlači iz sveta onda kada on biva uništen, ne bi li ga nakon toga ponovo obnovio.

Jasan uticaj Heraklitove filozofije ogleda se u stoičkom povezivanju boga, odnosno demijurga, sa vatrom, u kojoj su stoici prepoznali božanske, transformativne moći. Jedna od najvažnijih razlika između Platonove i stoičke kosmologije tiče se uloge nužnosti i determinističkih procesa u fizičkom svetu. Stoički demijurg nije neko ko se sukobljava sa nužnošću i može da je „ubeđuje“<sup>194</sup>, već je on, u stvari, sama nužnost, to jest tvorac uzročne mreže na osnovu koje se odvijaju svi događaji u svetu i na osnovu koje su predodređeni i determinisani. Najviši cilj kojem stoički filozof teži jeste da uskladi svoj razum za benevolentnim božanskim razumom i da sledi božju volju. Pogrešno bi bilo tvrditi da je stoička kosmologija sasvim mehanicistička, kako se može učiniti na prvi pogled, jer demijurg, kao tvorac sudbine, ipak nije nerazumni, neinteligentni uzrok. I pored toga, čini se da stoička filozofija prirode predstavlja korak unazad u odnosu na Platonovu matematičku kosmologiju u dijalogu *Timaj*. Imanentnost demijurga i njegovo faktičko poistovećenje sa prirodnom nužnošću, baš poput Aristotelove prirodne teleologije, ne ostavlja mnogo prostora za slobodno delovanje. Dok je Platonov demijurg donekle ograničen telesnom nužnošću, stoički imanentni bog *jeste nužnost*, to jest ima potpunu nadmoć nad materijom i telesnošću, pa je taj na način mehanicistički uređen kosmos presokratovaca gotovo potpuno zamenjen božanskim, inteligentno uređenim determinističkim kosmosom stoika. U takvoj neuravnoteženoj slici sveta nema mnogo mesta za ljudsku slobodu i ljudsku nauku. Ne možemo se, prema tome, složiti sa Longovim zaključkom da je stoička kosmologija u znatno većoj meri antropocentrična od Platonove, samo na osnovu toga što stoička škola propisuje da bi ljudski razum trebalo da se uskladi sa onim božanskim<sup>195</sup> – sama struktura stoičkog kosmosa čini ljudsku emancipaciju besmislenom, suvišnom i faktički nemogućom, budući da se ljudsko biće nalazi u kovitlacu „svemoćne“ nužnosti. U izvesnom smislu, stoički demijurg predstavlja anticipaciju omnipotentnog hrišćanskog boga.

Slične tendencije možemo prepoznati i kod neoplatoničara Plotina. Iako zastupa radikalni monizam, u Plotinovoj filozofiji nema toliko reči o „jedinstvu“ koliko o „Jednom“, kao nadmoćnom generativnom principu. Počev od Aristotela, demijurg igra sve manje i manje značajnu ulogu.

194 Up. Platon, *Timaj*, 48a.

195 Long, 51.

Kod Plotina demijurg je praktično sasvim iščezao. Umesto lika demijurga koji nas samom etimologijom svog naziva upućuje na ljudskost i ljudsko biće, Plotinovo Jedno predstavlja izrazito bezličan princip. Takođe, za razliku od Platonovog demijurga koji neprekidno mora da stvara i vrši svoju funkciju ne bi li bio „demijurg“, Jedno to ne mora da čini, budući nezavisno ne samo od svoje tvorevine već i od svoje spontane stvaralačke aktivnosti.<sup>196</sup> Uz to, uloga planiranja i promišljanja kakvu poseduje demijurg dok se odlučuje između stvorenih i nestvorene, večite paradigme, ne postoji u Plotinovom univerzumu. Plotinovo Jedno uvek je transcendentno i, premda savršeno, ne prenosi svoje savršenstvo na stvoreni svet<sup>197</sup>, što je opet suprotno od Platonovog demijurga, čiji je glavni zadatak upravo da vidljivi kosmos učini što lepšim i što boljim, to jest nalik nepromenljivoj paradigmi.

Plotin se čak i eksplicitno protivi konceptu demijurga, smatrajući da je čin božanskog stvaranja sličniji spontanom prirodnim procesima negoli namerama ljudskih zanatlija.<sup>198</sup> Na taj način, u Plotinovoj filozofiji veza između stvorenog sveta, kao posledice koju bi trebalo objasniti, i njegovog uzroka, postaje dodatno oslabljena i zamagljena. Štaviše, Jedno uopšte ne proizvodi unutarstvetski poredak na direktan način već stvara inteligibilnu materiju u bezobličnom stanju koja, zatim, ugledajući se na Jedno, stiče formu i oblik, odnosno racionalni, harmonični poredak, postajući tim putem „intelekt“.<sup>199</sup> Neinteligibilna materija u Plotinovoj viziji sveta biva označena kao „otelotvorenje zla“.<sup>200</sup> To može predstavljati uticaj gnostika ili drugih neoplatoničara i hrišćana koji su delili to mišljenje. Ne ulazeći u detalje izuzetno složenog, hijerarhijski uređenog Plotinovog kosmosa primetićemo, na tragu O’Brajena, da Plotinov opis sveta predstavlja udaljavanje pa i raskid sa platoničarski koncipiranim kosmologijama u kojima princip stvaranja, bez obzira na to da li je transcendentan ili imanentan, neprekidno i aktivno učestvuje u stvaranju fizičkog sveta.<sup>201</sup> Plotinovo Jedno možda nas još više podseća na transcendentnog boga hrišćanske teologije nego što je to slučaj sa stoičkim bogom.

Verovatno najobimniji komentar Platonovog *Timaja* napisao je Proklo – njegovo delo toliko je obimno da bi zahtevalo jednu posebnu studiju. Za razliku od Aristotela, koji samo pominje dijalog *Timaj* u kontekstu svojih

196 O’Brien, C. S., *The Demiurge in Ancient Thought*, 291.

197 Plotin, *Eneade*, V 1 [10] 6.37–9.

198 *Ibid.*, IV 3 [27] 10.13–19, IV 4 [28] 11.

199 *Ibid.*, V 2 [11] 1.6.

200 *Ibid.*, I 8 [51] 8.37–44, I 8 [51] 13.21–5.

201 O’Brien, 294.

sopstvenih rasprava, Proklo iznosi detaljne komentare uglavnom navedene prema izvornom toku Platonovog teksta. Zato ćemo u ovoj raspravi pomenuti samo nekoliko motiva koji su relevantni za naše istraživanje, dakle, one koji se tiču mitskih pojmova, ali i pojma prirode (*physis*), te kasnije, u odeljku 4.1, i nekoliko Proklovih misli koje bi nam mogle biti od pomoći za razumevanje Timajevog matematičkog objašnjenja strukture sveta. Na prvi pogled, čini se da Proklov komentar *Timaja*, iako izuzetno detaljan, postiže sasvim suprotno od onog što namerava – umesto da nam razjasni, pojednostavi i približi timajevsku kosmološku problematiku, on je čini još komplikovanijom. Veoma je teško zaključiti, na osnovu Proklove interpretacije, šta je Platonovo osnovno stanovište i koji su glavni razlozi na osnovu kojih piše *Timaja*, delom usled toga što je Proklovo čitanje *Timaja* i samo opterećeno mnogobrojnim tumačenjima koja su nastajala gotovo jedan milenijum, a delom zato što Proklo, tumačeći Platona, iznosi i sopstvene kosmološke ideje. Na taj način njegova interpretacija postaje pre kritička sinteza, pa i eklektična mešavina raznovrsnih komentara *Timaja* nastalih u antici, negoli sistematično izvedena studija sa jednom jedinstvenom, precizno određenom interpretativnom hipotezom koja ne bi smela biti ispuštana iz vida.

Štaviše, čini se da u Proklovoj interpretaciji pojma demijurga postoje i izvesne inkonzistentnosti. Prema Proklovom mišljenju, demijurg je bezlični intelekt (*nous*), čime je svrstan u neoplatoničarsku trijadu bića, života i intelekta.<sup>202</sup> Demijurg je transcendentan, ali nije posrednik između nepromenljivih i promenljivih nivoa stvarnosti već i sam zahteva neku vrstu posredovanja. Već ovih nekoliko kratkih rečenica poziva nas na veliki oprez pri čitanju Proklovih komentara *Timaja*. Iako bi se, možda, moglo tvrditi da *demiourgos* i *nous* vrše istu funkciju, oni, za Platona, nisu isti entitet. Dok je *nous* racionalan ali bezličan, indiferentan princip, *demiourgos* je, baš kao zanatlija koji stvara svoje delo, u *ličnom* smislu zainteresovan za sudbinu, odnosno stanje sveta koji stvara, nastojeći da ga učini što lepšim i što boljim. Takođe, Proklova nastojanja da demijurga interpretira kao Zeusa<sup>203</sup>, pozivajući se na mesta u *Timaju* i u drugim dijalozima, kao što su *Državnik*, *Gorgija* ili *Fileb*, još više nas udaljavaju od Platonove izvorne koncepcije demijurga, koja je najvažniji i najoriginalniji rezultat njegovog projekta nove mitologije.

Postavlja se pitanje na osnovu kojih razloga se Proklo od prvobitno neoplatoničarskog tumačenja pojma demijurga okreće jednom očigledno

202 *Ibid.*, 298–301. Up. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, I.306.1. i dalje.

203 *Ibid.*, III.168.1. i dalje. Vid. i Kutash, E., *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's Timaeus*, 177–184.

paganskom čitanju mitskih pojmova u Platonovom *Timaju*. Da li je to rezultat unutrašnje evolucije Proklovog razumevanja timajevske kosmologije ili naprosto proizvod njegove eklektične misli, koja nastoji da integriše mnogobrojna filozofska i teološka stanovišta nastala u periodu antike? Povod za takvo tumačenje daje mu i sam Platon, koji u *Timaju* pronalazi mesto i tradicionalnim grčkim božanstvima. Međutim, kao što smo videli u prethodnim odeljcima naše rasprave, Platonov pojam demijurga jasno je odeljen od božanstava starogrčke mitologije, štaviše, demijurg zapravo i nije božanstvo u onom smislu u kojem se to može reći za protagoniste grčkih mitova. On je prevashodno metafora čistog razuma, odnosno aktivnog, stvaralačkog principa koji na osnovu slobodnog delovanja osmišljava i racionalizuje inače bezmerne, haotično uređene elemente čulnog iskustva. Stoga se Proklov „zaokret“ ka paganstvu, izvršen, između ostalog, kreativnom sintezom orfičkih i haldejskih kosmoloških mitova, može okarakterisati kao (još jedan!) korak unazad u odnosu na Platonovu izvornu prirodnofilozofsku misao. Za Prokla, kao eklektičnog filozofa, postoji analogija između orfičkih, egipatskih, indijskih i drugih mitova, te se njihova božanstva mogu tumačiti jedna pomoću drugih, dok se centralni pojam Platonove kosmologije, što je pojam demijurga, izjednačavanjem sa bezličnim *nous*-om lišava svojih psiholoških, antropoloških odlika, koje su zapazili autori kao što su Vlastos, Brodijeva ili Brison. Time se pojam demijurga još više približava neoplatoničarskim i hrišćanskim koncepcijama božanstva, a tu tendenciju smo već prepoznali kod Plotina. Nema, razume se, kod Prokla bilo kakvog odlučnog argumenta za asimilaciju Platonove filozofije u hrišćansku doktrinu. Proklov paganizam predstavlja donekle i iznenađujući momenat, a mogao bi se objasniti, kako smo predložili, autorovom potrebom da na temeljima *Timaja* pa i drugih Platonovih dijaloga izgradi jedan sveobuhvatan filozofski sistem koji bi povezao različita filozofska, teološka i kosmološka razmatranja.

Prema Proklovom mišljenju, mitski i metafizički koncepti u *Timaju* direktno korespondiraju sa orfičkim božanstvima: demijurg je Zevs, dok su niži, unutarstvetski entiteti, poput duše sveta, predstavljeni likom Dionisa, koji je ujedno i vođa mlađih bogova. Hijerarhija bogova uređena je prema dualističkom, muško-ženskom principu, pa je Hera pratilac Zevs-a, dok u nebeskoj i zemaljskoj sferi generativne parove čine Fan i Nikta (kao Sunce i Mesec ili isto i različito), odnosno Uran i Gea (kao mera i mnoštvo ili monada i dijada) te Okean i Tetija (kao voda i vodeni tokovi ili stabilnost i nestabilnost). Zanimljivo je da Proklo, za razliku od Platona, izlaganje o unutarstvetskim božanstvima ne započinje od Urana i Gee, već od Fana i Nikte, smatrajući da najviši stepen božanske hijerarhije pripada nebeskoj sferi, koja predstavlja vezu između inteligibilnog i čulnog.

Asimilacija tradicionalnih grčkih božanstava izvršena je, prema tome, putem analogije sa mitskim, metafizičkim i kosmološkim pojmovima koje Platon navodi u *Timaju*, dok se dinamika muškog i ženskog pojavljuje kao osnovni princip na osnovu kojeg su uređeni odnosi između bogova. Kutaš (E. Kutash) u svojoj studiji o Proklovim komentarima *Timaja*<sup>204</sup> smatra, pozivajući se na Opsomera, da je Zevs o kojem Platon govori u *Filebu*<sup>205</sup> identičan demijurgu iz *Državnika*<sup>206</sup> ili *Timaja*.<sup>207</sup> Međutim, takve Proklove interpretativne zahvate zaista je teško opravdati i oni nemaju čvrsto utemeljenje u Platonovom kosmološkom spisu već predstavljaju slobodne asocijacije Prokla i njegovih sledbenika. Iako Platon u *Timaju* govori o tradicionalnim grčkim božanstvima i njihovom postanku<sup>208</sup>, on to čini veoma koncizno, i to pripisujući reči koje opisuju njihovo stvaranje upravo demijurgu, navodnom tvorcu Platonovog kosmosa.<sup>209</sup>

Platonov demijurg predstavlja, dakle, tvorca bogova o kojim pripovedaju pesnici, on je nešto „više“ od njih – pa iako ih atinski filozof prihvata, on za njih veli i da su predmet „porodične istorije“<sup>210</sup> a ne odgovarajućih dokaza. Čini se da hijerarhija unutarstevtskih bogova o kojoj Platon govori u *Timaju* nije analogna hijerarhiji bogova tradicionalne grčke mitologije i nigde se u tekstu *Timaja* ne susrećemo sa eksplicitnim, odnosno direktnim poređenjima između bogova pesnika i mitskih, matematičkih i metafizičkih pojmova Platonove kosmologije. Možda razlozi na osnovu kojih se Proklo odlučuje na takva poređenja ne leže samo u eklektičnom karakteru njegove misli već i u ranije pomenutoj potrebi za teorijskom ekonomičnošću iz koje proističu neki pokušaji eliminacije demijurga. Premda Proklo, s pravom, pojmu demijurga dodeljuje centralnu ulogu u timajevskoj kosmologiji, on ga u izvesnom smislu i unižava time što poredi sa *nous*-om, odnosno bezličnim intelektom, i sa Zevsom i drugim tradicionalnim božanstvima. Dvosmislenost koja je uočljiva, recimo, u dijalogu *Državnik*, na osnovu koje bi se o demijurgu možda moglo govoriti kao o Zevsu, naprosto ne postoji u dijalogu *Timaj*. U ovom slučaju, „učitavanje“ Platonovih stanovišta iz drugih dijaloga sasvim je neopravdano.

204 *Ibid.*, 180.

205 Platon, *Fileb*, 30b-c.

206 Platon, *Državnik*, 273b.

207 Platon, *Timaj*, 28a i dalje.

208 *Ibid.*, 40e-41d.

209 Up. Platon, *Država*, 596c. Ukoliko to mesto u *Državi*, kao što smo pomenuli, ima ironični smisao, u *Timaju* nije prisutna nikakva ironija i jasno je da je tvorca kosmosa ujedno i tvorca bogova o kojima pripovedaju pesnici. Naročito je značajno to što nam se u *Timaju* demijurg obraća u upravnom govoru, baš kao da govori ljudskim jezikom (41a-d).

210 Platon, *Timaj*, 40e.

S druge strane, Proklova recepcija pojma duše sveta pokazuje nam se kao znatno doslednija Platonovoj misli. Za razliku od Aristotela, koji kritikuje i odbacuje Platonovo shvatanje duše sveta kao samopokrenute na osnovu toga što bi takvoj duši nedostajalo jedinstva, Proklo, u duhu sopstvene zamisli o kontinuitetu bića, razuma i psihe, prihvata to stanoviše. Smatrajući, slično Platonu, da je kosmos živo biće, Proklo tvrdi da pokrenuti delovi kosmosa i nepokretni prvi principi sačinjavaju neraskidivu celinu, odnosno jedinstvo. Pojam kojim Proklo premošćuje distinkciju između nepokrenutog bića, odnosno razuma, i promenljivog telesnog sveta, jeste pojam života (*bios*). Ovde možemo zapaziti da iako Proklo u svojim promišljanjima duše sveta ne odstupa u značajnoj meri od Platona<sup>211</sup>, on ipak uvodi dodatne pojmove koji u izvornom tekstu *Timaja* ne igraju nikakvu ulogu u opisu funkcije duše sveta ili su pak već zastupljeni putem drugih pojmova i metafizičkih koncepata. Za Platona, upravo je demijurg, to jest „zanatlija“, onaj ko povezuje idealni, nepromenljivi svet ideja i matematičkih formi sa nestabilnim, stvorenim telesnim svetom, pa je stoga problematično Proklovo nastojanje da jednu od suštinskih funkcija demijurga predstavi odvojeno od njega, nazivajući je „životom“. Umesto da nam delo demijurga razjasni služeći se pojmovnim aparatom kojim se i sam Platon služi u *Timaju*, što bi bilo očekivano na osnovu viševekovnog kontinuiteta govornog i filozofskog jezika kojim su se služili filozofi Platonske Akademije, Proklo svojom interpretacijom Timajevog kosmološkog mita unosi brojne inovacije, pretežno neoplatoničarskog karaktera, koje neretko postiču upravo suprotan efekat od željenog – umesto da Platonov spis učine jasnijim i transparentnijim, one ga „zamagljuju“.

Dalje, prema Proklovom shvatanju, duša sveta se prostire od središta do periferije telesnog, odnosno čulno opažljivog sveta, koji je sferičnog oblika, prožimajući ga na taj način u celini. Duša, kao večna i nepromenljiva, predstavlja središte svih životvornih procesa i izvor kretanja, što znači da su najvažnije posledice njene aktivnosti upravo podela, promena i postojanje vremena, koje je u *Timaju* dovedeno u vezu s pravilnim, ritmičkim pokretima duše sveta. Kako primećuje Kutaš, taj opis duše sveta Proklove čitaocce ponovo suočava s problemom protivrečnosti između kretanja i nekretanja<sup>212</sup>, koji je mučio i Aristotela. Kutaš navodi da Proklo taj problem rešava pozivanjem na sopstveni temeljni princip prema kojem se „sve stvari nalaze u svim stvarima na prikladan način“ (*panta en pasin, oikeios de en hekastoï*), što znači da duša sveta može posedovati suprotne attribute te na taj način obuhvatiti stabilnost i nepromenljivost razuma, s jedne strane, i pokretljivost živog, telesnog sveta, s druge strane. Takođe,

211 *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, II.103.26. i dalje.

212 Kutaš, 141.

Proklo raspravlja o tome da li je duša sveta stvorena ili večita<sup>213</sup> i zaključuje da je ona večita.

No, u kom smislu se, uopšte, o duši može govoriti kao stvorenoj? Ukoliko se držimo teksta *Timaja*, jasno je da Platon smatra da dušu sveta stvara demijurg, ali je njena struktura opisana nepromenljivim matematičkim pojmovima, koji su za Platona, baš kao i ideje, večiti i transcendentni u odnosu na telesni svet. Umesto da svaki Platonov opis shvatimo doslovno, što nas, kao Prokla i druge interpretatore, može odvesti u protivrečnosti, predložićemo da se mitski i matematički pojmovi kojima se Platon služi u dijalogu *Timaj* sagledaju pre svega kao sastavni elementi prirodnonaučnog objašnjenja utemeljenog u izvesnim urođenim (latentnim) funkcijama ljudske psihe. Platonov govor o „nepromenljivom“ tako postaje govor o supstancijalnom, to jest onom što je najznačajnije za konstituisanje pojma prirodnog poretka i naše spoznaje tog poretka. Sam Proklo posvećuje veliku pažnju kognitivnim aspektima duše sveta<sup>214</sup>, kojim smo se mi bavili pri kraju odeljka 2.2.

Zanimljivo je da sam Platon o pojmu prirode (*phusis*) nigde ne raspravlja na sistematičan način već ga upotrebljava u različitim kontekstima u svojim dijalozima, na osnovu čega je donekle moguće rekonstruisati Atinjaninovo shvatanje *phusis*-a.<sup>215</sup> Paradoksalno, takav je slučaj i sa *Timajem*. Upravo Proklo nastoji da nam prikaže Platonovo poimanje *phusis*-a u *Timaju*, imajući u vidu i druga relevantna mesta u dijalozima kao što su *Fedon*<sup>216</sup>, *Fedar*<sup>217</sup>, *Sofist*<sup>218</sup> ili *Zakoni*.<sup>219</sup> Za Prokla je veoma značajno mesto u *Timaju* na kojem Platon tvrdi da je demijurg dušama prilikom stvaranja prikazao nepromenljive zakone prirode<sup>220</sup>, što će i u našoj raspravi biti jedan od ključnih momenata, naročito u odeljku 4.1. Kao što smo već istakli, iako Proklovo čitanje *Timaja* ukazuje na neka od pivotalnih mesta Platonove kosmologije, ono je uveliko opterećeno i neoplatoničarskim i eklektičkim filozofskim rešenjima, što u slučaju nekih pojmova znatno umanjuje njegov interpretativni domet. Prema Proklovom mišljenju, dakle, Platon uveliko prevazilazi druge filozofe u objašnjenju „suštine prirode“. Da bi to pokazao, Proklo se osvrće na prirodnofilozofska učenja

213 *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, II.119.29–132.3.

214 *Ibid.*, II.295.25. i dalje.

215 Martijn, M., *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, 21.

216 Platon, *Fedon*, 96a i dalje.

217 Platon, *Fedar*, 270a i dalje.

218 Platon, *Sofist*, 265c-e.

219 Platon, *Zakoni*, 891b-892c.

220 Platon, *Timaj*, 41e.



različitih filozofa koji su pisali i pre i posle Platona.<sup>221</sup> Proklo zaključuje da se, prema Platonu, suština prirode, u stvari, nikako ne nalazi ni u materiji, ni u telesnosti, formi, ni u bilo kakvim fizičkim procesima, već negde između duše i telesnog sveta.<sup>222</sup> Pritom, teorija o prirodi kao „božanskom“ artefaktu, to jest delu demijurga, nije odbačena. Dakle, i Proklo i Platon *phusis* razumeju kao nešto što je odvojeno i različito od samog fizičkog sveta, a to je stanovište kojem se suprotstavljaju Aristotel i drugi filozofi materijalističke, odnosno naturalističke orijentacije. Bez obzira na to što su izuzetno obimni i sadržajni, Proklovi komentari *Timaja* nam, nažalost, ne rasvetljavaju na jednostavan, jasan i koncizan način osnovne kosmološke hipoteze koje Platon u mitskom ruhu iznosi u tom dijalogu.

U načelu, moglo bi se zaključiti da većini antičkih pisaca dijalog *Timaj* služi prevashodno kao podstrek i inspiracija za osmišljavanje nekih novih, originalnih mitskih konstrukcija, čiji se osnovni filozofski smisao, ukoliko uopšte postoji, u manjoj ili većoj meri udaljava od izvorne Platonove misli (izuzetak bi bili Aristotel, koji usvaja mnogobrojne matematičke aspekte Platonove kosmologije, i donekle Proklo). Takođe, očigledna je i tendencija prilagođavanja Platonove filozofije hrišćanskoj misli, na čemu, izgleda, rade i sami neoplatoničari.

## 2.4. *Timaj* i ranohrišćanski mislioci

Iako ranohrišćanska filozofija hronološki pripada antičkom periodu, ona je sadržinski i metodološki ipak odeljena od antičkih misaonih paradigmi, te joj stoga posvećujemo poseban odeljak. U delima ranohrišćanskih filozofa već je uočljivo potčinjavanje filozofije teologiji, što znači da se i tumačenja Platonovog *Timaja* sve više i više prilagođavaju hrišćanskom teološkom učenju. Primetili smo da slične tendencije, u izvesnoj meri, zahvataju i neoplatoničarske škole mišljenja. U rukama ranohrišćanskih filozofa, Platonova dela postaju riznica korisnih filozofskih ideja koje se mogu, u prerađenoj formi, upotrebiti kao potpora hrišćanskom teološkom učenju. Iako između Platona, i to naročito Platonove metafizike i kosmologije, s jedne strane, i hrišćanskog teološkog učenja, s druge strane, postoje značajne i upadljive sličnosti, u dosadašnjem toku rasprave nastojali smo, između ostalog, da pokažemo da je smer u kojem se kreće Platonova kosmologija, u stvari, znatno drugačiji od onog u kojem se kreće hrišćanska teologija, premda se i Platon i ranohrišćanski filozofi često služe konceptima i pojmovnim konstrukcijama koji se lako mogu dovesti

221 *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, I.10.12. i dalje.

222 Martijn, 26.

u vezu. Baš zato, svako poređenje Platona i abrahamske tradicije zahteva veliki oprez, odnosno pažljivu pojmovnu analizu. Ovom prilikom ćemo se, u osnovnim crtama, upoznati sa najznačajnijim sličnostima i razlikama između timajevskog modela kosmosa i ranohrišćanskih teorija o stvaranju sveta. Umesto da nastavi da razvija model objašnjenja u kojem se struktura sveta razume kao rezultat delovanja, odnosno harmonizovanja, nekoliko manje ili više suprotstavljenih principa, što je slučaj u Platonovom *Timaju*, u kojem autori kao što je Sara Brodi prepoznaju *trijadnu* koncepciju sveta, hrišćanska doktrina je izrazito naklonjena *dijadnom* modelu, u kojem jedan princip - omnipotentni bog, uveliko dominira unutarstetskim zbivanjima.

Iako su judeohrišćanski sveti spisi stariji od Platona te je stoga moguće da su izvršili izvestan uticaj na atinskog filozofa, u odeljku 2.2. smo pokušali da pokažemo da osnovna Platonova namera nije da pojmom demijurga i timajevskom kosmologijom grčku filozofiju približi monoteističkoj doktrini već pre da zamisao o postojanju jednog sjedinjujućeg principa na metaforički način utemelji u inherentnoj strukturi psihe, otvarajući tako put razvoju ljudske nauke i koncipiranju kosmološkog modela prikladnog strukturi ljudskog razuma. Taj Platonov pokušaj, očigledno, nije naišao na preveliko razumevanje, ali je izazvao viševekovno pa i višemilenijumsko interesovanje, ostavljajući snažan utisak i na Platonove savremenike i na mnoge druge antičke pisce. Izvesna „degradacija“ Platonovog kosmološkog modela počinje već sa Aristotelovom filozofijom, a nastavlja se razvojem stoičke škole i neoplatoničarskih metafizičkih sistema.

D. Runija (D. T. Runia) u članku „Plato's *Timaeus*, First Principle(s) and Creation in Philo and Early Christian Thought“ primećuje da se između Platona i hrišćanstva može prepoznati niz prelaznih formi kosmološkog objašnjenja u kojima je očigledan uticaj *Timaja*, te da one vode postepenoj apsorpciji Platonovog učenja u hrišćansko, uspostavljajući nadmoć i apsolutnu vladavinu boga nad svim ostalim aspektima kosmosa.<sup>223</sup> Tako se susrećemo sa tipovima objašnjenja koji pretpostavljaju delovanje tri principa: boga, modela i materije (Antioh, Etije), odnosno boga, zle duše i materije (Plutarh), četiri principa: supstrata, forme, pokretača i svrhe (Aristotel, Filon, Plutarh), te pet principa: materije, tvorca, modela, imanentne forme i svrhe (Seneka) ili čak šest principa: materije, tvorca, modela, imanentne forme, instrumenta i svrhe (Porfirije). Nasuprot tom „neredu“, kod Teofrasta, recimo, postoje samo dva činioca stvaranja sveta: bog i materija. Glavni problem za ranohrišćanske filozofe, veli Runija, jeste upravo ontološki status materije. Da li je ona preegzistentna, kao što se

223 Runia, D. T., „Plato's *Timaeus*, First Principle(s) and Creation in Philo and Early Christian Thought“, 135 i dalje.

tvrdi u Platonovom *Timaju*, ili bog stvara materiju *ex nihilo*? Kako prilagoditi Platonovo kosmološko stanovište hrišćanskoj doktrini, a pritom ne prihvatiti materiju kao poseban princip odvojen od inteligentnog tvorca, što je u očiglednom neskladu sa biblijskim učenjem?

Kod Filona (oko 20. godine p. n. e – 50 godine n. e.), uticajnog judeo-hrišćanskog mislioca koji je bio poznavalac grčke filozofije i svetih spisa, može se, prema mišljenju Runije, osim četvorostrukog, prepoznati i jednostavniji, dijadni model objašnjenja, u kojem su bog i materija označeni principima (*archai*), ali je samo bog ujedno i stvarni uzrok (*aition*). U spisu *De Opificio Mundi* Filon se ponajviše bavi problemom stvaranja, započevajući raspravu primedbom da se neki ljudi isuviše bave samim kosmosom, umesto njegovim tvorcem, misleći da kosmos oduvek postoji i da će postojati. No, prema Filonu, Mojsije poseduje viši nivo saznanja o stvaranju, zato što poznaje i filozofiju i božanske stvari. Mojsije je, veli Filon, prepoznao da istovremeno moraju postojati i aktivni uzrok i pasivni objekat, pri čemu je aktivni uzrok umne prirode, iznad sveg saznanja, pa čak i iznad dobra. Tako je pasivni objekat, sam po sebi bez duše i bez sposobnosti da se menja, postao uređen i oblikovan pomoću uma koji ga je preobrazio u kosmos (poredak). Iako se pasivnom objektu odriču bilo kakve stvaralačke sposobnosti, njegova uloga nije beznačajna – upravo je njegova pasivna priroda razlog na osnovu kojeg Filon ili drugi ranohrišćanski mislioci koji ga slede dolaze do zaključka da je telesni kosmos niže vrednosti i da ne zaslužuje divljenje poput boga-tvorca.

Ovde se svakako, prema mišljenju Runije, mogu prepoznati uticaji Timajeve, pa i u izvesnoj meri stoičke kosmologije.<sup>224</sup> Međutim, kod Filona nema reči o „delu nužnosti“ niti se bilo gde eksplicitno govori o preegzistenciji materije koju oblikuje umni tvorca ili demijurg. Filon u svojim delima naglašava da je bog jedini tvorca i da samo on poseduje sposobnost stvaranja, čime se sve više i više udaljava od Platonove „uravnotežene“ slike sveta, uspostavljajući potpunu dominaciju jednog umnog principa. Kako veli Runija, postoje i još „radikalnije“ interpretacije Filonove kosmologije<sup>225</sup>, koje zastupaju, na primer, Volfson (H. A. Wolfson) i Reale (G. Reale). Ti autori ističu da Filon uopšte nema u vidu dva odvojena principa već samo jedan – bog je ujedno i tvorca materije koju oblikuje, a tu je onda reč o stvaranju *ex nihilo* u punom smislu reči. Postoje i prelazna, dvosmislena interpretativna rešenja, kao u slučaju Vinstona (D. Winston), koji tvrdi da materija postoji oduvek, ali je indirektno stvara bog u vidu nusprodukta svog umnog promišljanja večitih formi. Runija se ne slaže sa takvim interpretativnim stanovištima, smatrajući ih isuviše monističkim, dok se on sam

224 *Ibid.*, 137.

225 *Ibid.*, 137–138.

zalaže za tzv. monarhički dualizam, koji, barem prema njegovom mišljenju, najbolje opisuje suštinu Filonove teološko-kosmološke misli.<sup>226</sup>

No, osim *De Opificio Mundi*, postoje i drugi Filonovi spisi koji bi mogli da bace novo svetlo na njegova kosmološka razmatranja. Nažalost, ti spisi nisu u celini sačuvani. Primera radi, u spisu *De Providentia* Filon se poziva na Platonovog *Timaja* tvrdeći da je kosmos stvoren, izražavajući tom prilikom dualistički stav da su i bog i materija prvi uzroci postanka kosmosa, što je zaista veoma blisko timajevskoj kosmologiji. Filon čak tvrdi da je Platonov materijalni princip u stvari direktno preuzet iz mojsijevske tradicije, gde se o stvaranju govori kao o procesu koji otpočeo iz vode, tame i praznine. To je svakako problematično, pa u krajnjoj liniji i pogrešno, budući da su na Platona najviše uticali presokratski filozofi i tradicionalna grčka mitologija, a ne teološka učenja ranijih bliskoistočnih kultura. Filon razmatra i količinu materije koja je potrebna za stvaranje. Prema *Timaju*, demijurg je upotrebio svu telesnu supstanciju, ne ostavljajući ništa izvan kosmosa. Filon čini korak dalje tvrdeći da bog zapravo procenjuje tačnu količinu materije potrebnu za stvaranje, što autore kao što je Reale iznova navodi na pomisao da je Filon već imao u vidu hrišćansku koncepciju stvaranja *ex nihilo*.

Runija sumnja u valjanost takvih interpretativnih zaključaka. Teško je, naročito ako uzmemo u obzir nepotpunost pismenih izvora i mnogobrojne probleme u njihovom prevođenju, doći do pouzdanih i sigurnih tvrdnji o tome da li je Filon zastupao monističko ili dualističko stanovište stvaranja sveta. Uostalom, ako je Filon autor čija se misao nalazi negde između filozofije i teologije, sasvim je očekivano da i on sam bude neodlučan u tom pitanju. Platonov monizam supstancijalno se razlikuje od onog kojeg zastupaju hrišćanski teolozi – taj monizam, psihološkog ili epistemološkog karaktera, upotpunjen je ne samo dualizmom već i pluralizmom saznanja o stvorenim, propadljivim stvarima, koje sve u sebi zadržavaju svojstva božanskog. Zato se, osim očiglednog uticaja koji je Platonov *Timaj* izvršio na ranohrišćanske i hrišćanske mislioce, u izvesnom smislu može govoriti i o dubinskom nerazumevanju osnovnih elemenata Platonove mitsko-kosmološke građevine (što započinje već od Aristotela).

Još jedan značajan hrišćanski pisac koji je posedovao i filozofsko obrazovanje jeste Sv. Justin (2. vek n. e.). Runija veli da egzegeza Justinovih spisa dovodi do problema sličnih onim s kojim smo se susreli baveći se Filonom.<sup>227</sup> S jedne strane, nailazimo na tvrdnje koje su u skladu s timajevskim opisom postanka sveta. Stvaranje materije nije upitno – ona je već

---

226 *Ibid.*, 139.

227 *Ibid.*, 139–140.

data u bezobličnom stanju, nestvorena, a bog je dovodi u racionalni poređak. S druge strane, Justin u svojim *Dijalogima s Trifonom* izlaže argument koji bi trebalo da nas ubedi da je samo bog nestvoren jer da nije tako, suočili bismo se s beskonačnim regresom. To nas očigledno upućuje na ideju o dominaciji jednog generativnog principa, što bi značilo da je i materiju u potpunosti stvorio bog, a to je u skladu s hrišćanskom doktrinom stvaranja *ex nihilo*. Ipak, Justin nigde eksplicitno ne pominje stvaranje *ex nihilo*. Zanimljiva su i promišljanja Klimenta Aleksandrijskog (2. i 3. vek n. e.). Kliment je smatrao da je drugi, materijalni princip o kojem govore filozofi irelevantan u pogledu stvaranja sveta i da se ne može ni nazvati principom. Ne bi li potkrepio tu tvrdnju, Kliment se poziva upravo na Platonovog *Timaja*, tvrdeći da Platon za materiju kaže da je „nebiće“. To je, najverovatnije, posledica pogrešnog izjednačavanja pojma primateljke (*hupodohe*) i praznog prostora (*chora*). On čak i upućuje na mesto na kojem Platon navodno govori o jednom i jedinstvenom principu (*arche*), očigledno ga izvodeći iz šireg konteksta u kojem je upotrebljen.

Međutim, ukoliko pažljivije pogledamo reči Platonovog *Timaja*, videćemo da one teku na sledeći način:

...ne bi sada trebalo da govorim o počelu (*arche*) svega ili o počelima (*archai*) ili o onome što se već pod tim nazivima podrazumeva, ako ni zbog čega drugog, ono zbog toga što je teško izložiti svoja uverenja uz pomoć dosadašnjeg načina izlaganja... Pa ću zato, držeći se onoga što je na početku rečeno o verovatnosti reči, pokušati da iznova govorim o onome što nije manje verovatno nego je, naprotiv, verovatnije od bilo čega drugog...<sup>228</sup>

Pre svega, jasno je da Platon ovde ne isključuje mogućnost postojanja više principa. Što je još važnije, čitava misao je izrečena u duhu njegovog određenja kosmologije kao „verovatne priče“ (*eikos muthos*), što ćemo detaljnije razmotriti u sledećem poglavlju, a što je u ranohrišćanskim interpretacijama *Timaja* u velikoj meri zanemareno. I Filon, i Justin, i Kliment govor o stvaranju sveta razumevaju kao doslovan, apsolutno istinit govor, dok Platon sopstvenu kosmološku teoriju smatra dobrim i pažljivo osmišljenim *modelom prirode*. Između Platona i ranohrišćana postoje, prema tome, velike i gotovo nepremostive razlike, koje nisu samo pojmovno-teorijske prirode već i metodološke. Interpretativni sporovi u vezi s time da li Platon u *Timaju* postulira jedan ili dva generativna principa, koji uveliko zaokupljaju pažnju ranohrišćanskih autora, predstavljaju, u stvari, samo jednu, i to manje značajnu dimenziju istraživanja Platonove kosmologije. Složenom sintezom mitskih, matematičkih i prirodnofilozofskih pojmova,

228 Platon, *Timaj*, 48c-d.

Platon nastoji da ispita uslove mogućnosti postanka psihe i njene pragmatične sposobnosti da o spoljašnjem, telesnom svetu stiče ispravna verovanja i saznanja. I sam Platon, služeći se donekle hermetičnim filozofskim izrazom, odgovoran je za raznovrsne interpretativne nesporazume koji se javljaju u pogledu dijaloga *Timaj*.

Stvaranje *ex nihilo* postaje dominantan motiv hrišćanskih mislilaca. Na primer, Tacijan (2. vek n. e.), inače Justinov učenik, veli da u procesu stvaranja sveta učestvuju bog, logos i materija. U početku, postojao je samo bog, ali je iz njega proistekao logos koji je oblikovao materiju. Odakle onda materija? Prema Tacijanovom shvatanju, materija predstavlja neku vrstu nusproizvoda božanskog stvaranja, pa je, dakle, i ona stvorena te stoga ne može biti poseban princip. To stanovište predstavlja značajno odstupanje od Timajeve pozicije. Međutim, Tacijan još uvek ne kaže sasvim eksplicitno da je bog tvorac materije. Valja pomenuti i Teofila Antiohijskog (takođe 2. vek n. e.). Teofil se suprotstavlja Platonovoj tezi da su i bog i materija nestvoreni principi, naročito zato što bi u tom slučaju veličina boga bila umanjena – on bi tad bio isto što i ljudski zanatlija koji svojim delovanjem oblikuje postojeću materiju. Pomenuto stanovište „monarhičkog dualizma“, koje Runija prepoznaje u Platonovom *Timaju*, postupno biva „razoreno“ i zamenjeno čistim hrišćanskim monoteizmom.<sup>229</sup> Tacijan oštro odbacuje Platonovu teoriju o preegzistenciji materije i otvoreno se protivi timajevskoj slici sveta. Taj autor smatra da bog ima moć da stvori nešto što nikada nije postajalo, onda kada to želi, na način na koji to želi. Jasno je da takve hrišćanske teorije o postanku sveta imaju sve manje i manje veze sa Platonovim *Timajem*, iako se ponekad na njega pozivaju. Umesto da, poput Platona, ljudskom biću dodele znatno odgovorniju i značajniju ulogu u unutarstvetskom poretku, hrišćanski mislioci se služe snagom filozofskog argumenta ne bi li utemeljili dominaciju jednog transcendentnog, sasvim metafizičkog principa. Spoznaja tog principa gotovo da je nedostižna čoveku, pa se tako efekti Platonovog napornog rada na tome da božansko i ljudsko približi, odnosno poveže u integralnu, neraskidivu celinu, postepeno gube.

Razume se, uticaj Platonove filozofije na hrišćansku teologiju proteže se od antike pa do današnjih dana. Jedna od značajnijih studija na temu odnosa platonizma i hrišćanstva jeste ona Vernera Bajervaltesa (Werner Beierwaltes) pod naslovom *Platonizam u hrišćanstvu*. Iako centralno pitanje te studije nije odnos hrišćanstva i Platonove kosmologije u *Timaju*, ona može poslužiti kao izvor opštih uvida o recepciji Platonove filozofije u delima hrišćanskih filozofa i teologa, pa se na taj način daleko produbljuje i proširuje tematika kojom smo se na veoma koncizan način bavili u ovom

---

229 Up. Runia, 142.

odeljku. Razmatrajući ranohrišćansku i hrišćansku recepciju temeljnih pojmova starogrčke filozofije, kao što su istina (*aletheia*), počelo (*arche*) i drugi, Bajervaltes nas sprovodi kroz istoriju platonizma u hrišćanstvu, od Sv. Avgustina, preko Dionisija Areopagite, pa do Majstora Ekhearta i Kuzanskog. Slično nama, Bajervaltes smatra da je odnos platonizma i hrišćanstva krajnje ambivalentan, da u njemu ima i privlačenja i odbijanja.<sup>230</sup> S druge strane, pokazuje se da je autorov polazni stav da se grčko mišljenje, čiji je glavni predstavnik Platon, može označiti kao „kosmocentrično“, a hrišćansko kao „antropocentrično“<sup>231</sup> sasvim suprotan od onog koji mi zastupamo u ovoj raspravi. Pojmovna, to jest tekstualna analiza dijaloga *Timaj* koju smo preduzeli u prethodnim odeljcima i sa kojom ćemo nastaviti nakon ovog kraćeg „ekskursa“, ima cilj upravo da ukaže na psihološke, odnosno antropološke temelje Platonove kosmologije. Iz mitskih elemenata *Timaja*, putem kojih nas Platon upućuje na izvesne urođene teorijsko-saznajne sposobnosti naše psihe, direktno proističu i naučni elementi tog uticajnog kosmološkog spisa.

---

230 Bajervaltes, V., *Platonizam u hrišćanstvu*, 65.

231 *Ibid.*, 17.



### 3. Da li su *Muthos*, *Logos* i *Episteme* kompatibilni?

U slučaju Platonovog *Timaja*, odgovor na pitanje postavljeno u naslovu ovog poglavlja svakako je potvrđan, međutim, neophodno je da dodatno raspravimo na koji način se, za Platona, ta „kompatibilnost“ ostvaruje, čime se i težište naših razmatranja postupno pomera ka naučnim aspektima Platonovog kosmološkog spisa. Već na samom početku *Timaja* postaje jasno da bavljenje kosmološkom problematikom podrazumeva svojevrsnu sintezu mitskog i racionalnog, odnosno naučnog diskursa. Ukoliko je priča o postanku sveta samo „verovatna“ (*eikos muthos*)<sup>232</sup>, kako je onda moguće da uključuje ideje i matematičke principe koji su, smatra Platon, nepromenljivog karaktera i sačinjavaju predmet pravog znanja? Govor o postajanju (*muthos*) i govor o biću, koji konstituiše pravo znanje (*episteme*), čitaocima *Timaja* može navesti na pomisao o „dva odvojena sveta“ (eng. *two worlds theory*), no čini se da su, prema Platonovom shvatanju, ta dva aspekta stvarnosti usko povezana, isprepletana i potpuno kompatibilna. Ideje i matematički entiteti u *Timaju* označeni su kao uzori na osnovu kojih demijurg (odnosno čist razum) strukturise, to jest poima fizički svet.

Obimni deo teksta, nazvan „Delo uma“, tiče se ne samo opisa dela mitskog demijurga već i matematičkog modela objašnjenja prirodnih pojava, a započinje konciznim, čini se, metodološki koncipiranim *Proemium*-om.<sup>233</sup> Ono što nam Timaj saopštava u *Proemium*-u trebalo bi da dâ ton i smisao celokupnom njegovom izlaganju o prirodi kosmosa, čoveka i boga i njihovom međusobnom odnosu, slično kao i uvodni mit o Atlantidi

232 Platon, *Timaj*, 29d.

233 *Ibid.*, 27c-29d.

(u kojem se takođe izjednačavaju *muthos* i *logos*). Na prvi pogled, Platonova karakterizacija kosmologije i kosmološkog saznanja u izvesnom smislu je negativna, to jest pesimistična: upotrebljavajući sintagmu *eikos muthos*, koja se, kao što smo istakli, uobičajeno prevodi kao „verovatna priča“ (ili, na engleskom jeziku, *likely story*), Platonov Timaj nam, čini se, sugerise da je svako objašnjenje prirode i fizičkog sveta u najboljem slučaju samo *verovatno* – ono je rezultat naših raznovrsnih promišljanja, spekulacija, nagađanja, te ne može savršeno i potpuno opisati realno stanje stvari:

Dakle, Sokrate, ako u mnogim tačkama mnogih pitanja koja se tiču bogova i postanka svemira ne budemo u stanju da upotrebimo izraze koji su u svakom pogledu potpuno odgovarajući i precizni, ti se nemoj čuditi. Jer ako ti pružimo makar i ono što ni od čega nije manje verovatno, treba da budemo zadovoljni imajući na umu da i ja koji vam ovo govorim i vi koji o svemu ovome sudite, imamo tek ljudsku prirodu, tako da nam je dopušteno da, doznajući o tome tek verovatnu priču (*eikos muthos*), dalje više ništa ne istražujemo.<sup>234</sup>

Za razliku od dijaloga *Protagora*, u kojem se *muthos* i *logos* posmatraju kao suprotstavljeni<sup>235</sup>, u vidu sukoba racionalnog i iracionalnog, u *Timaju* Platon ta dva termina upotrebljava gotovo naizmenično, kao da poseduju isto ili barem veoma slično značenje. Prema tome, rasprava o strukturi kosmosa započinje Timajevom tvrdnjom da se i bogovi i boginje tim povodom moraju prizvati<sup>236</sup>, a zatim će biti uspostavljena distinkcija između modela – uzora, odnosno nepromenljive, idealne paradigme na osnovu koje tvorac stvara svet i njegove tvorevine kao nečeg što samo nalikuje nepromenljivoj paradigmi, nalazeći se uvek u toku i promeni.<sup>237</sup> U skladu sa epistemičkim stavom koji je zauzeo u *Državi*, Platon očigledno smatra da se o telesnom, promenljivom svetu mogu imati samo verovanja, a ne pouzdana, čvrsta saznanja, da je božanski svet teško dokučiv i da se o božanskim stvarima ne može izreći ništa više negoli „verovatna priča“: „Težak je, dakle, poduhvat otkriti oca i tvoritelja ovog svemira, pa ako se i otkrije, nemoguće ga je svima objaviti.“<sup>238</sup> Kako je moguće da Platonov Timaj s tolikim oprezom pristupa izlaganju kosmologije koja bi trebalo da sačinjava jezgro, to jest kamen temeljac celokupne Platonove teorije države? Da li je u pitanju nesigurnost u zaključke i uvide koji će biti izneseni ili naprosto pokušaj da se preciznije odredi njihov epistemički status?

234 *Ibid.*, 29c-d.

235 Platon, *Protagora*, 324d.

236 Platon, *Timaj*, 27c.

237 *Ibid.*, 29b-d.

238 *Ibid.*, 28c.

Jasno je da svako ljudsko promišljanje prirode mora biti subjektivno, ograničeno perspektivom posmatranja, pa stoga i ljudski jezik pati od mnogobrojnih nedostataka. Baš zato Platon insistira na upotrebi matematike i matematičkih termina, a naročito geometrijskih termina, smatrajući jezik matematike znatno adekvatnijim od ljudskog. Ali čak i da se složimo s tim Platonovim stavom, i dalje su ljudi ti koji se manje ili više vešto služe jezikom matematike i on je, u našim rukama, opet jedan *eikos logos* (setimo se značajnog mesta iz *Države* gde Platon zapaža da matematičari govore o geometrijskim oblicima kao idealnim, odnosno zamišljaju ih kao idealne, premda njihovi crteži uopšte nisu i ni u kom slučaju ne mogu biti idealni<sup>239</sup>). Postoji, svakako, konzistentnost u Platonovoj misli, čiji se razvoj može pratiti u *Državi* i *Timaju*, pa i drugim dijalozima. Kosmologija je u *Timaju* označena kao *pistis*<sup>240</sup>, to jest kao „uverenje“, pa je, dakle, interesantno pitanje na koji način, za Platona, *muthos*, *logos* i *episteme* u sadejstvu rezultiraju izvesnom „verom“ u postojanje prirodnog, unutarstevskog poretka. Ovde valja imati u vidu i četvorodelnu, hijerarhijski koncipiranu podelu znanja predstavljenu analogijom sa podeljenom linijom, što smo ukratko pomenuli u odeljku 1.3, a prema kojoj *pistis* zauzima tek pretposlednje mesto, odmah iznad onog najnižeg.<sup>241</sup>

Morganova (K. A. Morgan) u studiji o pod naslovom *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato* zauzima pretežno „pesimistično“ interpretativno stanovište, prema kojem termin *eikos* u dijalogu *Timaj* označava pre svega nestabilan ili nepouzdan karakter kosmološkog saznanja.<sup>242</sup> Već u mitu o Atlantidi Platon nas suočava sa zamenljivošću termina *muthos* i *logos*, ali taj mit još uvek nema direktne posledice po epistemički status kosmologije u *Timaju* nego, kao što smo videli u odeljku 2.1, pre svega ima cilj da uspostavi „atmosfera“ u kojoj će biti izloženi Platonovi najdublji prirodnofilozofski uvidi, postižući to ukazivanjem na daleku istoriju atinske države. U daljem tekstu *Timaja*, pak, nailazimo na jasnije formulisane tvrdnje o statusu kosmologije i prirodi ljudskog jezika kojim smo kao kosmolozi prinuđeni da se služimo, njime saopštavajući neka od svojih kosmoloških saznanja. U širem smislu, svi filozofski stavovi za Platonovog *Timaja* postaju *mythoi*, budući da njihov smisao i sadržaj uveliko prevazilaze ograničenja ljudskog jezika.<sup>243</sup> Bavljenje kosmologijom u

239 Platon, *Država*, 510d-e.

240 Platon, *Timaj*, 29d.

241 Platon, *Država*, 510a.

242 Morgan, K. A., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, 271–281.

243 Ovde se možemo podsetiti čuvenog Vitgenštajnovog stava da „treba ćutati o onome o čemu se ne može govoriti“. Ali, možda to važi samo za ljudski jezik. Platonova osnovna preporuka jeste upravo da se kosmologija formuliše matematičkim jezikom, a ne ljudskim govornim jezikom.

izvesnom smislu predstavlja prevazilaženje ljudskog stanja i približavanje božanskom, ali da bi se taj uzvišeni cilj postigao, neophodno je prvo oslabiti uslove naučnog, kosmološkog saznanja tako da ono postane dostupno i ljudskim bićima.

Jedan od načina da se to postigne jeste upravo izjednačavanje mita i filozofije te označavanje kosmologije kao *eikos muthos*-a, ili verovatne priče, što Platon i preduzima u *Timaju*. Mi ne možemo imati neposredan uvid u načela i zakone prirode, ali ih možemo izraziti posrednim, indirektnim putem, što se, između ostalog, postiže upotrebom mitskog izraza ili analogije. Platon nas, između ostalog, time upozorava na neopreznost kojom često pristupamo proučavanju prirode. Naš govor o raznovrsnim principima i entitetima pomoću kojih objašnjavamo strukturu telesnog sveta uzima se ponekad nekritički, kao da referira na realno, to jest fizički postojeće entitete, dok on zapravo referira na naše sopstvene psihičke konstrukte koji nam se pokazuju pragmatičnim i delotvornim u svrsi objašnjenja osmotrenih procesa. U *Proemium*-u je uspostavljena oštra distinkcija između nepromenljivog bića i onoga što je uvek u postajanju – prvo je predmet razuma, a drugo predmet čulnosti. Značenja reči ili simbola koji upućuju na ono što je nepromenljivo i stabilno biće i sama stabilna, dok značenja termina koji upućuju na fizičke, promenljive objekte jesu nestabilna. Time se nagoveštava uloga matematike u Platonovoj kosmologiji. Platonovo kontrastiranje nepromenljivog i promenljivog, kao i termina koji se na njih odnose, ne bi trebalo da nas navede na pomisao o nedostiznosti kosmološkog saznanja već pre na pragmatičnu mogućnost njegovog utemeljenja u nepromenljivim pojmovima, kakvi su upravo pojmovi matematike.

Iako Morganova u pomenutoj studiji ispravno govori o Timajevoj kosmologiji kao nesigurnoj, mitskoj građevini, ona gotovo potpuno ispušta iz vida njene matematičke aspekte. Činjenica da mi, kao ljudska bića, čitamo i interpretiramo ne samo Platonovog *Timaja* već i spise kao što su Euklidovi *Elementi* ukazuje nam na to da su izrazi „nepromenljivog“ matematičkog jezika, čija se značenja, za razliku od reči govornog jezika, ne menjaju od kulture do kulture, od doba do doba, veoma bliski i nama. Matematički simboli, pritom, nisu isto što i nepromenljivi matematički entiteti već na njih samo upućuju. Bez obzira na očigledne manjkavosti ljudskog govornog jezika i ograničene mogućnosti ljudskog saznanja, postoje, dakle, načini da se, barem putem mita, matematike i analoškog predstavljanja, ti nedostaci u izvesnoj meri prevaziđu. Upotrebom termina *eikos* Platon nas, faktički, lišava „obaveze“, to jest nemogućeg, neostvarljivog cilja da naše prirodnonaučno saznanje poseduje nepromenljivi karakter navodnog božanskog znanja, pa tako i pojmovi

demijurga i duše sveta i matematički pojmovi u Platonovoj kosmologiji igraju ulogu ideala kojem težimo i kojim se rukovodimo, ali uopšte ne moramo da ga dostignemo. U takvoj slici sveta, nema razloga za bilo kakav pesimizam u pogledu saznanja.

Valja se osvrnuti na još nekoliko detalja u vezi s terminom *eikos*. Morganova, između ostalog, primećuje da Platon taj termin upotrebljava ukupno dvadeset devet puta, u različitim pridevskim i priloškim oblicima, od čega se samo tri odnose na *muthos*, a trinaest na *logos*.<sup>244</sup> Morganova čak navodi, u fusnoti, popis svih mesta u dijalogu *Timaj* na kojima se pojavljuje termin *eikos*. Taj zanimljiv statistički podatak, ipak, ne govori nam mnogo o tome na koji način bi trebalo da razumemo termin *eikos* u kontekstu timajevske kosmologije. Ukoliko se strogo držimo navedenih podataka, to bi nas moglo navesti na pogrešan zaključak da sintagma *eikos muthos* igra zanemarljivu ulogu u tekstu *Timaja*, budući da se javlja svega tri puta, pa čak i da je pojam *muthos*-a sekundaran i nebitan za razumevanje Platonove kosmologije. Dovoljno je, međutim, zapaziti da se i *eikos muthos* i *eikos logos* pojavljuju već u *Proemium*-u, kao uvodnom delu kosmološkog izlaganja<sup>245</sup>, čime je naglašen njihov *izuzetan* značaj za razumevanje celokupne timajevske kosmologije. Sličnu situaciju možemo zapaziti i u pogledu termina *demiourgos*, koji u tekstu nije toliko često kao termin *theos*, ali se pojavljuje upravo na početku Timajevog izlaganja.<sup>246</sup>

Može se, naravno, uzeti u obzir i činjenica da se sintagma *eikos muthos* u tekstu prvi put javlja tek nakon govora o demijurgu, nepromenljivom modelu ili pak postanku sveta u vremenu, pa na osnovu toga tvrditi da bi te Platonove koncepte trebalo da razumemo doslovno, a sve ostalo što je u *Timaju* izrečeno isključivo metaforički. Uvodni deo Platonove kosmologije isuviše je kratkog obima, isuviše koncizno napisan, da bi takvi pravci tumačenja bili relevantni, premda se mogu uzeti u razmatranje pod uslovom da nam ne odvuču pažnju od istraživanja osnovnog smisla Platonovog dela. Uostalom – videli smo da je *izjednačenje* *muthos*-a i *logos*-a jasno nagovešteno već u mitu o Atlantidi, koji prethodi *Proemium*-u. Imajući u vidu još neke Platonove dijaloge, Morganova nam skreće pažnju na to da *Timaj* nije jedini spis u kojem se termin *eikos* upotrebljava da označi probabilistički karakter natčulnog ili prirodnofilozofskog saznanja. Primera radi, u *Fedru* Platonov Sokrat primećuje da je potreban dug i „božanski“ diskurs ne bi li se objasnilo šta duša zaista jeste, ali kratak, ljudski, da se kaže čemu duša *nalikuje*.<sup>247</sup> Takođe, u *Fedonu* Sokrat kaže da

244 *Ibid.*, 272.

245 Platon, *Timaj*, 29d i 29c.

246 *Ibid.*, 29a.

247 Platon, *Fedar*, 246a.

nije prikladno da razuman čovek veruje da je život posle smrti baš takav kakvim ga on opisuje, ali da je prikladno da veruje da taj život *nalikuje* datom opisu.<sup>248</sup>

Svega nekoliko godina nakon studije koju je objavila Morganova, pojavljuje se uticajan i donekle kontroverzan članak Majlsa Bernijejta (M. F. Burnyeat) koji se bavi upravo sintagmom *eikos muthos* i njenom upotrebom u dijalogu *Timaj*. U tom tekstu, koji je nastao na talasu najnovijih interpretativnih tendencija da se pokaže da su mitski aspekti *Timaja* nezostavni za konstituisanje Timajeve kosmologije, predlaže se temeljno revidiranje uobičajenog tumačenja Platonovih izraza *eikos muthos*, odnosno *eikos logos*.<sup>249</sup> Termin *eikos*, s kojim se susrećemo u uvodnom delu *Timaja*, tzv. *Proemium*-u<sup>250</sup>, u svom osnovnom značenju „verovatan“ (eng. *likely*, *probable*), neretko je istraživače upućivao na to da Timajev i, konsekventno, svaki ljudski opis uzroka postojanja telesnog sveta u najboljem slučaju može biti samo približan, aproksimativan („verovatna priča“), usled čega mu je pripisivan jedan prevashodno pesimističan smisao. Bernijejt, međutim, tvrdi da se takva tumačenja udaljavaju od izvorne Platonove namere i da je adekvatan prevod termina *eikos*, barem u datom kontekstu, neuporedivo bliži našim terminima „odgovarajući“ (eng. *fitting*), „prikladan“ (*appropriate*) ili „racionalan“ (*reasonable*), čime je istaknut pozitivan smisao uvodne karakterizacije kosmološkog mita u *Timaju*. Bernijejt, zapravo, smatra da iako nas termin *eikos* u prvi mah ispravno navodi na poređenja sa metodološkim pretpostavkama moderne nauke i filozofije prirode, gde se naučne hipoteze uvek smatraju verovatnim, opovrgljivim i zamenljivim, to nije i *jedini* smisao koji Platon ima u vidu. Jasno je da se o telesnom svetu ništa ne može tvrditi sa apsolutnom izvesnošću, ali, da je to osnovna poruka koju Platon želi da nam saopšti, on tad ne bi ni morao da napiše ostatak dijaloga *Timaj* već bi ga pre okončao aporetično, kao dijaloge ranog perioda (nekom vrstom skeptičkog zaključka). Pokušaćemo da iz veoma obimne Bernijejtove argumentacije izdvojimo detalje koji su relevantni za naše istraživanje. Baveći se istorijom razumevanja i tumačenja termina *eikos*, Bernijejt pre svega dolazi do uvida da u kontekstu Platonovog *Timaja* starogrčku reč *eikos* ne bi trebalo razumevati samo kao „istinolikost“ (lat. *verisimile*, što je ujedno i termin kojim se rado služi Karl Poper) već i kao *normativnost* istine, dakle, slobodu i mogućnost da se u onim stvarima u kojim ne možemo dopreti do pouzdanih saznanja i kriterijuma, ti kriterijumi propišu na takav način da budu od sveopšte koristi. Autor piše: „Nešto je *eikos* ne samo onda kada je nalik istini već i kad je nalik onome što

248 Platon, *Fedon*, 114d.

249 Burnyeat, M. F., „Eikos muthos“, 143–165.

250 Platon, *Timaj*, 27c–29d.

bi *trebalo da bude* ili kad je nalik onome što je nama ili nekoj situaciji, potrebno.<sup>251</sup> I dalje, pri kraju teksta: „Želeo bih da naglasim da je takav način rezonovanja, poput rezonovanja svakog zanatlije (*demiourgos*), pre svega *praktične prirode* a ne teorijske. Božanski demijurg ne želi toliko da otkrije istinu koliko da *učini* istinitim onaj poredak koji mu se čini najboljim.“<sup>252</sup> To promišljanje zaista ima nekih dodirnih tačaka sa našim interpretativnim stanovištem. Međutim, niti je dopustivo da termin *eikos* tumačimo na pomenuti način u svakom njegovom pojavljivanju u tekstu, čega je i sam Bernijejt potpuno svestan niti je dovoljno da se zadržimo samo na mitskim pojmovima *Timaja* kako bismo razumeli smisao Platonove kosmologije. Ukoliko bismo bez preispitivanja prihvatili Bernijejtov „kontroverzan“ zaključak, proisteklo bi da demijurg samovoljno propisuje pravilo prirodi, što Platon nikako ne tvrdi. I u slučaju Brisona, u raspravi u odeljku 1.2, zapazili smo tendencije ka „tvrdoj“ subjektivizaciji modela kosmosa koji primenjuje demijurg. Iako se može tvrditi da model koji nam Platon opisuje ima psihičko poreklo, to jest da predstavlja izvesnu analogiju inherentne strukture naše psihe, neophodno je uvideti da, prema Platonovom shvatanju, ni demijurg ni ljudska bića niti božanstva ne mogu biti kreatori navodnog idealnog poretka već ga jedino mogu primenjivati kao takvog. Stoga je idealni poredak i predstavljen u vidu nepromenljive, „transcendentne“ paradigme – barem u uslovnom smislu. I pored toga, doprinos Bernijejtovog istraživanja veoma je značajan, budući da skreće pažnju na aspekte Platonove kosmologije koji, u izvesnom smislu, prevazilaze metodološke pretpostavke moderne nauke. Bez obzira na to da li *eikos* razumemo samo kao verovatnoću ili i kao razumnost, prikladnost, jasno je da, za Platona, kosmološko saznanje nije apsolutno i nepobitno, premda se ipak može utemeljiti putem matematičkih pojmova i zakonitosti.

Sara Brodi, u studiji kojom smo se bavili u drugom poglavlju, takođe smatra da Platonovo određenje kosmologije kao *eikos muthos*-a ne predstavlja za razlog za pesimizam. Štaviše, ona smatra da uvodni deo *Timajevog* izlaganja odiše „tonom samopouzdanja“<sup>253</sup>, naročito ukoliko imamo u vidu doba u kojem Platon piše i tadašnji stepen razvoja prirodnih nauka. Pre toga, Brodijeva ispituje značajnu Platonovu distinkciju između stvorenog i nepromenljivog modela, odnosno paradigme koja se, zajedno sintagmom *eikos muthos*, pojavljuje u uvodnom odeljku *Timaja*. Platon je definiše na sledeći način:

Kad god, dakle, tvorac izrađuje oblik i svojstva ma čega, posmatrajući ono što se uvek istim održava i služeći se njim kao uzorom,

---

251 Burnyeat, 146 (kurziv A. K.).

252 *Ibid.*, 157 (kurziv M. B.).

253 Broadie, 45.



tako dovršena celina nužno mora biti lepa; nije, naprotiv, lepa ako tvorac gleda u nešto postalo, služeći se nečim stvorenim kao uzorom. ... A kad je o svemiru reč, iznova treba ispitati prema kojem ga je od dva uzora (*paradeigma*) njegov graditelj izrađivao: da li prema onome što se uvek i na isti i jednak način održava, ili prema onome što je postalo. Ako je ovaj kosmos lep, a njegov tvorac dobar, jasno je da je njegov tvorac posmatrao ono što je postalo. Svakome je jasno da je posmatrao ono večito: jer kosmos je najlepší od svega što je postalo, a njegov tvorac najbolji od svih uzroka.<sup>254</sup>

Interpretacija Brodijeve kreće se, barem u prvi mah, u smeru tzv. „dramskog efekta“: „Platon, čini mi se, pominje alternative (stvorene paradigme, prim. A. K.) upravo da bi naglasio specifičnost i jedinstvenost situacije u kojoj se mi kao ljudska bića nalazimo: živimo u svetu u kojem se nadamo da možemo postići neki nivo naučnog saznanja.“<sup>255</sup> Dakle, mogućnost spoznaje najdubljih, nepromenljivih prirodnofilozofskih načela istaknuta je njihovim kontrastiranjem sa stvorenim, promenljivim paradigrama koje, prema Platonovom shvatanju, proizvode loša i ružna dela ili barem manje dobra i manje lepa od onih koje proizvodi nepromenljiva paradigma. Da je Platon pisac i da pribegava raznovrsnim literarnim i dramskim sredstvima ne bi li u što većoj meri angažovao svoje čitaoce nije sporno, ali se stiče utisak da u ovom slučaju Brodijeva, iako sugeriše pravi smer u kojem se kreće Platonova kosmologija – a to je da postane nauka za ljude i o ljudima – ipak propušta da zapazi jedan drugi bitan momenat. Videli smo, baveći se mitom o Eru, koliko je Platonu značajno da osigura postojanje slobode u svom univerzumu i time otvori pitanje moralne odgovornosti. Baš kao što smo mi, kao smrtna ljudska bića, odgovorni za sopstvene živote i sudbine, tako je i demijurg, kao čisti ideal ljudskog razuma, odgovoran za konstituisanje poretka telesnog sveta i njegovo održanje. Demijurg, prema tome, uopšte *ne mora* da stvori lep, dobar i stabilno uređen kosmos.<sup>256</sup> On ima na raspolaganju barem jednu, a možda i nebrojeno mnogo alternativa i slobodan da je umesto nepromenljive, večite paradigme odabere neku drugu. Motiv slobode izbora prisutan je na uvodnim stranicama *Timaja*, nadovezujući se tako na kratak kosmološko-etički mit o Eru.

Razume se, Brodijeva dobro primećuje da nam Platonova tvrdnja da je svet ne samo stvoren već i da je uređen na osnovu izvesne nepromenljive paradigme, daje nadu da možemo dospeti do barem nekog nivoa

254 Platon, *Timaj*, 28a-29a.

255 Broadie, 29.

256 Platon jasno kaže da se tvorac odlučio na stvaranje sveta *želeći* da sve bude dobro te *razmislivši* o tome da li je bolji umni ili neumni poredak. Vid. *Timaj*, 30a-b.

kosmološkog saznanja (što je, prema Platonu, vera ili *pistis*). Samo pod uslovom da je telesni svet *eikon*, to jest približna slika svog nepromenljivog uzora, smisleno je da se upustimo u kosmološka, odnosno prirodno-filozofska istraživanja jer da to nije slučaj, najviše saznanje koje bismo mogli da postignemo bilo bi ono čulno, sasvim efemernog karaktera. Iako je kosmologija *eikos muthos*, iako je kosmološko saznanje podložno reviziji i nikada ne može na neposredan način da izrazi navodna nepromenljiva načela strukturiranja kosmosa, ono ipak potiče od jednog dubokog uverenja da se iza mnoštva nestabilnih fizičkih pojava nalazi nešto stabilno, možda čak i nepromenljivo. Bez te regulativne ideje ne bi ni bilo kosmologije. Za Platona, kao i druge starogrčke filozofe, to znači da ne bi bilo ni nauke jer, prema njihovom shvatanju, nauka se, kao pravo znanje, odnosi na *poredak stvari* (*kosmos*), bez obzira na to da li je reč o poretku nebeskih tela, delova ljudskog organizma ili pak sastavnih delova materije. Ontološka inferiornost telesnog kosmosa u odnosu prema nepromenljivom modelu, veli Brodijeva, donosi i negativne i pozitivne posledice po naše kosmološke uvide<sup>257</sup>: s jedne strane, oni su u najboljem slučaju „verovlatni“, budući da je njihov predmet promenljiv, fizički svet, iz čega sledi da je kosmologija, za razliku od, na primer, čiste geometrije, neprecizna nauka i da je naše kosmološko saznanje inferiorno u odnosu na neposredno saznanje kakvo poseduje demijurg, dok nam, s druge strane, upravo to što je nepromenljiva paradigma nešto različito od stvorenog sveta i nalazi se izvan njega omogućuje da spekuliramo o uzrocima postanka sveta.

U duhu utemeljenja jedne ljudske kosmologije, Platonovo poređenje tvorca kosmosa sa demijurgom, odnosno zanatlijom, i karakterizacija kosmoloških uvida kao *eikos logos*-a ili *eikos muthos*-a, očigledno imaju cilj da kosmološku problematiku oslobode stega apsolutne izvesnosti i božanskih prerogativa. Da bi taj ambiciozni Platonov projekat uspeo, neophodno je da bude uspostavljena izvesna veza, ili analogija, između ljudskog i božanskog, to jest nepromenljivog. Brodijeva piše:

Kao odbrana moguće ljudske racionalne kosmologije, ovaj pristup podrazumeva da je kosmička paradigma donekle pristupačna ljudima; drugim rečima, da tvorca sveta (kome je, razume se, paradigma svakako dostupna) poseduje intelekt sličan našem.<sup>258</sup>

Međutim, ta veza nije uspostavljena samo metaforičnom upotrebom mitskih pojmova, kako smo nastojali da pokažemo u drugom poglavlju naše rasprave, već i matematičkim opisom strukture sveta. Naime, prema Platonovom shvatanju, struktura ljudske psihe srodna je strukturi duše

257 Broadie, 35–37.

258 *Ibid.*, 37.

sveta, kao univerzalnog biološkog arhetipa, i može se opisati pomoću pojmova matematike. Brodijeva, baš kao ni Morganova, ne raspravlja o matematičkim aspektima Platonove kosmologije, osim možda u najopštijim crtama. Da bismo detaljnije ispitali smisao i funkciju matematičkih entiteta u kontekstu Platonove kosmologije, kao predmeta pravog naučnog znanja (*episteme*), moraćemo da se okrenemo interpretacijama autora kao što su Johansen, Vlastos, Brison, Kornford i drugi.

Prema tome, složeni odnos *muthos*, *logos* i *episteme* postepeno se „raspliće“ na stranicama *Timaja*, upućujući nas, na tragu Platonove monističke slike sveta, na jedan jedinstveni princip strukturiranja kosmosa koji je matematičke prirode. Uočivši nedostatke ljudskog govornog jezika, Platon se okreće matematici, i to ne toliko iz razloga metafizičke ili ontološke, koliko *pragmatičke* prirode. Pojmovi matematike nam se pokazuju kao jedini pojmovi čije je značenje nezavisno od jezičkih i drugih razlika između zajednica u kojima se upotrebljavaju, pa tako u Platonovoj kosmologiji zadobijaju status „elemenata“ (*stoicheia*) univerzalnog jezika kojim se načela prirode mogu najadekvatnije opisati. No, kako je Bernijejt zapazio baveći se značenjem termina *eikos*, moglo bi se reći da i Platonova upotreba matematičkih pojmova poseduje dublje, kompleksnije dimenzije od onih s kakvim se susrećemo u modernim prirodnim naukama. Razvijajući interpretacije uticajnih istraživača antičke filozofije, videćemo da je kamen-temeljac Platonove kosmologije, u stvari, ispitivanje inherentne strukture psihe, na kojoj se temelji svako racionalno prirodnofilozofsko objašnjenje. Naš pogled na svet u velikoj meri je uslovljen strukturom naše psihe. Takođe, zanimljivo je i značajno na kraju ovog poglavlja primetiti da Platon u dijalogu *Fileb*, koji je, kao i *Timaj*, pozni, pitagorejski dijalog, ipak dopušta da se *episteme*, kao pravo znanje, odnosi i na promenljive stvari.<sup>259</sup>

---

259 Platon, *Fileb*, 61d-e.

## 4. Nauka u dijalogu *Timaj*

### 4.1. Matematičko objašnjenje strukture sveta

Bez sumnje, izuzetno značajan, a možda i najznačajniji deo Platonovog spisa, predstavljaju matematički, odnosno geometrijski pojmovi i odredbe kojima se nastoji utemeljiti struktura fizičkog sveta. Na taj način saznajemo šta su, za Platona, matematički aspekti nepromenljivog modela koji je označen uzorom, paradigmom stvaranja (*paradeigma*), a ujedno i predmetom pravog saznanja, to jest Platonove nauke (*episteme*). Govoreći o delu demijurga (*demiourgos*), odnosno kosmičkih bogova, Platon spominje ne samo ideje već i savršene geometrijske entitete kao što su sfera, odnosno kružnica, određene proporcije, pravilna tela (tetraedar, ikosaedar, oktaedar, kocku i dodekaedar), tzv. elementarne trouglove, te intervale pitagorejske muzičke lestvice koji konstituišu dušu sveta (*psyche tou kosmou*) itd. Takav model objašnjenja strukture sveta uticao je, u izvesnoj meri, i na neke od osnovnih metodoloških pretpostavki moderne i savremene nauke.

Tri temeljna pojma iz kojih Platon izvodi čitavu svoju kosmologiju jesu, kako smo videli u drugom odeljku drugog poglavlja ove rasprave, biće (*to einai*), isto (*tauton*) i različito (*heterotes*). Sva tri poseduju i deljivi i nedeljivi aspekt, koji, opet, postoje i zasebno i u vidu mešavine.<sup>260</sup> Biće, isto i različito, putem kojih konstituišemo telesni, čulno opažljivi svet, predstavljeni su u vidu savršenih, kružnih oblika. To je nedvosmisleno izrečeno više puta.<sup>261</sup> Štaviše, u uvodnim rečima Timajevog izlaganja, tvrdi se da je celokupan univerzum (*kosmos*) sferičnog oblika jer „sfera pred-

<sup>260</sup> Platon, *Timaj*, 35a-b.

<sup>261</sup> *Ibid.*, 35a i dalje.

stavlja najsavršeniji od svih oblika i sadrži sve druge oblike u sebi“.<sup>262</sup> Ta teorija neodoljivo podseća na pitagorejski koncept „muzike sfera“. Jedan od najpoznatijih odeljaka *Timaja* jeste onaj u kojem Platon razjašnjava strukturu tzv. duše sveta (nevidljive, besmrtne suštine stvorenog univerzuma) pomoću geometrije intervala pitagorejske muzičke lestvice:

Pomešavši ih, dakle, s bićem (isto i različito, prim. A. K.), i načinišvi od ta tri jedno, opet je to celo podelio na odgovarajući broj delova tako da svaki od njih bude izmešan od Istog, Različitog i bića. Tu je pak podelu započeo na ovaj način; najpre je od celog oduzeo jedan deo (1), a zatim deo dvostruk od ovoga (2), i opet deo koji je tri polovine od drugog a jednak prvom utrostručenom (3), pa četvrti deo jednak drugom udvostručenom (4), peti jednak utrostručenom trećem (9), šesti jednak osam puta prvom (8), i sedmi jednak dvadeset i sedam puta prvom (27). Zatim je ispunjavao dvostruke i trostruke intervale isecajući delove od prvobitne mešavine i stavljajući ih između njih, tako da u svakom intervalu budu dva posredna člana, pri čemu prvi prevazilaze granične brojeve odnosno bivaju od njih prevaziđeni jednakim delom tih brojeva, a drugi ih prevazilaze onim istim brojem kojim su i sami prevaziđeni. Pošto su tako, pomoću tih veza, unutar ranijih intervala nastali intervali od tri polovine (3:2), četiri trećine (4:3) i devet osmina (9:8), ispunio je intervalom od devet osmina sve one od četiri trećine, ostavivši u svakom od njih deo, tako da taj preostali interval ima granične brojeve koji se međusobno odnose kao što se broj 256 odnosi prema broju 243 (256:243). Tako je potrošio već svu mešavinu iz koje je isecao ove delove.<sup>263</sup>

Nešto ranije, susrećemo se i sa detaljnim opisom jednog specifičnog tipa matematičke proporcije (srazmere), koja će se kasnije u literaturi najčešće nazivati „zlatnim presekom“. Stari Grci su zlatni presek razumevali kao slučaj neprekidne srazmere, u kojoj se poslednji član može izraziti u vidu zbira prvog i srednjeg člana, što se matematički zapisuje izrazom  $a::b:(b+a)$ . Platonov *Timaj* kaže:

Ali dva pojedinačna ne mogu se lepo sastaviti bez trećeg; u sredini mora postojati neka veza da bi ta dva spojila. Najlepša bi veza bila ona koji bi i sebe samu i ono što spaja što više sjedinila, a to prirodno na najlepši način postiže srazmera. Jer, kad god se od ma koja tri broja, bilo da su to zapremine ili površine prvi odnosi prema srednjem kao što se srednji odnosi prema poslednjem i obratno, poslednji prema srednjem kao srednji prema prvom, srednji postavši tada prvi i

262 *Ibid.*, 33b.

263 *Ibid.*, 35b-36b.

poslednji, a poslednji i prvi oba postavši srednja, nužno će proizići da je sve isto, a postavši međusobno isto, sve će biti jedno.<sup>264</sup>

Međutim, za naše istraživanje je naročito relevantna činjenica da se o pomenutim matematičkim entitetima uopšte ne raspravlja na formalan, apstraktan način, kao što je to slučaj sa, recimo, kasnije napisanim Euklidovim *Elementima*<sup>265</sup>, već su oni inkorporirani u širi mitsko-metafizički okvir u kojem im je dodeljena teorijsko-saznajna, pa i konstitutivna funkcija u izgradnji modela strukture telesnog sveta. Premda demijurg nije tvorac nepromenljivog modela, ili same matematike, matematički entiteti postaju shvaćeni kao „matematički“ tek aktivnim promišljanjem čiste inteligencije koja ih uzima u razmatranje. „Krug“ nije „krug“ sve dok ga inteligencija ne razume kao „krug“, dakle, kao geometrijsku figuru određenih strukturalnih svojstava, iz čega i proizlazi njena eksplanatorna funkcija kakvu, smatra Platon, može vršiti u telesnom svetu. Bez aktivnog delovanja demijurga, krug bi bio struktura koja postoji isključivo u „skrivenoj“, idealnoj formi, lišena bilo kakve kosmološke dimenzije. Da nepromenljivi model samostalno uređuje telesni svet bez uključenja umnog demijurga, on bi to vršio na krajnje automatski i neinteligibilan način, što je, barem za Platona, neprihvatljivo.

Platon se, shodno tome, ne zadržava samo na izlaganju apstraktnih matematičkih odredaba već nastoji da ih na što ubedljiviji način, u skladu sa naučnim i prirodnofilozofskim uvidima svog vremena, dovede u vezu sa osmotrenom strukturom prirodnih pojava. U delu teksta koji je, prema Kornfordovoj sistematizaciji<sup>266</sup>, nazvan „Delo uma“, a u kojem se izlaže struktura duše sveta, Platon nastoji da pomoću geometrije krugova istog i različitog objasni kretanja u to vreme poznatih nebeskih tela, Sunca, Meseca i pet planeta, Merkura, Venere, Marsa, Jupitera i Saturna, čime pokazuje – prema Vlastosovom mišljenju<sup>267</sup> – visok stepen poznavanja starogrčke astronomije, koja je raspolagala već relativno obimnim fondom podataka i osmatranja. Nasuprot tome, u delu *Timaja* koji je nazvan „Delo nužnosti“, Platon nas upućuje na mikroskopski svet: „sve ove oblike, međutim, treba zamisliti tako malim da svaki pojedini od njih zbog njihove sićušnosti niko od nas ne vidi, nego se mogu videti tek kad ih se mnogo zgrne na jedno mesto“.<sup>268</sup> Platonovo bavljenje mikrostrukturama se, za ra-

264 *Ibid.*, 31b-32a.

265 Karl Poper (K. Popper) smatra da Euklidovi *Elementi* predstavljaju formalnu aksiomatizaciju Platonove kosmologije u *Timaju*. Vid. Poper, K., *Pretpostavke i pobijanja*, 149. Interesantno je, takođe, da *Elementi* započinju definicijom tačke, o kojoj nema ni reči u *Timaju*.

266 Cornford, XI-XIV.

267 Vlastos, 23 i dalje.

268 *Ibid.*, 56b-c.

zliku od bavljenja nebeskim pojavama, oslanja isključivo na spekulativne moći uma jer nije poznato da su stari Grci raspolagali bilo kakvim instrumentima koji bi im omogućili istraživanja mikroskopskog sveta. Tvrdeći da um na materiju deluje ubeđivanjem<sup>269</sup>, Platon nastoji da rasvetli postanak „osnovnih“ elemenata (vatre, vode, vazduha i zemlje) koji se nikako ne mogu uporediti sa elementima savremenog periodnog sistema koji je utvrdio Mendeljejev već predstavljaju jednostavnije, idealizovane geometrijske strukture. Stoga, recimo, Gregori (A. Gregory) govori o Platonovom „geometrijskom atomizmu“.<sup>270</sup>

Osnov telesnih stvari zamišljen je kao bezoblični kvalitet, uvek u toku i promeni, tzv. treći rod bića (primateljka, *hupodohe*), koji egzistira pored umskog, inteligibilnog uzora, s jedne strane, i vidljivog, oblikovanog sveta, s druge strane<sup>271</sup>. Platonov pojmovni aparat je sam po sebi veoma složen i težak za interpretiranje, ali nas njegovo upućivanje na savršena geometrijska tela – tetraedar, kocku, oktaedar, ikosaeadar i dodekaedar – nezadrživo vodi ka utemeljenju matematičkog modela objašnjenja fizičkih pojava. Elementarni trouglovi nam se pokazuju kao osnov konstrukcije pravilnih tela<sup>272</sup>, dok je dodekaedru dodeljen „poseban status“, budući da sam vidljivi kosmos podražava njegov oblik. Ta tvrdnja nije inkonzistentna sa sferičnim modelom kosmosa, s obzirom na to da se sva pravilna tela mogu upisati u sferu, dok dodekaedar na najjednostavniji način inkorporira geometriju pravilnog petougla i zlatnog preseka, koji, prema pitagorejskom učenju, simbolizuju sam život i životnu silu. Četiri osnovna elementa, prema tome, predstavljena su pomoću četiri pravilna poliedra. Veoma je zanimljivo da Platon, raspravljajući o transmutacijama četiri elementa, što čini njegovu zgusnutu i konciznu teoriju fizičko-hemijskih procesa, strukturu vode zamišlja kao sintezu jednog tela vatre i dva tela vazduha: „Kada pak voda biva podeljena vatrom ili vazduhom, moguće je da ponovnim spajanjem postanu jedno telo vatre i dva tela vazduha.“<sup>273</sup> Na tom mestu, dakle, o vodi se – možda prvi put u istoriji filozofije – govori kao o složenoj strukturi, što je Platonova originalna zamisao, i odstupanje od dotadašnje prirodnofilozofske prakse. Osim problema strukturiranja fizičkog sveta, Platonov *Timaj* se bavi i strukturom bioloških, telesnih organizama, kakav je i ljudski, zatim prirodom različitih supstancija kao što su metali (zlato, bakar itd.), stene, minerali, vino, ulja ili med... Poslednji deo spisa pod nazivom „Delo uma i nužnosti“ izrazito je antropološkog karaktera i bavi se biologijom i psihologijom ljudskih bića.

269 *Ibid.*, 48a.

270 Gregory, A., *Plato's Philosophy of Science*, 214 i dalje.

271 *Ibid.*, 48e–50c.

272 *Ibid.*, 53c.

273 *Ibid.*, 56d–e.



Razmotrimo sad detaljnije Platonovo shvatanje odnosa matematičkih i telesnih entiteta, u kontekstu timajevske kosmologije. Zašto je, prema Platonovom mišljenju, kosmologiju preporučljivo utemeljiti u matematičkim pojmovima i principima? Johansen u svojoj studiji *Plato's Natural Philosophy* nastoji da rasvetli Platonovu poziciju o tom pitanju polazeći od kritike jednog veoma spornog, ali za našu raspravu stimulatavnog uvida do kojeg dolazi Kornford:

Za Platona, čitav svet čulnih stvari je slika, a ne suština. Ne možemo nikada dospeti, razlažući vidljive stvari na delove, do delova koji su stvarniji od celine od koje smo pošli. Savršenstvo mikroskopskog vida neće nas približiti istini, jer istina nije na drugom kraju mikroskopa. *Da bismo otkrili stvarnost, moramo zatvoriti oči i misliti.*<sup>274</sup>

Pre svega, izraz „zatvoriti oči i misliti“ usmerava nas ka parmenidovskom shvatanju sveta<sup>275</sup>, u kojem mišljenje dominira a čulnost ne igra nikakvu ulogu, što bi značilo da kosmologija, prema Platonovom shvatanju, postoji pre svega kao psihološki konstrukt. U poglavlju u kojem smo se bavili mitskim aspektima *Timaja* videli smo da ima osnova za takvo tumačenje i zato ćemo na narednim stranicama pokušati to da razjasnimo. Jer, da bi Platonova kosmologija funkcionisala kao objašnjenje telesnog sveta, što svaka kosmologija i jeste *per definitionem*, ona mora biti znatno složenija od načina na koji je vidi Kornford. Platon je, čini se, dobro upućen u problematiku kojom se bavi. Ljudsko biće, kao neodvojivi deo prirode, ujedno je i njen posmatrač, ali i pored toga nije u poziciji da čulnim, empiričkim putem proučava samo sebe i svoju inherentnu psihičku strukturu, na kojoj, barem prema Platonovom shvatanju, počiva i njegova pragmatična sposobnost da celinu prirode razlaže na delove te da uviđa njihove međusobne relacije, razumevajući ih kao racionalne zakonitosti, to jest kao zakonitosti jednog svrhovitog poretka. U tom smislu, Platonu je neophodan pojam demijurga, u vidu metaforičkog izraza slobodne, čiste inteligencije, koja sebe zamišlja kao spoljašnju u odnosu na telesni svet<sup>276</sup>, te ga na taj način sagledava kao celinu u kojoj može sagledati i naročito problematičnu relaciju između posmatrača i posmatranog, odnosno čoveka i prirode.

Prelaz od mita ka matematici i kosmologiji, u stvari, ne poseduje nikakvo čvrsto, logičko utemeljenje: on je pre rezultat Platonovog uvida, ali i uvida drugih starogrčkih filozofa pod čijim je uticajem Platon formirao svoje prirodnofilozofsko stanovište, da se u nedostatku bilo kakvih boljih

274 Cornford, 31.

275 Vid. Lloyd, G. E. R., „Plato on Mathematics and Nature, Myth and Science“, 346.

276 Up. Broadie, 278–283.

eksplanatornih pojmova upravo stabilni, nepromenljivi pojmovi matematike, a naročito geometrije, pokazuju najpogodnijim da opišu – za filozofe i naučnike – krajnje intrigantno, pa i „začuđujuće“ iskustvo suprotnosti između promenljivog telesnog sveta i psihe, to jest iskustvo *psihičkog identiteta*. U Platonovom kompleksnom pojmovnom sistemu pokazuje se da su veze između mita, matematike i kosmologije nužne i neophodne, ali nas on, kao što smo videli u prethodnom, trećem poglavlju, ipak ničim ne obavezuje da ga sledimo u tom promišljanju već samo izražava uverenje da je kosmološko objašnjenje do kojeg je došao zaista najbolje moguće objašnjenje, a time nas, faktički, zadržava na nivou *modela*. Bez identiteta, to jest simetrije kao „podmeta“ (*tauton* ili *analogia kai symmetria*<sup>277</sup>) ne bi bilo moguće ni bilo kakvo iskustvo promene i raznovrsnosti već bi, kako zapaža Platon, postojao samo nerazuman, nesaznatljiv nered, haotični skup elemenata. Matematičkim jezikom rečeno, prirodi bi nedostajalo mere i srazmere (*alogos kai ametros*).<sup>278</sup> Javlja se, dakle, evolucionarna potreba da se raznovrsnost, kretanje i promena, u onoj meri u kojoj je to moguće, podvedu pod identitet i na pouzdan, stabilan način odrede u odnosu prema njemu.

Za ljudsku vrstu, jedini pojmovi koji se održavaju istim u odnosu ne sebe i sve druge pojmove, nezavisno od govornog jezika kojim se služimo ili vremena u kojem živimo, jesu pojmovi matematike te su baš zbog takvih svojih specifičnih svojstava i postali glavni kandidat za izgradnju Platonove kosmološke teorije. Podsetimo se, u skladu s tim, na nekoliko značajnih mesta iz dijaloga *Država*, gde se karakterišu pojmovi geometrije:

...oni (matematičari, prim. A. K.) osim toga koriste još i vidljive likove i na tim likovima izvode dokaze, nemajući na umu baš te likove, nego one *po sebi* kojima su vidljivi likovi samo kopije. ... Figure koje oni prave i crtaju i same proizvode svoje senke i kopije u vodi, pa ih oni opet uzimaju samo kao kopije nastojeći da vide one oblike *po sebi* koji se ne mogu videti drugačije osim duhom.<sup>279</sup>

Zar onda ne treba da utvrdimo još i ovo? ... Da je geometrija saznanje onoga što je večno, a ne saznanje onoga što nastaje i što nestaje.<sup>280</sup>

277 Platon, *Timaj*, 69b-c.

278 *Ibid.*, 53a.

279 Platon, *Država*, 510d-511a. Kako smo ranije već pomenuli, kada matematičari crtaju geometrijske figure, oni ih zamišljaju *kao idealne*, premda im je potpuno jasno da čulne predstave geometrijskih figura nikada ne mogu biti idealne. To je za Platonu krajnje provokativno i značajno, budući da nije jasno na osnovu čega bi ljudska psiha posedovala pojmove idealnih, savršenih geometrijskih figura.

280 *Ibid.*, 527b.

Naravno, iako nam ti odlomci mogu pomoći da bolje razumemo zbog čega se Platon odlučuje na matematički model objašnjenja prirodnih pojava, to nam i dalje ne daje dovoljno ubedljive razloge da Platonovu teoriju jasno odelimo od Parmenidove. Čak suprotno.

Prema Johansenovom mišljenju, problem u vezi s Kornfordovim ranije pomenutim zaključkom javlja se upravo zbog toga što Kornford u svom čitanju *Timaja* pridaje preveliku težinu distinkciji između bića, to jest nepromenljivih aspekata iskustva koje proučavaju matematika i dijalektika, i nastajanja, ili promenljive prirode, koju bi trebalo da proučavaju kosmologija i fizika.<sup>281</sup> Da li bi tu distinkciju trebalo da razumemo doslovno, dakle, kao ontološku (tvrd) formulaciju tzv. teorije o dva sveta (eng. *two-worlds theory*)<sup>282</sup> ili je ona samo upotrebljena da bi čitaoce *Timaja* navela na pomisao, to jest uverenje da je ipak moguć stabilan govor o telesnim, propadljivim stvarima? Nakon *Države*, Platon i na početku dijaloga *Timaj*, u *Proemium*-u, naglašava razliku između bića i postajanja:

Pošto je sve to tako, sasvim je nužno da ovaj kosmos bude slika (*eikon*) nečega. U svemu je, pak, najvažnije krenuti od onoga što je po prirodi početak; stoga nam, dakle, sada valja utvrditi razliku koja se odnosi na sliku i njen uzor, da bi time i reči bile primerene onome što tumače: *da izrazi za ono što je trajno, postojano i pomoću uma dokučivo budu i sami stalni i nepromenljivi* – da koliko god je to moguće i onoliko koliko je uopšte osobina reči da budu neprikosnovene i neopozive, ne načinimo nikakav propust, a da izrazi, za ono što je prema uzoru preslikano – budući da je to samo slika, budu slični i verovatni i u skladu sa onim na šta se odnose. Jer, kao što se postajanje odnosi prema biću, tako se verovanje (*pistis*) odnosi prema istini.<sup>283</sup>

Platon, međutim, jasno i izričito tvrdi ne samo da je vidljivi kosmos, za razliku od njegove nepromenljive suštine, stvoren već i da u velikoj meri nalikuje uzoru na osnovu kojeg je načinjen, to jest da predstavlja aproksimaciju matematičkog modela koji Platon nastoji da nam skicira u *Timaju*. Naravno, veoma je težak interpretativni zadatak utvrditi koje delove Timajevog govora bi trebalo da uzmemo doslovno, reč za reč, a koje u metaforičkom smislu. Videli smo, u prvom delu rasprave, da se, prema Robinsonovom shvatanju<sup>284</sup>, mitski i metafizički pojmovni okvir kojim se Platon služi pre može razumeti kao njegov pokušaj da istakne najviši značaj određenih uvida i koncepata za konstituisanje ljudskog iskustva iliti valjanog prirodno-filozofskog objašnjenja. Ako uzmemo obzir *Timaja* u

281 Johansen, 161–162.

282 Up. Gregory, 250–255.

283 Platon, *Timaj*, 29a-c (kurziv A. K.).

284 Vid. Robinson, 59.

celini i sve njegove raznovrsne aspekte, čini se da ova interpretacija ima solidno utemeljenje u tekstu, a Platona čini neuporedivo pragmatičnijim, modernijim misliocem nego što se to inače smatra.

Kornfordovo „ekstremno“ interpretativno stanovište, koje Johansen želi da uravnoteži i uskladi sa tekstom *Timaja*, predstavlja dobar primer „zavedenosti“ Platonovim slikovitim, pa ponekad i maštovitim mitsko-filozofskim rečnikom. Pogrešno je tvrditi da Platon u *Timaju* psihi potpuno izoluje od telesnog sveta jer, kako saznajemo, demijurg, kao metafora aktivnog, inteligibilnog stvaralačkog principa, ne samo što stvara dušu sveta, koja kao unutrašnji, besmrtni aspekt kosmosa pripada i biću i postojanju, već nastoji i da svojstva dobrote, mere i svrhovitosti prenese na celokupan telesni, propadljivi svet (a ne samo na njegove duševne aspekte). Baš kao čulne predstave geometrijskih likova, za koje Platon u *Državi* kaže da iako same po sebi nisu idealne, matematičare koje ih uzimaju u razmatranje podsećaju na idealne, tako i čitav vidljivi kosmos svojim strukturalnim osobinama Platonovog filozofa podseća na nepromenljivi uzor matematičke prirode na osnovu kojeg je sazdan. Duša sveta ujedno je, kako smo videli, uzor svakoj individualnoj duši: ukoliko svoju aktivnost uskladi sa aktivnošću duše sveta, individualna duša može posedovati istinita verovanja o telesnom svetu. Da je Platon svoju karakterizaciju ideja i matematičkih formi kao transcendentnih, onostranih entiteta smatrao doslovnom, a ne, recimo, metaforičkom ili vrednosnom, timajevsku kosmologiju ne bi proglasio *eikos muthos*-om niti bi u okviru nje razmatrao, između ostalog, realna kretanja nebeskih tela, pa bi ona, u tom slučaju, bila samo puki numerološki sistem, a ne prava kosmologija ili antropologija. Platonove namere znatno su drugačije.

U skladu s tim, Platon se, nakon izlaganja osnovnih elemenata matematičkog modela kosmosa, odnosno elemenata tela i duše sveta (*psyche tou kosmou*), upušta u analizu najznačajnijih astronomskih podataka koji su u njegovo vreme bili poznati i dostupni. Za razliku od Vlastosa, koji taj Platonov poduhvat razmatra prevashodno sa stanovišta istorije starogrčke astronomije<sup>285</sup>, mi ćemo se – slično Johansenu – radije baviti ulogom

285 Vlastosov pristup proučavanju *Timaja*, a naročito njegovih astronomskih aspekata, iziskuje ne samo temeljno poznavanje astronomskih pojmova već i znatno širi, multidisciplinarni pristup. Međutim, čini se da ni sam Vlastos nije potpuno zadovoljio te uslove. Primera radi, u *Plato's Universe* (str. 33) Vlastos navodi sideričke periode za Mars, Jupiter i Saturn (u pitanju je trajanje obrtanja oko Sunca izraženo putem revolucije Zemlje, tj. *godine* kao jedinice mere). Ti podaci nigde nisu navedeni u tekstu *Timaja*. Međutim, za Merkur i Veneru Vlastos tvrdi da „u proseku“ imaju iste sideričke periode, odnosno da put oko Sunca pređu za slično vreme kao i Zemlja, što, sa stanovišta moderne astronomije, uopšte nije tačno. Dok Platon u *Timaju* zaista kaže da se Danica i Hermesova planeta – što su Venera i Merkur – kreću „krugom jednake

percepcije kretanja nebeskih tela, ali i percepcije uopšte, u konstituisanju matematičkih aspekata Platonove kosmološke pozicije. Da percepcija igra značajnu ulogu u Platonovoj kosmologiji, jasno je na osnovu filozofovog uverenja da, i pored toga što je duša sveta nevidljiva<sup>286</sup>, univerzum prikazuje ravnomerna, periodična kretanja nebeskih tela koja u manjoj ili većoj meri nalikuju pokretima duše sveta, dok su planete označene kao „čuvari“ vremena, odnosno vremenskih brojeva.<sup>287</sup> Takođe, Sunce je stvoreno upravo da bi osvetlilo kretanja planeta i omogućilo nam da posmatramo brojeve prema kojim se odvijaju pokreti duše sveta.<sup>288</sup> To je dodatno utemeljeno sledećom Timajevom tvrdnjom:

Vid je za nas, po mom mišljenju, izvor najvećeg blagostanja, jer nikada niko ne bi izrekao ove reči koje smo maločas izrekli kada ljudi ne bi videli ni sunce ni mesec ni nebo. Ovako je, međutim, posmatranje noći i dana, meseci i kružnog proticanja godina (ravnodnevice i dugodnevice) prouzrokovalo pronalazak broja, a donelo nam je i razumevanje vremena, kao i sposobnost istraživanja svemira (*kosmos*). ... Bog nam je, naime, otkrio i podario vid da bismo kružna kretanja uma (*nous*), uočivši ih na nebu, primenili na kružne tokove našeg rasuđivanja, budući da su jedni drugima srodni, prema da su ovi naši, za razliku od onih neuznemirenih, izloženi potresima...<sup>289</sup>

Dakle, telesni svet je sazdan na takav način da se periodična kretanja mogu posmatrati, dok smo mi, kao posmatrači, sazdana na takav način da možemo, pomoću čula vida i sluha, da prepoznamo periodična kretanja te da, po uzoru na njih, oblikujemo pokrete svoje psihe. Posmatranje vidljivog kosmosa predstavlja, očigledno, prvi korak ka spoznaji njegove navodne matematičke strukture. Ali, ukoliko je Platon na uvodnim stra-

---

brzine Sunčevom“ (38d), nejasno je zbog čega Vlastos navodi moderne, precizne podatke za sideričke periode Marsa, Jupitera i Saturna, ali ne i Merkura i Venere, iako bi to moglo biti znatno zanimljivije za tumačenje Platonove teorije. Danas je, naime, poznato da siderički period Merkura iznosi, izražen relativno, oko 0,24, što je približno 1 – (3: 4) i odgovara muzičkom intervalu kvarte, dok u slučaju Venere iznosi oko 0,615, što je približno  $\phi = 0,618...$  ili tzv. zlatnom preseku. Govoreći o kretanju „krugom jednake brzine Sunčevom“, Platon upotrebljava termin *isodromon*, koji se uobičajeno prevodi kao „jednako kretanje“. Ali šta ako to nije adekvatan prevod? Šta ako je Platon imao u vidu „harmonično kretanje“? Jer, ukoliko uzmemo u obzir navedene vrednosti, dobro poznate modernoj astronomiji, iz toga proizlazi da su relativne brzine kretanja Zemlje, Merkura i Venere zaista harmonične, odnosno veoma bliske idealnim proporcijama koje Platon pripisuje telu i duši kosmosa. Potpuno je nejasno zašto Vlastos propušta da navede taj podatak.

286 *Ibid.*, 36e.

287 *Ibid.*, 38c.

288 *Ibid.*, 39b-c.

289 *Ibid.*, 47a-c.

nicama Timajevog izlaganja jasno i izričito razdvojio večiti, nepromenljivi uzor od stvorenog telesnog kosmosa, u čemu se onda sastoji doprinos čulne percepcije platonovski koncipiranoj matematičkoj kosmologiji? Da li čulna percepcija već sadrži određene, konkretne matematičke informacije koje putem čula vida dospevaju u našu psihi, što je stanovište koje bi *Timaja* približilo empirizmu, ili pak čulna percepcija predstavlja samo pobuđaj kojim se aktivira naša psihička aktivnost i, shodno tome, čulnost matematički konceptualizuje, što je stanovište bliskije racionalizmu. Ovde, razume se, valja imati u vidu da se Platon služi primerima iz astronomije iz nekoliko razloga: prvo, njegov matematički model kosmosa pretenduje da bude objašnjenje telesnog sveta te je stoga neophodno potkrepiti ga ubedljivim, pouzdanim čulnim podacima, drugo, u Platonovo vreme samo je astronomija Platonu mogla da obezbedi takve podatke, budući da je predstavljala jednu od ili možda jedinu razvijenu disciplinu koja proučava periodična kretanja u prirodi. Akcenat, dakle, nije toliko na samoj astronomiji koliko na *periodičnim kretanjima* koje proučava astronomija. Muzička analogija Platonu nije dovoljna da svoje čitaoce ubedi u postojanje bilo kakvog stabilnog, nepromenljivog poretka. U „oskudici“ opservacionih podataka, koju moramo shvatiti relativno u odnosu na naše doba, Platon je bio prinuđen da se, barem inicijalno, okrene astronomiji i njenom tada već obimnom fondu znanja.

Ali, glavni cilj Platonovih razmatranja nisu toliko nebesa koliko *mikrostrukture*. Iako se Platon često služi primerima iz astronomije, primetno veći deo teksta *Timaja* bavi se upravo *unutrašnjim* poretkom ljudskog tela i ljudske psihe, kao i strukturom i funkcijom mikroskopskih elemenata čijim transmutacijama, navodno, nastaju čulno opažljive supstancije (uključujući, konsekvantno, i nebeska tela). I za samu dušu sveta Platon kaže da potiče iz *središta* tela kosmosa, obuhvatajući ga u celini, i iznutra i spolja.<sup>290</sup> Platonova racionalna hipoteza o mikroskopskim elementima kao onim koji konstituišu makrostrukture izuzetno je smela, napredna, pa čak i revolucionarna za njegovo doba<sup>291</sup>, ali je, imajući u vidu izuzetno nizak ili praktično nikakav stepen razvoja tehnologije i eksperimentalnih nauka putem kojih bi bila verifikovana, naprosto morala biti izrečena u

290 *Ibid.*, 34b. Nema sumnje da se, za Platona, ljudska duša tokom „ovozemaljskog života“ nalazi zarobljena u telu (*Fedon*, 64a i dalje).

291 Vid. Poper, 150–155. Premda oštar kritičar Platonove društvene teorije u dijalogu *Država*, Karl Poper u citiranoj zbirci tekstova pokazuje veliku naklonost prema timajevskom matematičkom modelu objašnjenja prirodnih pojava, kao i prema tezi o nevidljivim mikrostrukturama kojima bi mogla da se objasni struktura fizičkih objekata. Smatrajući da je Platon time pružio „intelektualno oruđe“ mnogim velikim umovima, kao što su Aristarh, Njutn, Hajzenberg ili Ajnštajn, Poper primećuje i da se ta Platonova paradigma često primenjuje nepromišljeno, to jest nekritički. Odatle i potreba za istraživanjem kao što je naše.

formi mita, odnosno u formi koja „pluta“ između mita i stvarnosti (upravo to Platon sugerije na prvim stranicama *Timaja*<sup>292</sup>). Za razliku od našeg doba, ni Platon ni presokratski filozofi prirode nisu imali na raspolaganju obilje opservacionih podataka o mikroskopskom svetu već samo o kretanjima nebeskih tela. Čini se da vidljivi kosmos, čiji jedan značajan aspekt proučava astronomija, u Platonovoj viziji postaje samo *pobudaj* putem kojeg možemo doći do intuitivne spoznaje unutrašnjih, mikroskopskih struktura koje konstitušu našu psihu i našu telesnost.

Glavni Platonov motiv za takva istraživanja, u stvari, nije toliko teološkog ili metafizičkog koliko pragmatičkog karaktera. Razumevanje načina na koji funkcioniše naš organizam, što je Platonov *Timaj* pokušao da istraži putem svoje „biologije“, odnosno načina na koji ljudski um percipira i organizuje elemente iskustva, može nam biti od pomoći da usavršimo čoveka i unapredimo kvalitet egzistencije. I proučavanje kretanja nebeskih tela je, za Platona i stare Grke, bilo veoma značajno za organizaciju društva i društvenih aktivnosti. Uzevši sve to u obzir, Kornfordov zaključak iz studije *Plato's Cosmology*, od kojeg smo započeli diskusiju u ovom odeljku, da nas, prema Platonovom shvatanju, čak ni temeljno proučavanje mikrostruktura ne može dovesti do otkrića osnovnih prirodno-filozofskih načela, implicirajući tako da je *Timaj* samo zanimljiva metafizičko-mitska tvorevina i ništa više od toga, pokazuje se još neprimerenijim nego što to smatra Johansen, te možda i zahteva oštriju kritiku.<sup>293</sup> Zar je Platon, u prvoj polovini 4. veka pre nove ere, uopšte i mogao drugačije da iskaže svoje lucidne, smele ideje, negoli u kombinovanoj formi mita (*muthos*) i nauke (*episteme*), odnosno matematike? Zar nije u *Timaju* reč o najdubljim pitanjima o poreklu života i strukturi ljudske psihe, koje čak ni mi, nakon ogromnog, gotovo neopisivog razvoja prirodnoteorijskih i eksperimentalnih disciplina u poslednjih dvesta godina, kao što su fizika molekula, molekularna biologija, kibernetika i sl., i dalje nismo u stanju makar približno da rešimo?

No, vratimo se razmatranju uloge percepcije u spoznaji matematičkih pojmova, koji, prema Platonovoj preporuci, mogu biti upotrebljeni u svrsi izgradnje jednostavnog, postojanog opisa strukture sveta. Ukoliko se držimo astronomije, čiji je predmet istraživanja za Platona i njegove savremenike ujedno mogao biti i predmet posmatranja, to jest neposrednog čulnog opažanja, jasno je da za *Timaja* spoznaja nebeskih zakonitosti kao idealnih, matematičkih zakonitosti ne može biti postignuta isključivo

292 Platon, *Timaj*, 26c. „Ono što smo predstavljali kao mit, prenećemo sada u stvarnost.“

293 Johansen, nažalost, u svojoj studiji o *Timaju* ne kaže ništa o Platonovoj teoriji mikrostruktura, iako ga Kornfordov citat gotovo obavezuje na to. Vlastos, s druge strane, čitav drugi deo svoje studije posvećuje Platonovoj hipotezi o mikroskopskom svetu, zauzimajući prema njoj uglavnom negativan ton.



posmatranjem. Timaj, recimo, kritikuje one koji smatraju da su najprecizniji dokazi o kretanju nebeskih tela izvedeni na osnovu posmatranja, a ne razumski.<sup>294</sup> Ujedno, kritikuje i one ljude koji se služe čulom sluha zarad zadovoljstva, umesto da bi postigli razumevanje stvari.<sup>295</sup> Kako veli Timaj, mnogi od nas slepi su za složenija planetarna kretanja, budući da ih pri posmatranju niti imenujemo niti merimo brojevima, ne razumevajući pritom da njihova lutanja predstavljaju vreme, da takvih lutanja ima izuzetno mnogo i da su veoma raznovrsna.<sup>296</sup> Sluh, smatra Timaj, mora biti upotrebljen u sadejstvu sa razumom kako bi proizveo harmoniju prema kojoj su uređeni sastavni delovi (aspekti) psihe<sup>297</sup>, dok vid mora biti upotrebljen u svrsi posmatranja periodičnih kretanja u prirodi kako bismo prema njima uskladili sopstvenu mentalnu aktivnost.<sup>298</sup> Posmatranje nam, prema tome, ne garantuje razumevanje te je upravo primena matematičkih veština ono što suštinski razlikuje „zanesenjake“ od pravih kosmologa i astronoma, odnosno od filozofa prirode.

Ali, imajući u vidu prethodno utemeljenu distinkciju između bića i postajanja, odnosno između modela (*paradeigma*) i slike (*eikon*), kao i metaforu demijurga koja, u izviesnom smislu, predstavlja garant slobode u Platonovom univerzumu, to jest aktivni, stvaralački umni princip koji u najvećoj mogućoj meri prenosi savršena svojstva matematičkih entiteta na vidljivi kosmos, i dalje nije sasvim jasno da li možemo „ekonomično“ tvrditi da se matematički podaci *kao takvi* nalaze u fizičkim objektima, iz čega bi sledilo da se mogu spoznati posmatranjem koje pobuđuje aktivnost razuma. Čini se da je odgovor na to pitanje, u slučaju Platonovog *Timaja*, negativan. Da je Platon smatrao da matematičke relacije postoje u fizičkim objektima, na šta nas mogu navesti određena mesta u *Timaju*, niti bi osetio potrebu za postuliranjem nevidljivog mikroskopskog sveta niti bi u *Državi* tvrdio da matematičari čulne predstave geometrijskih figura zamišljaju *kao* idealne, iako one to, očigledno, nisu. Štaviše, tvrdnja da postoji bilo kakva vrsta jednakosti između matematičkih objekata i čulno opažljivog sveta ugrozila bi celokupnu Platonovu pojmovnu građevinu, budući da se Platonova distinkcija između demijurga, s jedne strane, i propadljive prirode, s druge strane, temelji upravo na distinkciji između savršenstva nepromenljivih matematičkih oblika i promenljivih telesnih entiteta koji su samo slika (*eikon*) prave stvarnosti. Da bismo objasnili odnos između posmatrača i onog što se posmatra – odnos koji je, za fi-

---

294 *Ibid.*, 91e.

295 *Ibid.*, 47d.

296 *Ibid.*, 39c-d.

297 *Ibid.*, 47d.

298 *Ibid.*, 47b.

lozofe poput Platona, problematičan zato što nam bogato čulno iskustvo samo po sebi uopšte ne rasvetljava razloge zbog kojih je ono propraćeno i iskustvom *psihičkog identiteta* – neophodno je da pogled preusmerimo na „unutrašnjost“. Ta unutrašnjost nije ništa drugo do zamišljeni nivo mikrostruktura, koje izmiču neposrednom čulnom opažanju.

Međutim, pogrešno bi bilo tvrditi da, za Platona, matematički entiteti postoje *kao takvi* i na mikroskopskom nivou. Mogli bismo jedino pretpostaviti da se na mikroskopskom nivou javljaju neke strukture, i to u izuzetno malim i ograničenim oblastima univerzuma, kao što su delovi ljudskog organizma, koje se, možda, mogu opisati pomoću pojmova matematike, odnosno geometrije, sa izuzetno visokom preciznošću ili, drugim rečima, da su takve mikrostrukture – ukoliko uopšte postoje – daleko bolje organizovane od drugih struktura koje se pokazuju kao njihove „kopije“ te da, zbog svojih specifičnih strukturalnih svojstava koja Platon ponajviše dovodi u vezu sa sferičnom formom, mogu postati pouzdani nosioci psihičkih procesa i naše spoznaje matematičkih pojmova.

Ključna reč je ovde „mogu“, ali ne moraju. Kao što formalna struktura kruga, za Platona, nije isto što i ideja kruga jer ideja kruga predstavlja nešto više od njegove formalne strukture, odnosno predstavlja umni koncept čije poimanje iziskuje delatnost slobodne, čiste inteligencije, kakvu predstavlja demijurg, tako i psiha ili um koji, prema mišljenju Platona i drugih starogrčkih filozofa, počivaju na izvesnoj strukturi<sup>299</sup>, moraju biti i nešto više od te strukture. U suprotnom, iznova bismo zapali u zamke mehanicističkog objašnjenja sveta, negirajući sopstveno iskustvo slobode.

Premda Johansen, već smo napomenuli, ništa ne govori o Platonovom zamišljenom mikroskopskom svetu i njegovim odlikama, on nas s dobrim razlogom podseća na Platonovu teoriju prisećanja (*anamnesis*), o kojoj ponajviše možemo saznati iz dijaloga *Menon* i *Fedon*, ali i iz drugih dijaloga. Uz to, Johansen ističe da je i u *Timaju* saznanje predstavljeno kao regresivni proces, kao povratak arhetipskom početku, a ne napredovanje.<sup>300</sup> Razume se, postoje raznovrsna interpretativna stanovišta o teoriji prisećanja, ali se u načelu može tvrditi da je *anamnesis*, za Platona, otkriće izvesnih urođenih znanja, naročito logičkih i matematičkih istina, koje u psihi postoje na latentan način, ali se putem različitih empiričkih, konverzacionih i intelektualnih pobuđaja mogu „poroditi“ i izvući na videlo. Poznat je razgovor Sokrata i Menonovog roba, opisan u istoimenom dijalogu, u kojem Sokrat navodi roba da samostalno dođe do geometrijskih znanja koje do tad nije posedovao.<sup>301</sup> S obzirom na to da rob do geome-

299 Platon, *Država*, 435e i dalje; Aristotel, *O Duši*, 413a i dalje.

300 Johansen, 173.

301 Platon, *Menon*, 84b–85d.

trijfskih istina ne dolazi učenjem i proučavanjem geometrije već potpuno intuitivno, vodeći razgovor sa Sokratom, taj primer Platonu služi da bolje potkrepi svoju zamisao o urođenom znanju.

Zanimljivo, i Platonov *Timaj* sugerije nam da bi naše kosmološko znanje moglo biti urođeno, ali iz određenih, nedovoljno razjašnjenih razloga, potisnuto i zaboravljeno. *Timaj* kaže da su ljudske duše stvorene na takav način da je svakoj od njih dodeljena po jedna zvezda i da im je tom prilikom saopštena istina o prirodi svemira i o njegovim nepromenljivim zakonima.<sup>302</sup> Ali, Platonov *Timaj* nigde ne kaže da je razlog naše sposobnosti da tokom života dospemo do matematičkih ili kosmoloških saznanja jedino to što smo nekada, pre rođenja, bili u posedu takvih saznanja. Pogled u sebe jeste važan, ali ne i dovoljan za postizanje takvog cilja. Do kosmološkog saznanja mogu nas dovesti jedino posmatranje i istraživanje, na koje se odlučujemo podstaknuti čulnim iskustvom – i to prevashodno iskustvom bilo kakvih periodičnih, ritmičkih promena, koje nas mogu podsetiti na izvornu strukturu psihe:

Uporedimo (prethodni primer, prim. A. K.) slušanja sa otkucajima sata. Nema ničeg u „tik-tak, tik-tak“ koje dospeva do mojih ušiju što mi saopštava vreme. Ipak, ove promene, svojom frekvencijom i ravnomernošću, čine da mislim da je prošao minut, ili sat. U ovom slučaju, bitnije su frekvencija i ravnomernost koje uzročno deluju na mene, negoli sama zvučna informacija.<sup>303</sup>

Drugim rečima, iako naša psiha poseduje inherentnu sposobnost da prepozna red i poredak, da bi se ta sposobnost ostvarila, neophodno je da psiha bude suočena s telesnim poretkom koji nalikuje njenoj sopstvenoj unutrašnjoj strukturi u dovoljnoj meri da je pobudi na aktivnost.

Čulnost je, za *Timaja*, pobuđaj od kojeg započinje naučno istraživanje, pa bismo stoga Kornfordov izraz „zatvoriti oči i misliti“ pre mogli preformulisati u „otvoriti oči i misliti“.<sup>304</sup> „Ono što jeste značajno, to je da izvorna struktura duše omogućuje sposobnost za astronomsko saznanje“, zapaža Johansen<sup>305</sup>, što je, u širem smislu, blisko pravcu tumačenja *Timaja* koji smo i mi preduzeli u ovoj raspravi. Naša sposobnost kosmološkog, prirodnonaučnog saznanja, prema Platonovom *Timaju*, uslovljena je inherentnom strukturom naše psihe. Urođena struktura psihe sama po sebi preporučuje nam matematički model objašnjenja prirodnih pojava kao najjednostavniji, najpragmatičniji model objašnjenja, iako ga mi, kao

302 Platon, *Timaj*, 41e.

303 Johansen, 175.

304 *Ibid.*, 176.

305 *Ibid.*, 174.

slobodna, inteligentna bića, uopšte ne moramo prihvatiti i slediti. No, u vezi s tim, možemo se zapitati i da li *Timaj* tvrdi da pokreti naše psihe već jesu usklađeni s dušom sveta, samo smo mi to „zaboravili“ (ili možda i ne želimo da spoznamo), ili bi pak posvećenim izučavanjem matematike, astronomije i drugih prirodnofilozofskih disciplina pokrete svoje psihe tek trebalo da uskladimo s idealnim pokretima duše sveta. Kako bismo, uopšte, mogli da prepoznamo bilo kakav sklad u prirodi, odnosno da razumevamo matematičke pojmove, da naša psiha već nije formirana na skladan način? U krajnjoj liniji, šta nam, prema Platonovom shvatanju, posmatranje prirode može otkriti o strukturi posmatrača, a šta struktura posmatrača o strukturi telesnog sveta?

Iako *Timaj* započinje uvođenjem mitskih pojmova, kao što su demijurg i duša sveta, može se zapaziti da, kako tekst odmiče, Platonovim govorom sve više dominiraju pojmovi aritmetike, geometrije te pokušaji racionalnog objašnjenja raznovrsnih prirodnih pojava. Kad je reč o mitskim pojmovima, odlučili smo se za metaforički pravac tumačenja, prema kojem nas Platon putem njih upućuje na određene funkcije ljudske psihe koje su najznačajnije za konstituisanje iskustva, pa stoga možemo smatrati da su te funkcije teorijsko-saznajne, to jest kognitivne prirode. Ali, sa matematičkim pojmovima situacija je dosta drugačija. Tvrditi da je poredak sveta „sferičnog oblika“ znači baš to i ništa drugo: da je poredak sveta „sferičnog oblika“.<sup>306</sup> Prateći tekst, saznajemo ne samo da su, prema Platonovom mišljenju, fizički objekti sazdana od sićušnih elemenata mikroskopske veličine<sup>307</sup> već i da zdravlje psihe, u stvari, zavisi od rasporeda telesnih delova<sup>308</sup>, rasporeda koji se, očigledno, najlepše može izraziti pojmovima matematike i geometrije. Da bismo tvrdili kako su i matematički pojmovi u *Timaju* upotrebljeni samo u vidu mitskih metafora, bilo bi neophodno da pokažemo da se oni ni na koji način ne odnose na telesni svet. Ali, već je sasvim jasno da, u slučaju *Timaja*, to nije tačno. Takođe, ukoliko postoje mikrostrukture koje konstituišu ljudsku psihu, mi ih kao psihička bića ne možemo sagledati iz perspektive prvog lica, odnosno posmatrača, već jedino iz izvesne imaginarne, transcendentne perspektive, u kakvoj se, po pretpostavci, nalazi umni demijurg. Prema tome, treba detaljnije ispitati da li i u kom smislu za Platona postoje bilo kakve fizičke strukture koje se mogu precizno opisati matematičkim pojmovima, a ujedno predstavljaju pouzdane nosioce psihičkih i bioloških procesa.

Jedna „slabija“ mogućnost bila bi da Platon, imajući u vidu njegovu karakterizaciju duše sveta kao aktivnosti koja u celini prožima i pokreće

306 Platon, *Timaj*, 33b.

307 *Ibid.*, 56b-c.

308 *Ibid.*, 86b. Ta misao koju susrećemo pri kraju dijaloga zaista je veoma moderna i, u izvesnom smislu, Platona približava teorijama o psihofizičkom identitetu.

telesni kosmos, smatra da se psihički procesi ni na koji način ne mogu lokalizovati već da postoje u svim delovima kosmosa, na svim nivoima strukture (takvo stanovište naziva se *panpsihizam*). Ali, ako je tako, tad bi duša sveta bila isto što i vidljivi kosmos, pa nije jasno kako, u tom slučaju, može biti uzor ljudskoj duši. Videli smo da, prema Platonovom shvatanju, vidljivi kosmos, uključujući i kretanja nebeskih tela, samo nalikuje svom nepromenljivom uzoru te da ne sadrži nikakve matematičke informacije u idealnom, nepromenljivom obliku, to jest u onom vidu u kojem mi razumevamo matematičke pojmove. Takođe, Platonov Timaj jasno kaže da pokreti uma (*nous*), koji slede idealno kružno kretanje<sup>309</sup>, još od samog postanka kosmosa „ubeđuju“ nužnost<sup>310</sup>, dok se delovanje nužnosti (*ananke*) odvija prevashodno na mikroskopskom nivou: „sve ove oblike treba zamisliti tako malim da svaki pojedini od njih zbog njihove sićušnosti *niko od nas ne vidi*“.<sup>311</sup> Odatle sledi da se i pokreti psihe, barem jednim svojim delom, moraju odvijati na mikroskopskom nivou. Istakli smo i to da, prema Platonovom shvatanju, struktura ljudske psihe u značajnoj meri zavisi i od rasporeda telesnih delova. Sve to nas, postupno, preusmerava sa astronomskih posmatranja ka zamišljenom nivou mikrostrukture. Mitski govor o duši sveta time nikako ne postaje suvišan već nam, između ostalog, poručuje da *dok imamo iskustvo psihičkog identiteta*, struktura naše psihe teži matematički idealnoj strukturi duše sveta, koja se stoga za nas pokazuje kao paradigmatična, nepromenljiva i, u relativnom smislu, „besmrtna“ struktura.

Ako se, pak, odlučimo za „tvrđu“ interpretaciju da se eksplikacija Platonovog stava da telesni svet predstavlja samo približnu sliku (*eikon*) inteligibilnog, umnog poretka sastoji u hipotezi da je struktura zdrave, dobro formirane psihe precizno određena, da se može opisati putem matematičkih, to jest geometrijskih pojmova i da u fizičkom obliku postoji na mikroskopskom nivou<sup>312</sup>, tad je, pre svega, poželjno da ukratko ispitamo

309 *Ibid.*, 44a.

310 *Ibid.*, 48a. Da li bi tezu o postanku kosmosa trebalo da shvatimo doslovno ili metafizički, takođe je problematično. Postanak kosmosa, odnosno poretka, mogao bi da označava i početak delovanja čiste inteligencije, odnosno demijurga, koji konceptualizuje, odnosno racionalizuje elemente iskustva.

311 *Ibid.*, 56b (kurziv A. K.).

312 Zanimljivo je i značajno da gotovo dva i po milenijuma nakon Platona Votson (J. Watson) i Krik (F. Crick) otkrivaju strukturu molekula DNK, modelujući je kao dvostruku spiralu koja kada se, u duhu euklidske geometrije, projektuje na ravan, daje dva jednostavna, sinusoidalna oblika, to jest dva niza kružnica. Takođe, ustanovljeno je da odnos dužine ciklusa nukleotida, što je, u formalnom smislu, talasna dužina sinusoida, i dijametra dvostrukog lanca DNK (amplituda) iznosi približno 3,32 nanometra prema 2 nanometra ili, relativno,  $1 + (2:3) = 5:3 = 1,66\dots$ , odgovarajući tako muzičkom intervalu kvinte (upravo taj interval pitagorejci su doveli u vezu

strukturalna svojstva osnovnih činilaca Platonovog kosmosa, i to, na prvom mestu, modela sferne simetrije. Tako bismo, možda, mogli ustanoviti da li ta Platonova neobična, gotovo fantastična teorija ispunjava ikakve uslove da iz mita pređe u stvarnost, na šta i sam Platon pokazuje neskrivene pretenzije. U tome će nam biti od pomoći Proklova analiza Platonovog sferičnog modela univerzuma<sup>313</sup>, koju ćemo dopuniti promišljanjima drugih, savremenih autora i sopstvenim uvidima.

Sfera je, prema Platonovom Timaju, telesni oblik kosmosa u koji demijurg smešta dušu sveta, kao psihičku suštinu univerzuma. Iako duša sveta ima primat nad telesnim aspektima kosmosa<sup>314</sup>, ona je čvrsto vezana za njih i svoju pokretačku, animirajuću funkciju vrši samo dok je sjedinjena s telesnošću. Iako Platon tvrdi da psiha dominira telesnim kosmosom, upadljiva je činjenica da on telesnu strukturu sveta razjašnjava pre njegove psihičke strukture, pa se, bez obzira na Platonovu primedbu da je tako učinjeno zarad boljeg i jasnijeg izlaganja te izuzetno složene materije<sup>315</sup>, ne možemo otrgnuti utisku da je model sferne simetrije najznačajniji za konstituisanje Platonovog univerzuma, odnosno da njegov simetrični oblik, u doslovnom smislu, predstavlja uslov mogućnosti ispoljavanja bilo kakvih psihičkih, životnih procesa. Odakle među starogrčkim kosmolozi- ma toliki afinitet prema sferičnim i, u načelu, simetričnim formama?

Proklo nas, baveći se detaljno sferičnim modelom kosmosa u dijalogu *Timaj*, suočava s različitim tipovima objašnjenja kojima nastoji da utemelji sfernu simetriju kao najbolji mogući model strukture unutarsvet- skog poretka: sfera je, kako saznajemo, oblik koji je najsavršeniji i najsje- dinjeniji sa samim sobom<sup>316</sup>, oblik koji u sebi sadrži sve druge oblike<sup>317</sup> te najsrodniji obliku vidljivog kosmosa jer sve stvari sadrži u samom sebi.<sup>318</sup>

---

sa životom i zdravljem). Dodajmo tome i podatak da se dve spirale koje sačinjavaju molekul DNK nikada ne nalaze u istoj fazi kretanja već da fazna razlika iznosi oko tri osmine punog ciklusa ili oko 135 stepeni. Ti podaci su dobijeni preciznim krista- lografskim tehnikama merenja. Još je možda značajnije to da se molekul DNK uvek nalazi u *vodenom omotaču*. S obzirom na to da je struktura molekula DNK zajednič- ka celokupnom životu na Zemlji, čini se da bi model sferne simetrije mogao odigrati značajnu ulogu u objašnjenju *bioloških struktura*. Ipak, monodisciplinarni karakter našeg istraživanja ne dopušta nam da takve hipoteze detaljnije ispitamo.

313 U prvom odeljku uvodnog dela studije videli smo da sferični model kosmosa pred- stavlja „opšte mesto“ u starogrčkoj filozofiji prirode. Može se reći da Parmenid, čiju smo kosmologiju ukratko uporedili sa Platonovom, ali i Demokrit, koji tvrdi da su atomi psihe sferičnog oblika (up. DK 68 A 101), tu ideju preuzimaju i razvijaju iz pitagorejske filozofije.

314 *Ibid.*, 34b-c.

315 *Ibid.*, 34c.

316 *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, II.69.1.

317 *Ibid.*, II.69.5.

318 *Ibid.*, II.69.25–70.5.

Takođe, svih pet pravilnih tela mogu se upisati u sferu, a prema Platonovom mišljenju, pravilna tela predstavljaju jedine moguće oblike sličnih delova telesnog sveta.<sup>319</sup> Sa stanovišta astronomije, periodična kretanja nebeskih tela mogu se predstaviti pomoću kružnih linija<sup>320</sup>, a sa stanovišta geometrije – što je još važnije – očigledno je da su svi elementi na periferiji sfere podjednako udaljeni od njenog središta.<sup>321</sup> Na osnovu svega toga, Proklo nam sugerise da se Platon odlučio na sferični model kosmosa zato što je sfera oblik koji je najbliži samom sebi, a sličnost je uvek bolja od različitosti.<sup>322</sup>

Između ostalog, Proklo nas podseća i na promišljanja presokratskih kosmologa. Prekrajajući u izvesnoj meri Empedoklove i Parmenidove stavove, Proklo tvrdi da se, prema Platonovom shvatanju, u sferičnoj formi najjednostavnije i najpotpunije ostvaruje *jedinstvo mišljenja i čulnosti*.<sup>323</sup> Smatrajući, na tom veoma značajnom mestu, da sfera poseduje „dvostruku prirodu“, Proklo govori o Empedoklovim silama ljubavi i mržnje kao o suprotstavljenim intelektualnim, odnosno čulnim aspektima sferične forme, što je izuzetno zanimljivo, neobično i teško shvatljivo. Štaviše, mišljenje i čulnost se, u slučaju sferne simetrije, Proklu pokazuju kao slike ili kao odrazi jedno drugog.<sup>324</sup> Sferičnim modelom kosmosa Platon na matematički način utemeljuje svoju monističku poziciju, koju je već nagovestio govorom o srazmeri („...nužno će proizići da je sve isto, a postavši međusobno isto, sve će biti jedno“<sup>325</sup>). Ali, Proklo u svojim izuzetno obimnim komentarima o *Timaju* prećutkuje jednu veoma važnu matematičku činjenicu koja nam u izvesnoj meri može pomoći da razumemo razloge zbog kojih Platon upravo model sferne simetrije preporučuje kao najadekvatniji model sveta, u kojem nam se mišljenje i čulnost pokazuju kao dva lica istovetne, jednostavne strukture.

319 *Ibid.*, II.71.1–20.

320 *Ibid.*, II.72.20, 73.25–30. Timajevo izlaganje, što smo već sugerisali, ne bi trebalo razumevati kao govor o putanjama kružnog oblika već kao govor o periodičnim kretanjima nebeskih tela koja se mogu predstaviti pomoću kružnih oblika. U tom smislu, Platonov model bi trebalo da nam pruži geometrijski uvid u odnose brzina kretanja nebeskih tela (39b), ali i u odnose njihovih međusobnih rastojanja (35b). Ta ideja, iako u Platonovom spisu izvedena na relativno nejasan pa i pogrešan način, značajno je podstakla razvoj matematičke astronomije i kosmologije. Međutim, opstaje i sumnja u tačnost prepisa izvornog grčkog teksta.

321 *Ibid.*, II.77.20.

322 *Ibid.*, II.78.10–15.

323 *Ibid.*, II.69.15–25. Parmenid u svojoj *Poemi* eksplicitno kaže da ljudi lutaju „dvojavici“ (DK 28 B 6).

324 *Ibid.*, II.69.25.

325 Platon, *Timaj*, 32a.



Karl Poper je jedan od retkih autora koji nam skreću pažnju na to da je Platonov idealno simetrični model kosmosa, u stvari, *prepun asimetrije*.<sup>326</sup> Poper piše:

...izgleda verovatno da su Platonova teorija ideja, kao i njegova teorija materije, bile preformulisane teorije njegovih preteča pitagorejaca, odnosno Demokrita, u svetlu njegovog shvatanja da *iracionalni brojevi zahtevaju da geometrija dođe pre aritmetike*. ... Tako je nesreća grčkog atomizma preoblikovana u važno postignuće.<sup>327</sup>

Ne samo što Platonovi elementarni trouglovi, kako zapaža Poper, poseduju svojstva asimetrije nego se i za samu sferičnu formu može primećivati da predstavlja potpunu sjedinjenost simetrije i asimetrije. Naime, ako strukturu sfere posmatramo od središta ka periferiji, svi elementi na periferiji podjednako su udaljeni, odnosno simetrični u odnosu na središte, na šta nam skreće pažnju, kako smo videli, i Proklo. To rastojanje nazivamo poluprečnikom. Međutim, ukoliko istu strukturu posmatramo od periferije ka središtu, dakle, u suprotnom smeru, svi elementi na periferiji, to jest na obimu sfere, posmatrani kao lukovi, pokazuju nam se *nesamerljivim* u odnosu prema prečniku ili poluprečniku sfere. To je izraženo matematičkom konstantom *pi*.<sup>328</sup> Dalja razmatranja strukturalnih, odnosno matematičkih svojstava sfere naveliko izlaze iz okvira ove rasprave, ali izgleda da su upravo pomenute matematičke osobine sferičnosti uveliko pobudile interesovanje Platona i drugih starogrčkih kosmologa.

Samo jedinstvo samerljivosti (*symmetria*) i nesamerljivosti (*asymmetria*) dopustilo bi unutarstetskom posmatraču da na slobodan način reflektuje svoje čulno iskustvo, što znači da psihička refleksija, onda kada postoji, može ali uopšte ne mora da nalikuje čulnoj slici sa kojom je strukturalno sjedinjena. Odatle i Proklova zamisao o „dvostrukosti“ sfere, odnosno o mišljenju i čulnosti kao aspektima sferične forme koji se odražavaju jedan u drugom. Za Platona, kao i Prokla, sferičnost se pokazuje kao najjednostavniji, najelegantniji matematički model suprotnosti, bilo da su to razum i čulnost, sloboda i nužnost, racionalnost i iracionalnost ili pak isto i različito, koji su u *Timaju* predstavljeni kružnim oblicima. Navodna

326 Poper, 142–143, 147, 151–153. Takođe, vid. Lloyd, D. R., „Symmetry and asymmetry in the Construction of ‘Elements’ in the Timaeus“, 459–474.

327 Poper, 154–155 (kurziv A. K.). Ovde još jednom moramo da naglasimo: pitagorejsko učenje je uticalo i na Platona i na Demokrita. Međutim, njihove recepcije pitagorejske filozofije značajno se, pa i fundamentalno razlikuju.

328 Vid. Heath, sir Th., *A History of Greek Mathematics*, Vol. 1, 304–305. Platon je bio upućen u postojanje iracionalnih brojeva, a pošto su se pre njega Antifon i Brison bavili metodom izračunavanja konstante *pi* koju je kasnije usavršio Arhimed (*Ibid.*, 221–225), morao je znati i za nesamerljivost obima i prečnika kružnice.

aritmetička struktura duše sveta počiva na sfernoj geometriji, preko koje se lako može konstruisati sistem intervala pitagorejske muzičke lestvice, počev od intervala 1:2 (što je odnos prečnika i poluprečnika), preko intervala 3:2, 4:3, 9:8 itd. Iracionalnost je na taj način „zaokružena“ i integrisana u jedinstven, racionalan harmonijski sistem, postajući time jedan njegov neophodan aspekt ili sastavni deo.

Platonu očigledno nije bilo dovoljno da svoj kosmološko-kognitivni model, kojim smo se bavili u prvom delu rasprave, sledeći, između ostalog, prodornu Robinsonovu interpretaciju, eksplicira samo putem mitskih i filozofskih pojmova, već je pokušao da ga izrazi i matematičkim putem, izazvavši time lavinu raznovrsnih komentara, od antike pa do danas. Kornford, kako smo videli (odjeljak 2.2), predlaže da Platon svojim govorom o „krugu različitog“ prihvata iracionalnost u duši sveta.<sup>329</sup> Ironično je da nas Kornford, iako duši sveta pogrešno pripisuje iracionalnost u smislu u kojem se o tome govori u *Državi*, sasvim slučajno upućuje na timajevski, matematički način shvatanja strukture sveta. Jer, ako se držimo prethodno rečenog o strukturalnim svojstvima sfere, jasno je da Platonov model kosmosa obuhvata iracionalnost u matematičkom smislu. Na tragu Popera, možemo primetiti da nam se, sa stanovišta geometrije, iracionalne veličine pokazuju kao aspekti precizno određenih geometrijskih odnosa. U tom smislu, „iracionalno“ (*asymmetros*) ne znači i „bez odnosa, razuma“ (*alogos*). Platonu je geometrija očigledno bila primamljiva, zato što, na sebi svojstven način, prevazilazi ograničenja ljudske čulnosti: ono što je sa empiričkog stanovišta iracionalno, nesaznatljivo i neobjašnjivo, sa stanovišta predloženog geometrijskog modela kosmosa pokazuje nam se kao „skladno“, logosno, budući da se prema onom „spoznatom“ nalazi u precizno određenom odnosu koji se ne može predstaviti nekim konačnim aritmetičkim ili jezičkim izrazom, ali zato može geometrijski, shematski (kao mogući predmet intuitivne spoznaje). Ako ljudska psiha nastoji da sledi taj put, moći će da dospe do pouzdanih saznanja o prirodi stvarnosti.<sup>330</sup>

Ni sam Platon, razume se, ne smatra da je njegovo objašnjenje kognitivnih procesa jedino moguće objašnjenje. Nejasno je, takođe, da li se taj model objašnjenja odnosi isključivo na kosmološko, to jest naučno saznanje, ili pak na svako saznanje. Još je manje jasno šta bi nam dopustilo da tvrdimo kako sve fizičke pojave, ili barem one nebeske i mikroskopske, slede matematičke zakonitosti koje nam opisuju Platon i pitagorejci. Ni idealna sfera ni drugi matematički elementi Platonove

329 Cornford, 76.

330 I kod Platona i kod Parmenida, idealno kretanje uma je kružno, dok su fizičke pojave dovedene u vezu sa pravolinijskim kretanjem. Vid. Ballew, 189–209.

kosmologije ni na koji način ne podsećaju na telesne, čulno opažljive oblike koje pretenduju da objasne.

Važno je primetiti, sa stanovišta istorije ideja, da se Platon i Aristotel, barem kad je reč o formalnoj strukturi kosmosa, u velikoj meri slažu. Aristotel je takođe prisvojio sferični model univerzuma<sup>331</sup>, koji su delili i Platon i Eudoks te mnogi drugi antički kosmolozi (uključujući i presokratovce Parmenida i Empedokla), zatim je prisvojio tzv. teoriju o četiri elementa na kojima počiva struktura sveta i, baš kao Platon u *Timaju*, smatrao da „peti element“ poseduje posebnu, „eteričnu“ prirodu.<sup>332</sup> Štaviše, za oba filozofa problem kretanja iskršava kao centralni problem i njegovim rešavanjem može se bolje razumeti božansko stvaranje sveta. U Lambda knjizi *Metafizike*, Aristotel o bogu govori kao o „nepokrenutom pokretaču“, to jest o prvom uzroku kretanja koji ne zahteva objašnjenje, a koji, na nama nepoznat način, pokreće vidljiv, telesni svet. S druge strane, Platon sposobnost pokretanja pripisuje upravo duši sveta, nastojeći da na geometrijski način objasni prvi uzrok kretanja, a s tim stavom se, kako smo ranije videli, Aristotel ne slaže.<sup>333</sup>

Međutim, jedan od najvećih problema koji se javljaju u vezi s Aristotelovom teorijom ili teorijama Demokrita i drugih presokratskih filozofa prirode – ukoliko ih uporedimo sa Platonovom kosmologijom u *Timaju* – jeste to što ne pokazuju dovoljno jasnu svest o distinkciji između *modela* i *stvarnosti*. Upravo nedostatak te svesti „urušava“ njihove teorije u mehanicizam i u idealizam parmenidovskog tipa, što su sve stanovišta koja, prema Platonovom *Timaju*, ne predstavljaju adekvatna objašnjenja ljudskog stanja. Platonov mitski govor referira na inherentnu, to jest urođenu sposobnost psihe da organizuje elemente čulnog iskustva, a ne na bilo kakvu objektivno, nezavisno od nas postojeću stvarnost. Naravno, u tekstu *Timaja* mogu se prepoznati izvesna Platonova dvoumljenja ili dvosmislenosti. Ukoliko umni, psihički princip dominira Platonovim univerzumom, odakle onda pomenuta zamisao o poremećajima psihe kao poremećajima odnosa telesnih delova u ljudskom organizmu, s kojom se susrećemo tek pri kraju spisa? Da li to možda implicira da takva psiha ne bi mogla da „koriguje“ samu sebe i uskladi svoje pokrete sa pokretima duše sveta? Čini se da Platon, bez obzira na to što u prvi plan stavlja umnost i intelekt, ipak dopušta da u određenim slučajevima telesnost dominira nad umom. Njegov jednostavan, sferični model univerzuma, iz kojeg proizlazi *kosmos* kao mešavina bića, istog i različitog, kao da nam dopušta da se poigravamo različitim, suprotstavljenim saznavnim perspektivama, nikada ne dolazeći

331 U *Metafizici*, 1074a, Aristotel govori o postojanju 55, odnosno 47 kosmičkih sfera.

332 O prirodi elemenata Aristotel detaljno raspravlja u četvrtoj knjizi spisa *O nebu*.

333 Up. Claghorn, 108–116.

do konačnih odgovora. Svako objašnjenje sveta je samo *model*, psihološki konstrukt, koji je, u slučaju Platonovog *Timaja*, zamišljen kao „ideal“, to jest kao nepromenljiva paradigma u rukama Platonovog demijurga, najvećeg umetnika koji „stvara“ telesni svet.

Jasno je, prema tome, da „tvrđa interpretacija“, prema kojoj strukturalni, na matematički način koncipirani elementi Platonovog kosmosa postoje na mikroskopskom nivou sasvim nezavisno od psihe, nije ni ubedljiva ni prihvatljiva. Potrebno je drugačije, kompromisno rešenje. Vlastos s pravom smatra da je Platonova teorija mikrostruktura inovativna i u teorijskom smislu značajna za razvoj nauke jer postulira nevidljive, nedeljive entitete koji su kvalitativno sasvim različiti od entiteta koje bi trebalo da objasne<sup>334</sup>, ali i da su osnovne odredbe te Platonove teorije prilično nejasno i konfuzno izložene, pa i – za razliku od matematičke teorije kretanja nebeskih tela – izuzetno slabo potkrepljene iskustvenim činjenicama. Iako se u toku i načinu Platonovog izlaganja prepoznaje sklonost ka objašnjenju unutarstvetskih pojava na osnovu delovanja mikrostruktura, ne postoji nijedno mesto u *Timaju* koje bi nam dopustilo da tvrdimo kako je Platon smatrao da na mikroskopskom nivou postoje matematički precizno oblikovane strukture *po sebi*. Tu je pre svega reč o, za Platonovo vreme, (pre) ambicioznom pokušaju izgradnje *modela prirode*, koji egzistira isključivo u vidu psihološkog konstruktura pripisanog mitskom demijurgu, a čija je spoznaja, smatra Platon, dostižna i ljudskim bićima.

Međutim, i pored toga, ne možemo se potpuno složiti ni sa Kornfordovim zaključkom da nas, prema Platonovom mišljenju, pogled u mikroskopski svet *nikada* ne može dovesti do otkrića suštine stvari.<sup>335</sup> Zašto je to tako? Pokušajmo da Platonovo izvođenje matematičkog objašnjenja strukture sveta sagledamo na krajnje pragmatičan način. Platon, došavši do intuitivnog, filozofskog uvida da se naše nepokolebljivo iskustvo psihičkog identiteta nikako ne može objasniti pomoću pojava i kretanja koja pripadaju promenljivoj, vidljivoj svetlu, uključujući i kretanja nebeskih tela, pretpostavlja da mora postojati nešto što se održava stabilnim, nepromenljivim i istim u odnosu na sebe *barem onda dok imamo iskustvo psihičkog identiteta*. Da li ćemo ga imati ili ne, razume se, ne zavisi samo od nas, s obzirom na to da zapadamo u stanja sna, nesvesti, pa i smrti. Efemerni karakter strukturalnih činilaca ljudske psihe čini pitagorejsku *muzičku analogiju* njenim prikladnim opisom, budući da muzički tonovi postoje kao čulno opažljivi objekti samo dok ih zaista i percipiramo. Pošto ono stabilno, nepromenljivo i isto (*tauton*) nije mogao da identifikuje ni u kretanjima nebeskih tela ni u vidljivim delovima ljudskog organizma,

334 Vlastos, 68 i dalje.

335 Up. Cornford, 31.

došao je do sasvim racionalne hipoteze o mikrostrukturama koje su ljudskom oku nevidljive, ali čije delovanje predstavlja uslov mogućnosti ispoljavanja racionalnog psihičkog iskustva.

Iz toga nikako ne sledi da takve mikrostrukture postoje u apsolutnom smislu, nezavisno od nas i naše psihe, već samo da moramo da pretpostavimo da postoje barem dok imamo iskustvo psihičkog identiteta. Pošto tako neobičnu, apstraktnu i lucidnu hipotezu ni na koji način nije mogao empirički da dokaže, budući da predstavlja proizvod njegovog intuitivnog filozofskog uvida, odlučio je da konstruiše *muthos* putem kojeg će one funkcije i strukture koje smatra suštinskim za konstituisanje ljudskog psihičkog aparata opisati na slikovit način, služeći se metafizičkim i mitskim pojmovima demijurga, duše sveta ili ideja, kao i matematičkim pojmovima, čije značenje nam se pokazalo kao univerzalno, nepromenljivo i nezavisno od govornog jezika. Platon želi da njegovi uvidi dopru ne samo do antičkih čitalaca već i do najvećeg mogućeg broja ljudi, prevazilazeći uveliko ograničenja jezičkog izraza kojim se Platon služio. Takav poduhvat zahteva kombinovanu upotrebu mitskih i matematičkih, naučnih pojmova. Na taj način, Platon pre svega ukazuje na *najviši značaj* određenih koncepata za razumevanje konstituisanja našeg psihičkog identiteta i pojma unutarsvetskog telesnog poretka, što znači da bi svaki govor o transcenciji, nepromenljivosti ili nedeljivosti osnovnih konstituenata Platonovog kosmosa trebalo shvatiti pre svega *normativno*<sup>336</sup>, dakle, kao ukazivanje na njihov najviši značaj, a ne kao tvrdnju da oni postoje po sebi, „s one strane sveta“ ili pak u vidu fizičkih entiteta na mikroskopskom nivou. Idealni svet o kojem Platon govori ne mogu nam, prema tome, otkriti ni najmoćniji mikroskopi (niti teleskopi) već isključivo neposredan, umni uvid do kojeg se dolazi temeljnim filozofskim promišljanjem i pažljivim posmatranjem propadljivog, telesnog sveta. Platonove teze moraju biti izražene govorom koji „pluta“ između mita i nauke, to jest između mita i stvarnosti, zbog čega je Platonova kosmologija označena ne samo kao *eikos muthos* već i kao *eikos logos*. Platonova kosmologija je utemeljena u psihologiji: iz teze o našoj unutrašnjoj, latentnoj psihičkoj strukturi kao matematički idealnoj proizlazi i, za Platonovo vreme, lucidna zamisao o matematičkom modelu prirode.

Ne možemo, prema tome, ni zaključiti da, za Platona, pokreti naše psihe *već jesu* usklađeni sa pokretima duše sveta nego jedino da, možda, njena inherentna struktura nalikuje duši sveta, što bi objasnilo i naše intuitivno, urođeno znanje matematičkih pojmova kojima možemo opisati strukturu vidljivog kosmosa. U najboljem slučaju – i sa mnogo opreza – mogli bismo, u duhu Platonovog *Timaja*, pretpostaviti da sve dok imamo

---

336 Normativnost, u slučaju Platonovog *Timaja*, nikako ne podrazumeva proizvoljnost.

iskustvo psihičkog identiteta, u našem organizmu, odnosno nekim njegovim mikroskopski malim delovima, javljaju se kretanja koja se mogu opisati pomoću pojmova matematike i geometrije sa veoma visokom preciznošću<sup>337</sup>, pa su ta kretanja ujedno i pravi uzrok (*aition*) naše pragmatične sposobnosti da pomoću matematičkih pojmova konceptualizujemo telesni svet. U tom slučaju, struktura psihe bi funkcionisala kao *univerzalno merilo* u odnosu prema kojem možemo odrediti strukture efemernih, čulno opažljivih pojava, koje, da bi na bilo koji način bile racionalizovane, jedino mogu biti analogije strukture naše psihe (*analogia kai symmetria*<sup>338</sup>), što je zaključak koji počiva na onom do kojeg dospeva Johansen u svojoj studiji o Platonovom *Timaju*.<sup>339</sup>

Blisko interpretativno stanovište zastupaju i Brison i Mejerštajn u studiji *Inventing the Universe*, na osnovu kojeg temeljno aksiomatizuju Platonovu kosmološku teoriju, poredeći je na taj način sa savremenim modelom velikog praska (*big-bang model*).<sup>340</sup> Time ćemo se, između ostalog, baviti u sledećem odeljku. Valja primetiti da nam se takvo objašnjenje odnosa između kosmologa i kosmosa, ili posmatrača i posmatranog, bez obzira na to da li obuhvata fizikalnu komponentu, može učiniti, u izvesnom smislu, cirkularnim: prema Platonovom mišljenju, sposobnost psihe za matematičko objašnjenje strukture sveta utemeljena je u tezi da naša psiha – ma gde ona bila locirana – već poseduje idealnu matematičku strukturu<sup>341</sup>, pa samim tim i latentno, urođeno znanje matematičkih pojmova do kojeg može dopreti istraživanjem i posmatranjem, to jest putem čulnih pobuđaja. Ali, jasno je da, za Platona, posedovanje takve sposobnosti ne povlači automatski i njeno ostvarenje: potreban je veliki trud, u vidu slobodne aktivnosti uma koji saraduje s čulnošću, ne bi li se ona ispoljila u

337 Savremena neurofiziologija došla je, na primer, do otkrića tzv. moždanih talasa, u kojima se ispoljavaju pravilna ritmička, sinusoidalna kretanja (premda ona nisu *matematički idealna*). Međutim, takva periodična kretanja beleže se i u stanju dubokog sna, kada nemamo iskustvo psihičkog identiteta. Veoma je zanimljivo da početkom devedesetih godina prošlog veka, Frensis Krik, jedan od dobitnika Nobelove nagrade za otkriće strukture molekula DNK, zajedno sa neuronaučnikom Kohom (C. Koch), predlaže veoma „smelu“ hipotezu da se neuralni korelat svesti može identifikovati u vidu pravilnih oscilacija u opsegu 40–70 Hz, koje zahvataju izuzetno mali broj neurona, to jest moždanih ćelija – najviše do hiljadu!

338 Platon, *Timaj*, 69b-c.

339 Up. Johansen, 174. Johansenu se može zameriti da, za razliku od, recimo, Prokla, Kornforda ili Vlastosa, ne razmatra pojedine matematičke elemente Platonove kosmologije već se samo načelno bavi odnosom između matematičkih i telesnih entiteta.

340 Brisson, Meyerstein, 4–12.

341 To interpretativno stanovište u velikoj meri temeljimo na već pomenutom mestu u *Timaju* na kojem Platon saopštava da je ljudskim dušama prilikom stvaranja saopštena „istina o prirodi svemira, kao i o njegovim *nepromenljivim zakonima*“ (41e).

formi kosmološkog ili bilo kog prirodnonaučnog saznanja. Nije, razume se, nezamislivo da će u budućnosti neuronauke, u saradnji sa drugim eksperimentalnim naukama, doći do podataka i merenja koje bismo, možda, mogli da interpretiramo na takav način da potvrde Platonovu teoriju o matematički oblikovanim mikrostrukturama kao temelju psihe. Ali, čak i slučaju da se tako nešto dogodi, model kojim bismo objasnili opservacije podatke bio bi i dalje razdvojen i u logičkom pogledu nezavisan od svog *explanandum*-a.<sup>342</sup> Formalna struktura sveta, sama po sebi, nije racionalna, umna struktura, te je prema Platonu neophodno da deluje izvesna napredna inteligencija koja će inače nepovezane „bezmerne“ delove sveta (*alogos kai ametros*)<sup>343</sup> integrisati u jedan svrhovito organizovan sistem.

Pogrešno je, takođe, Platonovu teoriju o mikrostrukturama porediti sa Demokritovom atomističkom teorijom, a ta tendencija se neretko sreće u literaturi.<sup>344</sup> Između njih postoje praktično nepremostive metodološke razlike: dok rani atomisti poredak telesnog sveta uzimaju „zdravo za gotovo“, kao datu stvar koja, u vidu nužnosti (*ananke*), automatski upravlja svim prirodnim procesima, u Platonovoj viziji, kako nastojimo da pokažemo u ovoj raspravi, pojam unutarsvetskog poretka ili *kosmosa* određen je prevashodno kao *model*, odnosno psihološki konstrukt pripisan mitskom demijurgu, metafori čiste, slobodne inteligencije koja svojom umnom aktivnošću promišlja svet, na taj način osmišljavajući njegove sastavne delove. Time se, kako smo videli, s jedne strane otvara put ljudskoj slobodi i nauci, a s druge strane, pojmovi matematike, kojima može ovladati gotovo svaki čovek, sami po sebi preporučuju kao elementi (*stoicheia*) jednog *univerzalnog jezika*.

## 4.2. Platonova nauka i metodologija modernih prirodnih nauka

U prvom delu rasprave nastojali smo da pokažemo da su mitski aspekti dijaloga *Timaj* neizostavni budući da nas, na metaforički način, upućuju na izvesna urođena, inherentna svojstva psihe, koja nam Platon opisuje putem lika demijurga i duše sveta. U prethodnom odeljku detaljnije smo razmatrali Platonov predlog da se strukturalna svojstva duše i tela sveta opišu matematičkim putem i na taj način upotrebe u svrsi kon-

342 Up. Brisson, Meyerstein, 9.

343 *Ibid.*, 53a.

344 Vid. Vlastos, 66–68. Iako smo izazvani da Platonovu teoriju o mikrostrukturama poredimo sa atomističkom, ne može se reći da Platon te zamisli preuzima od Demokrita već pre da se one javljaju istovremeno kod više starogrčkih filozofa. Čak je i čuveni kineski filozof Lao Ce (6. vek p. n. e.) govorio da je „najveće u najmanjem“.



stituisanja modela prirode, to jest prirodnonaučnog objašnjenja. Takođe, naša razmatranja su imala cilj, između ostalog, da na što jasniji način istaknu razlike između Platonove kosmologije i mehanicistički koncipiranih kosmologija nekih presokratskih filozofa. U ovom odeljku dalje ćemo razmotriti osnovne pojmove Platonove nauke i ispitati mogu li se oni i u kojoj meri uporediti sa pojmovima moderne nauke. Platonov „geometrijski atomizam“<sup>345</sup> pokazuje nam se, u metodološkom pogledu, kao sasvim različit od, recimo, Demokritovog atomizma. Umesto da ljudski um i psihi posmatra samo kao epifenomen određenih mikroskopskih, atomskih struktura čija se kretanja odvijaju po nužnosti, što je stanovište koje se može pripisati Demokritu<sup>346</sup>, Platon nastoji da izgradi uravnoteženu sliku sveta, prema kojoj se um, kao slobodan, aktivni princip, neprekidno bori i sukobljava sa nužnošću, čije je delovanje predstavljeno putem transmucija „sličnih“ geometrijskih tela. Štaviše, kako ćemo videti kasnije u odeljku 4.3, čini se da je i sama nužnost, za Platona, samo neizbežna posledica umne konceptualizacije fizičkog sveta.

Gregori u studiji *Plato's Philosophy of Science* dobro primećuje da se Platonova karakterizacija fizičkih elemenata kao mikroskopskih entiteta, koji, prema shvatanju atinskog filozofa, sačinjavaju telesne, to jest čulno opažljive supstancije<sup>347</sup>, pojavljuje tek nakon njihovog matematičkog, slikovitog opisa datog putem geometrije tzv. pravilnih tela<sup>348</sup>, što je sasvim u duhu Platonove tendencije da svoj model prirode dovede u što čvršću vezu sa vizuelnim iskustvom. No, i pored temeljne i sveobuhvatne analize prirodnonaučnih pojmova koju Gregori sprovodi, može mu se prigovoriti da on u svojoj egzegezi dijaloga *Timaj* i drugih povezanih dijaloga nedovoljnu pažnju posvećuje upravo mitskim pojmovima, pre svega pojmu demijurga. Čest je slučaj, kako vidimo, da se studije o *Timaju* kreću ili u smeru njegovih mitskih aspekata ili u smeru prirodnonaučnih i epistemoloških aspekata, umesto da se te dve naizgled suprotstavljene perspektive nekako usklade. Upravo taj problem našim istraživanjem nastojimo da rešimo. Jer, mitski aspekti *Timaja* sugerišu nam da matematički, kao i drugi kompleksni metafizički i teorijski pojmovi koje Platon upotrebljava, ne bi trebalo da referiraju na objektivno postojeće entitete – oni su pre svega zamišljeni kao *sastavni, neizostavni delovi modela prirode* za koji se u najboljem slučaju može reći da je „verovatan“, odnosno da samo približno opisuje strukturu telesnog sveta. Iako nam pretpostavke da struktura ljudske

345 Vid. Gregory, 187 i dalje. Prema Gregorijevom mišljenju, Platonov geometrijski atomizam uveliko je zapostavljen u odnosu na druga antička atomistička učenja.

346 Vid. Bicknell, P. J., „Democritus' Theory of Precognition“, 324.

347 Platon, *Timaj*, 56b-c.

348 *Ibid.*, 53e-56b.

psihe nalikuje strukturi duši sveta i da telesni, stvoreni svet nalikuje svom nepromenljivom uzoru daju snažnu nadu da možemo dospeti do pouzdanog kosmološkog saznanja, mi, kao telesna, unutarsvetska bića, teško možemo biti sigurni da su pokreti naše psihe zaista i usklađeni sa pokretima duše sveta. Ovladavanje matematičkim pojmovima, prema Platonovom mišljenju, može nam u velikoj meri pomoći da ostvarimo napredak u razumevanju strukture psihe i pojma prirodnog poretka. U izvesnom smislu, matematika za Platona, kao i za pitagorejce, predstavlja mnogo više od formalne „građevine“ – ona je ujedno i metod samospoznaje.

Koji su to, dakle, osnovni elementi Platonovog modela kosmosa – osim sferične forme, kojom smo se bavili u prethodnom odeljku – i kakvi odnosi vladaju među njima? Platon, želeći da na plauzibilan način reši problem govora o postajanju, to jest o promenljivim fizičkim objektima, na koji je ukazao već u *Proemium*-u, predlaže da se četiri osnovna elementa (*stoicheia*), vatra, zemlja, voda i vazduh, predstavje pomoću pravilnih poliedara, tetraedra, kocke, oktaedra, ikosaedra.<sup>349</sup> Od tih oblika su sazdane telesne supstancije, pa na taj način oni funkcionišu kao „slogovi“ ili „slova“ jednog univerzalnog prirodnonaučnog jezika. Peti element, dodekaedar, predstavlja model čitavog vidljivog kosmosa. Za sve te oblike karakteristično je da se geometrijsko-konstruktivskim postupkom mogu upisati u sferu. Pre svega, na osnovu Platonovog opisa elemenata jasno je da oni nisu isto što i elementi modernog periodnog sistema kojim se služe savremeni naučnici. Međutim, Platonovo povezivanje starogrčkih elemenata sa matematičkim oblicima pravilnih poliedara predstavlja značajan razvoj, budući da ti apstraktni „mitski“ koncepti sada zadobijaju izvesnu čulnu formu<sup>350</sup>, što nam u velikoj meri olakšava da ih zamislimo, vizuelno prikažemo te ispitujemo njihova strukturalna svojstva.

Razmatrajući delo nužnosti, Platon kaže:

Valja nam sagledati prirodu vatre, vode, vazduha i zemlje po sebi, pre postanka neba kao i njihova stanja koja su tom postanku prethodila. Jer niko do sada nije objasnio njihov postanak mada ih mi nazivamo počelima, kao da znamo šta je vatra ponaosob, pa ih uzimamo za elemente svemira; a njima ipak ne dolikuje da ih neko

349 *Ibid.*, 53a-55c.

350 Element vode, na primer, možemo zamišljati i kao neku pojedinačnu kapljicu vode, ali je tek matematičkom interpretacijom omogućeno da izraz „element vode“ poseduje identično, nepromenljivo značenje za sve čitaoce *Timaja*, a to je geometrijska forma ikosaedra. Up. *Timaj*, 56b. Veoma je zanimljivo da moderna nauka, sasvim nezavisno od Platona, strukturu međumolekularnih rastojanja vode objašnjava upravo pomoću geometrijske strukture ikosaedra.

s kratkom pameću, makar samo u poređenju, prikazuje kao slogove (*stoicheia*).<sup>351</sup>

Ovde je reč, između ostalog, o pokušaju da se govor o prirodi temeljno redefiniše i prevede na jezik matematičkih formi. Analogija sa „slogovima“ je negativna te očigledno ima cilj da govor o vatri, vodi, vazduhu i zemlji kao materijalnim počelima zameni govorom o idealnim matematičkim oblicima i na taj način jezik matematike promovise kao najprikladniji za opisivanje prirode i prirodnih pojava. Navodni „slogovi“ prirode mogu se, prema tome, izreći samo jezikom matematike.

Dalje, nailazimo na sledeća bitna mesta u dijalogu *Timaj*:

Jer, reći koje od njih treba nazvati vodom pre nego vatrom, odnosno koje ma kojim drugim, uzevši ih bilo sve zajedno, bilo svaki pojedinačno, reći to tako da za svaki bude upotrebjeno uverljivo i postojano ime, veoma je teško. ... Pre svega, ono čemu su još maločas dali ime voda, steglo se, kako nam se čini, u kamen, pa onda vidimo kako postaje zemlja. A isto to, opet, kada se rastače i razlaže, postaje vetar, odnosno vazduh; a ovaj, zapalivši se, postaje vatra; kada se pak ona zgusne i ugasi, vraća se opet u prilik vazduha, dok ovaj ponovnim zbijanjem i zgušnjavanjem postaje oblak i magla, a od njih, kada se još više stegnu, tekuća voda, od vode pak ponovo zemlja i kamen; tako da oni, kako se čini, *jedni drugima predaju nastanak u krug*.<sup>352</sup>

Ne samo što u Platonovoj viziji osnovni elementi kosmosa poseduju sposobnost da prelaze jedni u druge, odnosno da „transmutiraju“, već se i njihove međusobne transmutacije odvijaju u vidu izvesnog kruženja.<sup>353</sup> Da to što nam Platon govori o strukturi materije ne bi trebalo uzeti kao apsolutnu istinu već kao hipotezu u jednom pažljivo osmišljenom prirodnonaučnom modelu, postaje još jasnije nakon nekoliko redova:

Kad god posmatramo nešto što postaje čas ovo, čas ono, na primer vatra, mi je nikad nećemo označiti sa „to“ već sa „takvo“, niti ćemo za vodu reći „to“ (*touto*), već uvek „takvo“ (*toiuton*, ili eng. *suchlike*), niti ćemo preostale nazivati tako kao da imaju neku postojanost na koju bismo ukazivali upotrebljavajući za njih reći „ovo“ i „to“, misleći pritom da smo nešto odredili. Jer, budući nestalni, oni izmiču označavanju sa „ovo“ i „to“, i ne samo takvom (neopreznom, prim. A. K.) već i svakom drugom ko ih predstavlja kao stalna bića.<sup>354</sup>

351 *Ibid.*, 48b-c.

352 *Ibid.*, 49b-c (kurziv A. K.).

353 Na mestu 59a-b, Platon čak govori o zlatu kao o vrsti vode. To nas, donekle, podseća na Talesovu teoriju o vodi kao jedinstvenom materijalnom principu fizičkog sveta.

354 *Ibid.*, 49d-e.

To stanovište je metodološki sasvim suprotno od, recimo, onog koje zastupa Demokrit. Tvrdeći da ono što nam se čini slatkim, gorkim ili obojenim uistinu (doslovno) jesu „atomi i praznina“<sup>355</sup>, Demokrit nekritički izjednačava telesni svet sa modelom kojim pretenduje da ga objasni.

Još značajniju inovaciju u odnosu na presokratske teorije o strukturi materije predstavlja Platonovo objašnjenje porekla osnovna četiri elementa. Smatrajući da i sama matematička struktura elemenata zahteva objašnjenje, Platon ih geometrijski konstituiše pomoću tzv. elementarnih trouglova – jednakokrakog i nejednakokrakog.<sup>356</sup> Shodno tome, voda, vatra, zemlja i vazduh prvi put u istoriji filozofije nisu više zamišljeni kao jednostavne supstancije već poseduju složenu strukturu, pa tako Platon za vodu tvrdi da se sastoji od dva tela vazduha i jednog tela vatre<sup>357</sup> na mestu na koje smo već ukazali na samom početku odeljka 4.1. Zanimljivo je i značajno primetiti koliko nas taj Platonov opis strukture vode podseća na savremeni. Danas se, naime, smatra da je molekul vode sastavljen iz dva atoma vodonika i jednog atoma kiseonika, što predstavlja mešavinu dva jednaka elementa sa trećim različitim. U *Timaju* je nagovešteno i postojanje petog elementa, koji je doveden u vezu sa strukturom dodekaedra: „Postoji još jedan, peti sastav; bog ga je upotrebio za svemir, oslikavajući na njemu likove zodijaka.“<sup>358</sup> Čini se da Platon ovde pomoću strukture dodekaedra objašnjava strukturu nebeskih sazvežđa, što je, možda, inkonzistentno sa njegovim zamišljenim opisom Zemlje iz svemira u dijalogu *Fedon*, gde se upravo za našu planetu tvrdi da poseduje oblik dodekaedra.<sup>359</sup> Geometrijska konstrukcija dodekaedra od velikog je značaja i za matematičara Euklida, budući da na najjednostavniji način sjedinjuje sferičnost i srazmeru zlatni presek<sup>360</sup>, to jest neprekidnu srazmeru, kako su je najčešće nazivali stari Grci.

Tek nakon što je detaljnije raspravio i obrazložio prirodu četiri elementa ili roda, dodavši im i onaj peti, Platon iznosi tvrdnju da su sastavni delovi materije toliko slični da se ne mogu videti golim okom.<sup>361</sup> Za razliku od nebeskih kretanja, o kojima su stari Grci posedovali mnogobrojna saznanja te ih je Platon relativno uspešno upotrebio u svrsi empiričkog potkrepljenja svog matematički koncipiranog modela telesnog sveta, o strukturi materije nije se znalo gotovo ništa. Imajući na raspolaganju jedino

355 Diels, DK 68 B 9.

356 Platon, *Timaj*, 53c-54b.

357 *Ibid.*, 56d-e.

358 *Ibid.*, 55c.

359 Up. Platon, *Fedon*, 110b.

360 Vid. Euklid, *Elementi*, Knj. XIII, 31-35.

361 Up. Platon, *Timaj*, 56b-c.

spekulacije presokratskih filozofa koje plutaju između mita i filozofije prirode, Platon ih u manjoj ili većoj meri redefiniše, ne bi li zatim, budući donekle i „frustriran“ činjenicom da ne može da ih dovoljno ubedljivo empirički potkrepi, došao i do smeđe hipoteze o mikrostrukturama. Ta hipoteza je obeležila i našu raspravu u prethodnom odeljku, u kojem smo pokušali da rasvetlimo Platonovo shvatanje porekla spoznaje matematičkih entiteta. Ironično ili ne, ideja o materiji kao složenoj mešavini sićušnih, mikroskopskih delova doživela je preporod u moderno doba, premda se to dogodilo iz sasvim drugačijih, pa i krajnje suprotnih pobuda.

Platonov osnovni motiv bio je da istraži strukturu psihe, te da na temeljima tih uvida pokuša da osmisli model prirodnonaučnog objašnjenja koji bi u što je moguće većoj meri bio prikladan (*eikos*, u onom smislu u kojem ga tumači Bernijejt) i našim intelektualnim nahodanjima i pogledu na svet, i strukturi telesnog kosmosa. Moderne prirodne nauke, pak, nastoje da objasne svet kao takav, nezavisno od osobina i funkcija psihe, što bi, prema Platonovom shvatanju, bio nepotpun ili „krnji“ pristup. Iako moderne nauke ne gube iz vida distinkciju između modela i stvarnosti, one, barem za sad, ne nude nikakvo plauzibilno objašnjenje naše urođene sposobnosti da o prirodi mislimo kao o racionalnom, svrhovito organizovanom sistemu, a najčešće to pitanje smatraju suvišnim i nepotrebnim (u krajnjoj liniji, iluzornim). Takav pristup je doprineo tome da se danas mnogo više bavimo spoljašnjim negoli unutrašnjim svetom, pa su se prirodne, to jest eksperimentalne nauke razvile do te mere da raspolažu gotovo nepreglednom količinom podataka i merenja. To je sasvim suprotno od one situacije u kojoj su se nalazili i pisali starogrčki filozofi. Možda bi upravo Platonov psihološki pristup kosmologiji, udružen sa izrazito eksperimentalnim karakterom savremenih istraživanja o mikroskopskim delovima materije, mogao da nam pruži potpunije objašnjenje ljudskog stanja i ljudske egzistencije. Ako Platon i, recimo, Parmenid, primat daju psihi, a moderni naučnici telesnosti, trebalo bi pronaći „ravnotežu“ ta dva pristupa.

Osvrnimo se na još nekoliko složenih, teško razumljivih pojmova Platonove nauke, čije bi nas detaljno razmatranje udaljilo od osnovnog misaonog toka ove rasprave te ćemo ih ovom prilikom dotaći samo u osnovnim crtama. Pre svega, vreme Platon naziva „pokretnom slikom večnosti“<sup>362</sup>, dovodeći naše iskustvo vremena u direktnu vezu sa prepoznavanjem pravilnih, ritmičkih kretanja u prirodi. Još jedan značajan pojam na koji smo ranije ukazivali jeste pojam „primateljke“ (*hupodohe*, eng. *receptacle*). Označavajući primateljku „trećim rodnom bića“<sup>363</sup>, Platon je ra-

362 *Ibid.*, 37d.

363 *Ibid.*, 48e.

zumeva kao „okvir“ ili „matricu“ u kojoj nastaju sve čulno opažljive stvari. I sam Platon veli da je primateljku teško, gotovo nemoguće definisati, ali je upoređuje sa bezobličnim materijalom za oblikovanje<sup>364</sup>, te bismo o njoj mogli misliti kao o, recimo, Aristotelovoj „prvoj materiji“, nekakvoj amorfnoj supstanciji koja tek pomoću savršenih oblika sfere i pravilnih poliedara stiče strukturu. Da stvar bude još složenija, Platon u igru uvodi i termin *chora*, koji se uobičajeno prevodi kao „prostor“.

„Misterioznim“ pojmom primateljke bavili su se gotovo svi uticajni istraživači Platonove kosmologije i filozofije, te ćemo ovde izložiti neke od njihovih osnovnih zaključaka, odnosno promišljanja. Kornford u studiji *Plato's Cosmology* navodi sledeće mesto u *Timaju* na kojem Platon opisuje tzv. treći rod bića, koji egzistira pored inteligibilnog, nepromenljivog modela i njegove (aproksimativne) telesne kopije:

Izgleda, međutim, da nas sada sam tok rasprave prisiljava da se rečima prihvatimo rasvetljavanja te treće vrste, teške i mračne. Za koju to moć valja pretpostaviti da je ona po prirodi poseduje? Ponajpre za ovu: da je ona primateljka i nekakva negovateljica sveg postajanja. I mada je to što sam rekao istinito, ipak treba o njoj reći nešto određenije.<sup>365</sup>

Prema Kornfordovom mišljenju<sup>366</sup>, koncept „primateljke“ ima cilj da upotpuni metafizičku shemu koju je Platon navodno preuzeo od Parmenida. Kako je u *Državi* i *Timaju* utvrdio da se oblast mnjenja nalazi između prave stvarnosti i onog što je nepostojano i nesaznatljivo, jasno je da se o nesaznatljivom ne može reći ništa određeno i da je ono čista praznina. Međutim, neophodno je da postoji i jedan medijum koji sam po sebi ne poseduje nikakav oblik, ali je u stanju da u sebe primi slike ideja, to jest paradigmi telesnih stvari.

Kornford zatim primećuje<sup>367</sup> da Platon prvo razmatra četiri elementa kao sadržaj primateljke. Ali, elementi nisu trajni, oni nisu „stvari“. Platon, čini se, odbacuje staru milećansku koncepciju prema kojoj postoji jedno, fundamentalno stanje materije koje služi kao osnov za sve fizičke pojave. No, ukoliko je tako, da li onda stoji analogija sa Aristotelovom *prima materia*-om i u kom smislu? Kako bi trebalo da zamislimo *hupodohe* ako je ona nešto različito od elemenata koji se u njoj pojavljuju, a koje Platon definiše pomoću oblika pravilnih poliedara? Platon se ne slaže ni sa pluralistima poput Empedokla, Anaksagore ili Leukipa i Demokrita,

364 *Ibid.*, 50b-c.

365 *Ibid.*, 49a.

366 Pojmom primateljke Kornford se bavi u *Plato's Cosmology*, 177–187.

367 Cornford, 178.

prema čijim prirodnofilozofskim stanovištima sve promene mogu biti objašnjene promenom rasporeda četiri elementa, odnosno semena ili pak raznovrsnih atoma. Kornford smatra da je<sup>368</sup> Platonova pozicija po ovom pitanju izuzetno je bliska Heraklitovoj, budući da atinski filozof odbacuje pojam nepromenljive supstancije, materije koja stoji u osnovi svih pojava, a prihvata zamisao o potpunom preobražavanju jednih oblika u druge. U suštini, pogrešno je „primateljku“ (*hupodohe*) nazivati „materijom“ (*hyle*) jer sam termin *hyle* Platon uopšte ne upotrebljava u onom smislu u kojem ga kasnije upotrebljava Aristotel. Na osnovu Platonovog opisa transmucije elemenata, čini se da primateljka nije supstancija od koje su načinjeni elementi već samo okvir u kojem se oni pojavljuju. Sami elementi nemaju postojanu prirodu. Za razliku od, recimo, Anaksimena, koji je vazduh odredio za trajnu prirodu od koje nastaju sve stvari, Platon ne smatra da je bilo koji od elemenata postojan i trajan.<sup>369</sup>

Razloge koji nas navode da o primateljki pogrešno mislimo kao o izvesnoj supstanciji ili materiji trebalo bi tražiti u Platonovim slikovitim opisima za koje i on sam kaže da su pomalo obmanjujući, ali, u nedostatku nekih boljih, najpodesniji.<sup>370</sup> Prema Platonovom mišljenju, dakle, promene kvaliteta, odnosno neprekidne transmucije elemenata posledica su geometrijskih svojstava pravilnih poliedara, a ne uticaja primateljke. Da je Platon tvrdio da bilo koji od elemenata ili pak sama primateljka, poseduju nepromenljivu materijalnu prirodu, tad bi se njegova kosmološka teorija vratila na nivo presokratskih mehanicističkih shvatanja sveta koje on u *Timaju* nastoji da ospori i prevaziđe. S druge strane, koncept primateljke očigledno mu je neophodan kako bi sve čulno opažljive, fizičke pojave zadržao u jednom jedinstvenom okviru. Za razliku od presokratovaca, kako veli Kornford, Platon na „vatru“, baš kao i na svojstva „toplog“ ili „hladnog“, ne gleda kao na stvari ili supstancije već kao na mešavine kvaliteta, to jest procese koji nastaju i nestaju, nalazeći se u neprekidnom toku. Kod Platona je *nepromenljiva* i stabilna, zapravo, *inherentna struktura psihe*, koja manje ili više uspešno registruje raznovrsne promene, odnosno kretanja u telesnom svetu. Ta inherentna struktura psihe svoj uzor pronalazi upravo u duši sveta koju je stvorio demijurg (te stoga i naše poimanje strukture telesnog sveta, iako suštinski slobodno, ne može biti ni sasvim proizvoljno već nastoji da se upravlja prema izvesnim objektivnim, spoljašnjim kriterijumima). Iako je primateljka nepromenljiva, ona nije materija ili supstancija u onom smislu u kojem su je razumeji presokratski filozofi.

---

368 *Ibid.*

369 Vid. Platon, *Timaj*, 49a-50a.

370 *Ibid.*, 50a-d.



Sam Platon kaže:

Kada bi neko oblikovao od zlata sve moguće likove, preobličavajući bez prestanka svaki od njih u sve, pa kad bi bilo ko drugi pokazao neki od tih likova i upitao šta je to, tada bi, što se istine tiče, daleko najsigurniji odgovor bio da je to zlato. A za trougao i sve druge likove koje bi u tom zlatu mogli nastati, nikada ne treba reći „to“ (*to-uto*) kao da su bića, jer se već u trenutku određivanja preobražavaju, nego se treba zadovoljiti već i njihovom pouzdanom prijemčivošću za odredbu „takvo“ (*toiuton*). Isti se zaključak može doneti i o onoj prirodi koja u sebe prima sva tela (primateljki, prim. A. K.), jer ona svoju osnovnu sposobnost ne može izgubiti, nego uvek sve prima, ne uzevši nikada i nipošto ma ijedan oblik sličan bilo kom od onih koji u nju ulaze. Ona je, naime, ono što je po prirodi podložno svakom oblikovanju. ... A ono što u nju ulazi kao i ono što iz nje izlazi odrazi su večnih bića, utisnuti po uzoru na njih na način teško izreciv i čudesan. ... I zato ono što će u sebe primiti sve rodove treba da bude lišeno svih oblika...<sup>371</sup>

Na ovom mestu nailazimo na rečnik s kojim smo se već susreli, a za koji smo utvrdili da čitaoc *Timaja*, zajedno sa karakterizacijom kosmološkog mita kao „verovatne priče“, upućuje na, za Platonovo vreme, izuzetno smelu misao da je svaka kosmologija, u stvari, govor koji samo nalikuje istini, a ne nekakvo saopštenje apsolutne, neopovrgljive istine, što se može primetiti za ranije presokratske kosmologije, orfičke teogonije ili kasnije ranohrišćanske i hrišćanske doktrine o postanku sveta. Sa Platonovom „novom mitologijom“ u *Timaju* dolazi i svest o tome da naša raznovrsna promišljanja o prirodi u najboljem slučaju mogu predstavljati samo *modele* fizičkih pojava, a ne nekakve konačne odgovore koji poseduju čvrstinu matematičkih zakonitosti na kojim se, prema Platonovoj preporuci, mogu utemeljiti.

Sara Brodi u studiji *Nature and Divinity in Plato's Timaeus* očekivano posvećuje izvesnu pažnju pojmu primateljke.<sup>372</sup> Brodijeva nam u svojoj detaljnoj i prodornoj analizi Platonovog teksta ukazuje na nekoliko bitnih momenata. Pre svega, važno je primetiti da Platon govori o dva *roda* (*eide, genos*) kojima bi trebalo pridodati treći, a ne o određenim *instancijama*. U prvom delu spisa, distinkcija između nepromenljivog modela i stvorene kopije ima svoje instancije u vidu paradigme kosmosa i samog telesnog kosmosa. Iako je distinkcija koju Platon ima u vidu baveći se delom nužnosti slične prirode, ona sada pronalazi instancije u matematičkoj paradigmi četiri elementa i samim fizičkim objektima koji su prema njoj

371 *Ibid.*, 50a-e.

372 Broadie, 185–190 i dalje.

načinjeni. To, razume se, nije kontradiktorno. Platon se sada bavi jednim drugim nivoom strukture, a to je, kao što smo videli, nivo mikrostruktura, na koji se takođe može primeniti njegov matematički model prirodno-filozofskog objašnjenja. Uvid da je u delu teksta u kojem Platon nastoji da nam opiše svojstva primateljke, koja pripada trećem rodu bića, reč o drugačijim instancijama prvobitna dva roda, Brodijeva preuzima od Milerove (D. Miller).<sup>373</sup> Milerova smatra da nam taj uvid omogućuje da primateljku posmatramo kao *instanciju* trećeg roda bića, a ne kao sam treći rod bića, što bi značilo da treći rod bića može imati i druge instancije, kao što je, na primer, prostor (*chora*). To bi objasnilo i zašto Platon upotrebljava dva različita termina, *hupodohe* i *chora*, kada govori o trećem rodu bića.

Međutim, prema mišljenju Brodijeve, takvo objašnjenje nije sasvim izvesno jer sam Platon nigde ne kaže *eksplicitno* da se treći rod bića sastoji iz dve različite instancije.<sup>374</sup> Takođe, veli Brodijeva, zanimljiva je i značajna Platonova upotreba termina „to“ i „takvo“ kada nam sugeriše na koji način bi trebalo da govorimo o elementima koji se pojavljuju i nestaju u primateljki, kao „majci“ njihovog postojanja („U skladu s tim, priliči da se onaj koji prima uporedi s majkom, onaj koji je uzor sa ocem, a priroda između njih sa njihovim potomkom.“<sup>375</sup>). Drugim rečima, u lingvističkom pogledu, vatra, voda, zemlja i vazduh uopšte nisu imenice koje imenuju „to“ već pridevi koji izražavaju kvalitativne opise, odnosno nešto „takvo“. Zbog čega Platon, pita se Brodijeva<sup>376</sup>, problem transmutacije elemenata i njihovog odnosa prema primateljki rešava u lingvističkom kontekstu? Ne postoji nikakvo lingvističko pravilo koje nam nalaže da značenje imenice kao što je „vatra“ mora biti nepromenljivo i večito.

S jedne strane, o tome se može raspravljati u užem smislu koji se tiče Platonove potrebe da nas u ovom delu svog kosmološkog spisa ubedi da elementi nisu počela već da su i sami stvoreni. Prema mišljenju Brodijeve<sup>377</sup>, Platon se služi lingvističkim kontekstom zato što kvalitativni opisi, baš kao i pridevi, zahtevaju neki subjekt kojem su pripisani, a u Platonovoj teoriji o elementima to je upravo primateljka. Autorka smatra da Platonova argumentacija nije sasvim ubedljiva, budući da se polazna premisa prema kojoj elementi prelaze jedni u druge u pravilnim ciklusima uzima kao očigledna, iako je to apstraktan koncept koji ne može biti predmet neposrednog čulnog osmatranja. Ukoliko već verujemo da postoji primateljka, usvojićemo i Platonov argument, ali nas same Platonove reči ničim ne

373 Up. Miller, D., *The Third Kind in Plato's Timaeus*, 37–62.

374 Vid. Broadie, 186, fn 33.

375 Platon, *Timaj*, 50d.

376 Broadie, 187.

377 *Ibid.*, 190.

obavezuju na to. S druge strane, možda smo na pitanje koje postavlja Brodijeva već nekoliko puta odgovorili u našoj raspravi. Čitav dijalog *Timaj* napisan je ne sa ciljem da nam objavi šta priroda zaista jeste već da ispita šta bi bio najprikladniji govor o prirodi. To je više nego jasno ako uzmemo u obzir *Proemium* i Platonovo polazno stanovište da je kosmologija samo *eikos muthos*, odnosno *eikos logos*, kao i snažnu tendenciju da se kosmologija utemelji u terminima koji poseduju stabilna, nepromenljiva značenja.

Bez obzira na to što ne postoji nikakvo lingvističko pravilo koje nam propisuje da imenica „vatra“ referira na izvesni nepromenljivi telesni entitet, Platonu je naročito stalo da nam pokaže da kada u čulnom pogledu govorimo o vatri i drugim elementima, nikada ne govorimo o nepromenljivim stvarima. Tek bi se o kasnije predloženoj arhetipskoj, matematičkoj strukturi elemenata moglo govoriti kao o nepromenljivoj, i to isključivo u *normativnom* smislu, kao o modelu utemeljenom u inherentnoj strukturi psihe, pa se na taj način kvalitativni opis četiri elementa postupno zamenjuje kvantitativnim, to jest matematičkim (ta Platonova zamisao dala je jak impuls razvoju matematičke fizike). Pre nego što nam predstavi geometrijske oblike četiri elementa, Platon nas podseća na instancije prva dva roda sa početka dijaloga, a to su nepromenljive ideje i telesne stvari, da bi zatim govorio o trećem rodu kao prostoru (*chora*).<sup>378</sup>

Osvrnimo se, ukratko, i na Aristotelovu kritiku Platonovog pojma primateljke u dijalogu *Timaj*. U načelu, može se zapaziti da Aristotelu nije toliko stalo da rekonstruiše Platonovo kosmološko stanovište koliko da ga prilagodi svojim sopstvenim promišljanjima, preuzimajući od Platona one ideje koje smatra valjanim i korisnim. Kleghorn, baveći se Aristotelovom recepcijom pojma primateljke, na početnim stranicama svoje studije *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus* zapaža:

Ubrzo postaje jasno da je Aristotel smatrao da je Platonovo shvaćanje materije poput njegovog. On govori o „negovateljici“ (kao prvo materiji, prim. A. K.) (*O postajanju i nestajanju*, 329a) i dvaput tvrdi da je materija pomenuta u *Timaju* (*Fizika*, 209b i 210a). No, Aristotelov izraz za materiju (*hyle*) Platon nijednom ne upotrebljava u tom smislu. Za Platona, on je uglavnom imao obično značenje, kao što je drvo, zemlja ili neka određena stvar. Iako se te Aristotelove tvrdnje ne slažu sa Platonovim tekstom, bilo bi zanimljivo ispitati da li su one valjane barem u svojim osnovnim namerama.<sup>379</sup>

Aristotel, prema tome, u duhu svoje naturalističke teleologije, sprovodi izjednačavanje *hupodohe* i *hyle*.

378 Platon, *Timaj*, 52a-b.

379 Claghorn, 6–7 (prevod A. K.).

Postoji, međutim, prema Kleghornovom mišljenju, nekoliko određenih kritika pojma primateljke koje Aristotel upućuje Platonu. Prvo, Platonova razmatranja u *Timaju* nisu precizno artikulirana. To je jasno i samom Platonu, s obzirom na to da kosmologiju smatra „verovatnom pričom“. Nešto važnija kritika tiče se Platonove neodlučnosti da li je primateljka sasvim odvojena od elemenata koji se u njoj pojavljuju. Da li bi na osnovu ranije citirane analogije sa zlatom<sup>380</sup> trebalo da smatramo da su elementi uvek *unutar* primateljke? Kako onda Platon može govoriti o primateljki kao o „majci“<sup>381</sup> ako je stvoreni svet njeno „potomstvo“ i stoga odvojen od nje? Kleghorn odlično primećuje<sup>382</sup> da kada Platon govori o elementima kao odvojenim od primateljke, on uopšte ne misli na lokaciju, odnosno prostorni odnos već na njihove suštinski različite prirode. Ipak, Platonu se opravdano može zameriti da o tom pitanju nije izneo sasvim jasan stav.

Još jedan Aristotelov prigovor glasi da Platon primateljki ne dodeljuje nikakvu određenu funkciju: iako tvrdi da se u njoj pojavljuju i nestaju telesni elementi, on ne razjašnjava način na koji se to dešava, zbog čega nam se pojam primateljke pokazuje suvišnim. Upravo Platonovi nejasni opisi primateljke (a podsećamo, atinski filozof kaže da je *hupodohe* veoma teško, pa i gotovo nemoguće odrediti) Aristotelu olakšavaju zadatak da taj koncept izjednači sa svojim konceptom prve materije. Jer, *prima materia* takođe je bezoblična, neinteligibilna, bez ikakvih kvaliteta. Aristotel je smatrao i da *chora* ne predstavlja posebnu instanciju trećeg roda bića već da nam Platon tim pojmom ukazuje na prostornost primateljke, što je takođe veoma problematično i teško se može dokazati na osnovu Platonovog teksta. Zanimljivo je to što savremeni interpretatori Platonove filozofije<sup>383</sup> veliku pažnju posvećuju pojmu za koji sam Platon kaže da ga je nemoguće odrediti, a neretko propuštaju da kažu nešto više o Platonovom shvatanju matematike u *Timaju*.

Umesto nagađanja o tome šta je Platon tačno podrazumevao pod „primateljkom“ i da li su *hupodohe* i *chora* jedno te isto<sup>384</sup>, iznesimo jedno osnovno zapažanje: svi ti teorijski koncepti predstavljaju, prema Platono-

380 Up. Platon, *Timaj*, 50a-e.

381 Up. *ibid.*, 50d.

382 Claghorn, 9.

383 Više o pojmu primateljke vid., na primer, u: Miller, 19 i dalje; Gregory, 215–227; Guthrie, 262–272; Taylor, 311–315.

384 Jasno je, prema mišljenju Milerove, da to nije slučaj – baš kao što ni *demiourgos* i *psyche tou kosmou* nisu jedno te isto. Složenost i, u izvesnom smislu, hermetičnost Platonovog filozofskog izraza u *Timaju* često navode interpreatore da posegnu za „teorijskom ekonomičnošću“ i naprosto eliminišu ono što nisu u stanju da objasne na adekvatan način. Takav pristup, razume se, nije dosledan izvornoj Platonovoj misli.

vom mišljenju, neizostavne „sastojke“ valjano koncipiranog prirodnona- učnog objašnjenja, to jest *modela prirode*. Platon je, kao monista, prinu- đen da postulira pojam čiste, neoblikovane primateljke, kojim utemeljuje jedinstvo inače raznovrsnog telesnog sveta. Na strukturalnom planu, to jedinstvo je ostvareno putem matematičkog pojma srazmere. Za razliku od matematičkih pojmova, čija značenja ne mogu biti dovedena u pitanje, preostali pojmovi Platonove nauke neretko nas podsećaju na one mitske. Njihova neodređenost nama kao čitaocima *Timaja* ne donosi samo istra- živačke, interpretativne izazove već i slobodu da ih, u onom smislu u ko- jem ih lično razumemo, inkorporiramo u sopstvene kosmološke poglede.

Zamisao o jedinstvenom načelu prirode, prema tome, ne lišava nas slobode da i *samostalno* pokušamo da odredimo koje je to načelo (premda ne na proizvoljan način). Čak i ako prihvatimo presokratski i platoničarski stav da sferična forma predstavlja osnovni princip strukturiranja kosmosa, to uopšte ne implikuje nekakvu zatvorenu, konačnu formu našeg kosmo- loškog saznanja već upravo otvara mogućnost koncipiranja mnogobrojnih geometrijskih modela koji svi počivaju na međusobnom kombinovanju strukturalnih aspekata sfere. Platona najviše brine da ne pomislimo da je naš govor o prirodi ujedno i tačan opis fizičkih objekata – on je najpre izraz izvesnih inherentnih sposobnosti naše psihe, pragmatično upotre- bljenih u svrsi objašnjenja prirodnih pojava. Možda entitet nalik Platono- voj duši sveta zaista postoji u fizičkom smislu, ali uopšte ne poseduje onu strukturu koju nam Platon opisuje. Platonova kosmologija ne daje definitivne odgovore već nas podstiče na *promišljanje* i *istraživanje*, što je, kako smo videli, istakla i Brodijeva u svojoj interpretaciji dijaloga *Timaj*.<sup>385</sup>

U svom poznatom i uticajnom članku „Plato as a Natural Scientist“, Džordž Lojd (G. E. R. Lloyd) ispituje može li se i u kojoj meri Platonov pojam nauke uporediti s modernim. Polazeći od toga da o Platonovom doprinosu nauci postoje dijametralno suprotna stanovišta, koja se kreću od strogih osuda do pohvala, Lojd u svom tekstu nastoji da izgradi kom- promisno, uravnoteženo interpretativno stanovište koje se čini bliskim našem. Iako se Platonov pojam nauke (*episteme*) u izvesnoj meri preklapa sa modernim, postoji, ipak, nekoliko značajnih razlika koje nam ne dopušta- ju da o Platonu govorimo kao o „naučniku“ u modernom smislu te reči. Prema Lojdovom mišljenju, postoje tri glavne vrste optužbi koje se upu- ćuju Platonu kao naučniku.<sup>386</sup> Prva glasi da on uopšte nije zainteresovan za proučavanje prirode već da nastupa kao pesnik i mistik, što znači da bismo *Timaja* trebali pre svega da čitamo kao literarno delo. Druga vrsta optužbi je da Platon poseduje određeno prirodnofilozofsko stanovište, ali

385 Up. Brodie, 279.

386 Lloyd, „Plato as a Natural Scientist“, 79.

da je ono antinaučno. Takve optužbe se najčešće pozivaju na Platonovo diskreditovanje čulno opažljivog sveta kao manje vrednog od sveta ideja i matematičkih formi. Treća vrsta optužbi odnosi se na navodnu neoriginalnost Platonovih prirodnofilozofskih razmatranja, a kao ekstremni vid tog stanovišta autor članka navodi Tejlorovu studiju o *Timaju*<sup>387</sup> u kojoj se tvrdi da timajevska kosmologija predstavlja najobičniju zbirku pitagorejskih učenja tog doba. Na mnoge od tih prigovora već smo, na neki način, odgovorili u prethodnim odeljcima.

Lojd nas podseća i na izuzetno pozitivne ocene Platonovog doprinosa nauci koje nalazimo kod Vajtheda (A. N. Whitehead), Šorija (P. Shorrey), Popera (K. Popper) i naročito Hajzenberga (W. Heisenberg).<sup>388</sup> Aspekte modernog naučnog mišljenja Lojd, konkretno, prepoznaje najpre u određenim delovima dijaloga *Država*, a zatim i u teoriji materije i patologiji, odnosno Platonovoj biologiji i medicini, elaboriranoj u dijalogu *Timaj*. U *Državi*, izučavanje matematike, astronomije i muzike predstavlja kamen-temeljac obrazovanja najviše klase čuvara. Naglasak je upravo na matematičkoj astronomiji, a ne na pukom osmatranju nebeskih kretanja, budući da je sposobnost apstraktnog mišljenja najznačajnija za klasu čuvara. Već u dijalogu *Država* Platon dobro primećuje da se kretanja nebeskih tela ne podudaraju potpuno sa matematičkim modelom koji ih opisuje<sup>389</sup>, a taj stav je blizak modernoj nauci i astronomiji. No, činjenica da se i u *Timaju* i u *Državi* Platon neumoljivo drži svoje teze o suprotnosti između pravog znanja (*episteme*), koje se odnosi isključivo na izvesne nepromenljive aspekte stvarnosti, i verovanja (*doxa*), koje se odnosi na telesni svet, sprečava nas da Platonovo *episteme* izjednačimo sa modernim pojmom nauke.

Iako je u *Timaju* taj stav donekle ublažen i prilagođen jednoj ljudskoj viziji kosmologije, on je i dalje zastupljen i na njemu počivaju mnogobrojna Platonova kosmološka razmatranja. Sledeći interpretacije Robinsona ili Bernijejta, predložili smo nekoliko puta da bi se Platonov govor o nepromenljivim, „transcendentnim“ entitetima mogao uzeti u nedoslovnom ili normativnom (ali ne i proizvoljnom) smislu: transcendentno, za Platona, ima vrhunski značaj za konstituisanje psihičkog iskustva. Takvo tumačenje bi još više doprinelo pragmatičnom karakteru Platonove kosmologije. Postoje, kako zapaža Lojd<sup>390</sup>, i neka mesta u *Državi* na kojim se eksplicitno odbacuje posmatranje nebeskih kretanja, ali nije sasvim jasno da li je njihov smisao prevashodno retorički ili je Platon

387 Up. Taylor, 11.

388 Lloyd, 78.

389 Platon, *Država*, 529c-d.

390 Lloyd, 80–81.

zaista mislio da se do astronomskih saznanja može dospeti samo promišljanjem ideja i čistih matematičkih oblika. U svakom slučaju, pokazali smo u odeljku 4.1, sledeći ponajviše interpretaciju Johansena, da posmatranje i čulno iskustvo igraju neizostavnu ulogu u konstituisanju Platonove kosmologije. Dalje, prema Lojdovom mišljenju<sup>391</sup>, teleološki karakter dijaloga *Timaj* često je bio razlog zbog kojeg je taj spis karakterisan kao nenaučni. Ali, paradoksalno, upravo je teleologija, kao način otkrivanja razumnosti i svrhovitosti u telesnom svetu, u velikoj meri podstakla Platona na kosmološka istraživanja.

Naročito je značajno mesto na kojem Platon, izlažući svoju teoriju elementarnih trouglova kao osnovnog stava *geometrijskog atomizma*, jasno kaže da je njegova teorija *opovrgljiva*:

Ako neko pak ovo pobije i otkrije da stvari ne stoje tako – nagrada je njegova.<sup>392</sup>

Lojd<sup>393</sup>, a kasnije i Brisson i Mejerštajn<sup>394</sup>, ovde prepoznaju odlike modernog naučnog mišljenja. Iako se ne može tvrditi da se ta Platonova rečenica odnosi na celokupnu kosmološku teoriju u *Timaju*, ona jeste u skladu sa početnim određenjem kosmologije kao *eikos logos*-a ili *eikos muthos*-a. Platonov *Timaj*, dakle, stav o elementarnim trouglovima razume kao hipotezu, kao racionalni iskaz koji može biti i odbačen u svetlu novih činjenica i otkrića. Platon, prema tome, ne tvrdi da je dospao da konačnog objašnjenja strukture materije. Ali, moramo obratiti pažnju i na tvrdnje poput one da „proučavanje raznolikosti telesnog sveta i nije neki poduhvat, ukoliko se držimo verovatnoće, te da onaj koji radi razonode ostavi razmišljanja o onome što je večno, stiče nepomućeno zadovoljstvo“.<sup>395</sup> Još jednom, vrednost empiričkog istraživanja je unižena.

Štaviše, Platon će kasnije tvrditi i da je svaki naš pokušaj da istražimo, na primer, prirodu boja eksperimentalnim putem osuđen na neuspeh te da predstavlja suštinsko nerazumevanje odnosa između ljudskog i božanskog.<sup>396</sup> Shvaćeno u doslovnom smislu, to stanovište udaljava Platona od moderne nauke. Ali, možda to ne bi trebalo razumeti kao odbacivanje eksperimentalnog metoda već samo kao njegovu promišljenu kritiku – ne smemo dospeti u zabludu da možemo potpuno kontrolisati prirodu jer svaki eksperiment zahvata samo jedan veoma mali deo stvarnosti i niko

391 *Ibid.*, 81–82.

392 Platon, *Timaj*, 54b.

393 Lloyd, 82.

394 Up. Brisson, Meyerstein, 19.

395 Platon, *Timaj*, 59c-d.

396 *Ibid.*, 68d.



od nas nije u poziciji da kontroliše sve uslove pod kojim se eksperiment odvija niti da apsolutno precizno utvrdi vrednosti parametara koji su obuhvaćeni eksperimentom. Ne bi bilo pogrešno smatrati da Platon ovim putem poziva na oprez pri bavljenju prirodnonaučnim pitanjima. No, ponekad nam dvosmisleni način Platonovog izražavanja ne dopušta da bilo šta sa sigurnošću tvrdimo. Da li bi poređenje istraživanja telesnog sveta i puke razonode zaista trebalo da shvatimo kao, recimo, tvrdnju o beskorisnosti i nevažnosti posmatranja za Platonovu filozofiju prirode? Imajući u vidu sva naša dosadašnja razmatranja, čini se da to nije slučaj i da su takvi pravci tumačenja veoma slabo utemeljeni.

Neophodno je da se osvrnemo i na Platonova biološka razmatranja u dijalogu *Timaj*, koja predstavljaju još jednu vezu sa modernom naukom. Ta Platonova promišljanja su možda, zbog neobičnosti pojedinih opisa i objašnjenja, nailazila i na najoštrije osude. Preuzimajući raznovrsna medicinska saznanja svog doba, Platon ih na manje ili više originalan način inkorporira u sopstveni kosmološki sistem. Naročitu pažnju Platon posvećuje objašnjenjima psihičkih i fizičkih oboljenja, a već smo videli da su duševne bolesti u *Timaju* sasvim eksplicitno dovedene u vezu sa poremećajem odnosa delova tela.<sup>397</sup> Lojd smatra da je ta Platonova misao, iako podstaknuta uvidima drugih, ranijih pisaca, neobično detaljna, originalna i dobro razvijena.<sup>398</sup> Dodali bismo, i veoma moderna. Samim tim što na početku spisa dušu smešta u telo sveta, a pri kraju tvrdi i da zdravlje psihe zavisi od rasporeda telesnih delova, Platon se približava savremenim teorijama o psihofizičkom identitetu. U *Timaju* nailazimo i na objašnjenje telesnih oboljenja na osnovu oštećenja tkiva kao što su kosti, meso, tetive i dr.<sup>399</sup> I tu Platon, doduše na nešto diskretniji način, primenjuje svoju matematičku teoriju strukture kosmosa, kontinuirano insistirajući na tome da su gotovo sva oboljenja izvesni poremećaji srazmere telesnih delova organizma. Međutim, veliko je pitanje u kolikoj meri metodološke pretpostavke na osnovu kojih Platon dolazi do pomenutih uvida nalikuju pretpostavkama moderne nauke. Platon se, za razliku od lekara našeg doba, rukovodi pre svega jednim apstraktnim, monističkim načelom kojim je potčinjena celokupna njegova kosmološka građevina u *Timaju*, uključujući i antropologiju i biologiju, odnosno sve oblasti u kojima se ispituje izvestan poredak stvari (*kosmos*). Platonovi medicinski uvidi svakako se jednim delom oslanjaju na empiričke podatke, ali su oni uklopljeni i uveliko prilagođeni geometrijsko-atomističkoj teoriji strukture sveta te se ponekad čini da je Platonu mnogo više stalo do inteligibilnog, psihičkog

---

397 *Ibid.*, 86b.

398 Lloyd, 87.

399 Platon, *Timaj*, 82b-c.

poretka negoli do onog telesnog. Da li bi Platon zaista odbacio sopstvenu teoriju u svetlu nekih novih uvida i saznanja, kao što nam to nagoveštava u *Timaju*? Da li je tu reč o „opovrgljivosti“ u onom smislu u kojem se taj termin upotrebljava u modernoj filozofiji nauke ili samo o retoričkom sredstvu kojim veliki pisac Platon nastoji da pokaže samopouzdanje pred svojim čitaocima?

Jedna od retkih studija u kojoj se na temeljan način ispituje odnos između Platonovog kosmološkog modela i savremene kosmologije, pritom ne zanemarujući mitske elemente *Timaja*, jeste već pomenuta *Inventing the Universe* Lika Brisona i Valtera Mejerštajna. U načelu, može se zapaziti da ta studija gaji nešto veći optimizam u pogledu sličnosti Platonovog pojma nauke sa modernim, ali, s obzirom na to da poredi timajevski model kosmosa sa modelom velikog praska, ona je uglavnom ograničena na ispitivanje prirode kosmološkog saznanja, a ne svakog naučnog saznanja.<sup>400</sup> Osnovna pretpostavka dvojice autora jeste upravo ta da *kosmos* predstavlja psihički konstrukt koji je u logičkom smislu potpuno nezavisan od telesnog sveta čiju strukturu i unutrašnje mehanizme pretenduje da objasni. To je jasno izraženo već prvom rečenicom: „Znati kosmos znači *izumeti kosmos*.“<sup>401</sup> Razume se, ovde je opet neophodno ukazati na opasnost da naša kosmološka građevina zapadne u „tvrđi“ subjektivizam i relativizam, a već smo u odeljku 1.2. videli da je Brisson sklon da Platonov projekat nove mitologije razume u subjektivističkom ključu. Interpretativni uvid da je, za Platona, kosmos psihički konstrukt ne sme da nas navede na zaključak da je Platon smatrao da *bilo koji* psihički poredak može predstavljati objašnjenje telesnog sveta, samo na osnovu toga što on proizvodi *neka* tačna objašnjenja ili predviđanja ili zato što nam se, naprosto, dopada.

Mi, kao smrtna, ljudska bića, nismo tvorci svoje sopstvene unutrašnje strukture, a nismo ni u poziciji da je menjamo po sopstvenom nahođenju. Ta unutrašnja struktura pruža nam, pre svega, slobodu da koncipiramo raznovrsne tipove objašnjenja prirodnih pojava, pa je naš glavni zadatak, kao kosmologa, da model prirode postupno usaglašavamo i sa svojom inherentnom psihičkom strukturom i sa strukturom fizičkih pojava, dovodeći ta dva aspekta u sve bolju i bolju ravnotežu. Platonova kosmologija, za razliku od moderne, kao jedan od glavnih ciljeva vidi upravo samospoznavanje, pa je stoga teško i gotovo nemoguće uspostaviti jednakost između prirodnonaučnih razmatranja atinskog filozofa i metodoloških pretpostavki moderne nauke – premda značajna preklapanja svakako postoje. Vodeća nit Platonove kosmologije jeste pretpostavka o postojanju

---

400 Doduše, za Platona i stare Grke svako naučno saznanje je po svom karakteru „kosmološko“.

401 Brisson, Meyerstein, 1 (kurziv L. B. i V. M.).

izvesne „transcendentne“ ili barem po našu egzistenciju suštinske istine, pa se postupno približavanje toj istini zaista može okarakterisati kao težak, sizifovski posao.<sup>402</sup>

Prema Brisonovom i Mejerštajnovom mišljenju, i dijalog *Timaj* i savremeni model velikog praska pokazuju nam da kosmološko saznanje počiva na nekakvim prostim, nedokazivim pretpostavkama, izumima ljudske psihe, čiji bi jedini dokaz mogao biti njihov pragmatični karakter – one naprosto „rade“.<sup>403</sup> Metodološki pristup istraživanju kosmosa nužno osciluje između dve neugodne alternative: postuliranja metafizičke „pretpostavke svih pretpostavki“ ili iznuđenog prekoračenja granica koje su prethodnim kritičkim promišljanjem uspostavljene. Stoga fundamentalne, polazne pretpostavke u objašnjenju porekla i strukture kosmosa, čija veličina i smisao naveliko prevazilaze ljudske sazajne moći, često zadobijaju mitski karakter, budući da osnovna načela strukturiranja prirode ne mogu biti predmet neposrednog posmatranja, bez obzira na to da li ih smatramo psihičkim konstruktima ili aspektima fizičkih pojava. Naučno znanje podrazumeva koncipiranje uzročnog objašnjenja nekog skupa pojava i može se smatrati sistemom aksioma i pravila izvođenja. Autori *Inventing Universe* smatraju da se takav aksiomatski sistem može prepoznati i u Platonovom *Timaju*. Pritom, iako se može reći da naučno saznanje započinje i da je podstaknuto čulnim iskustvom, ono je nesvodivo na čulno iskustvo. Mislioci od Platona pa do Ajnštajna (A. Einstein) suočeni su sa neugodnim „paradoksom“ da se nikakva logička veza ne može uspostaviti između formalnog aksiomatskog sistema koji predstavlja model prirode i eksperimentalnih podataka do kojih dospevamo putem naših čula, odnosno instrumenata.<sup>404</sup> Dijalog *Timaj*, u stvari, predstavlja prvo delo u istoriji filozofije i nauke u kojem se problem naučnog saznanja sistematično razmatra, a i prvo delo u kojem se pojmovi matematike na sistematičan, metodski način nastoje primeniti za izgradnju prirodnonaučnog modela koji poseduje aksiomatsko-deduktivnu strukturu.<sup>405</sup>

Ulogu eksperimenta u Platonovoj kosmologiji, koju je Lojd ocenio kao sporednu i ne preterano značajnu, Brison i Mejerštajn doživljavaju na drugačiji način, smatrajući da Platon, u stvari, eksperimentalni metod u *Timaju* shvata u širem smislu od onog u kojem ga razumeva moderna nauka. Prema njihovom shvatanju, razlog zbog kojeg Platon gotovo podrugljivo govori o ljudima koji eksperimentom žele da objasne empiričke pojave kao što su boje jeste taj što za Platona eksperiment podrazumeva

---

402 *Ibid.*, 1.

403 *Ibid.*

404 *Ibid.*, 3–4.

405 *Ibid.*, 5.

*rekonstrukciju* iliti *preciznu reprodukciju prirodne pojave* koja se želi objasniti.<sup>406</sup> Umesto da eksperiment ograniči na samo jedan aspekt stvarnosti, čini se da Platon za predmet eksperimenta uzima celokupnu stvarnost ili totalitet iskustva stvarnosti. U tome leži još jedna od ključnih razlika između Platonovog i modernog shvatanja nauke. Iako je jasno da i Platon i moderni kosmolozi matematiku razumevaju kao model naučnog saznanja, čini se da Platonu nije toliko važno da pomoću zakona matematike objasni same prirodne pojave, koliko da osigura egzistenciju samog „posmatrača“, to jest kosmologa i njegove inherentne psihičke strukture, što, u krajnjoj liniji, nije ništa manje pragmatičan cilj od onog kojeg sebi postavljaju moderne nauke.

Brison i Mejerštajn dalje objašnjavaju ciljeve svoje studije:

Glavna namera ovog projekta jeste da istakne čisto inteligibilni karakter konstruisanja modela. U stvari, ne postoji nikakva *logička* veza između N-dimenzionalnog topološkog metričkog prostora (koji pretpostavlja model velikog praska, prim. A. K.) i čulno opažljivog sveta.<sup>407</sup>

Poput timajevske kosmologije, i model velikog praska počiva na pretpostavci o prostim, matematičkim entitetima kao osnovnim činiocima fizičke stvarnosti. Dalje, obe teorije počivaju na pojmovnim parovima kao što su biće – postajanje, odnosno model – stvarnost, te original – kopija ili teorija – posmatranje. Naročito je značajna suprotnost između simetrije (*symmetria*) i nepostojanja simetrije, što može biti asimetrija (*asymmetria*), ali i bezmernost, odnosno izostanak bilo kakve mere (*ametros*).<sup>408</sup> Interesantno je da, za razliku od Popera, Brison i Mejerštajn ništa ne kažu o asimetrijskim aspektima Platonovog modela kosmosa, već se uglavnom bave suprotnošću između simetrije i potpunog izostanka mere, koju Platon dovodi u vezu sa haotičnim, neuređenim stanjem materije. Pivotalna uloga pojma simetrije u modelu velikog praska ukazuje nam na osnovne strukturalne sličnosti između Platonovog modela i savremenog modela. Takođe, sličnost tih modela ispoljava se i u trostrukoj podeli fizičke stvarnosti na oblast veoma velikih, nebeskih tela, kao što su planete, galaksije i druga, gde se naročito može primetiti poredak koji nalikuje onom idealnom, simetričnom, zatim oblast mikroskopskih tela u kojoj je takođe zapaženo delovanje načela simetrije i na kraju oblast prirode koja je dostupna neposrednom ljudskom posmatranju.<sup>409</sup> Na taj način, struktura

406 *Ibid.*, 62. Može se primetiti da i neke savremene naučne discipline ispoljavaju tendenciju ka rekonstrukciji, odnosno manipulisanju prirodnim strukturama, a to su, na primer, molekularna biologija, nanotehnologije i dr.

407 *Ibid.*, 9 (kurziv A. K.).

408 *Ibid.*, 10.

409 *Ibid.*, 10–11.

celokupnog univerzuma mogla bi se objasniti pomoću jednostavnih matematičkih elemenata i njihovih međusobnih interakcija.

Kako bi još više rasvetlili sličnosti između Platonove kosmologije i modela velikog praska, autori pristupaju formalnoj aksiomatizaciji dveju teorija. Prema njihovom shvatanju, Platonov model kosmosa počiva na ukupno dvadeset tri aksioma<sup>410</sup>; između ostalih, to su aksiomi o suprotnosti između nepromenljivih entiteta i telesnih, promenljivih stvari (aksiom T1), o postojanju uzroka svega postojećeg (T3), o demijurgu kao tvorcu telesnog sveta (T4), o „primateljki“ kao bezobličnoj „materiji“ od koje su načinjene sve telesne stvari (T7), o nužnosti koja se opire delu benevolentnog demijurga (T8), o četiri elementa od kojih su sastavljeni fizički objekti (T9), o telesnom svetu kao kopiji nepromenljive paradigme koju primenjuje demijurg (T11), o matematičkoj strukturi duše sveta (T12), o mikroskopskoj veličini elemenata od kojih je načinjen fizički svet (T14), o svim čulno opažljivim pojavama kao posledici interakcije mikroskopskih elemenata (T18) te o sferičnoj formi kao onoj koja obuhvata sve što je telesno, uključujući i geometrijske forme četiri elementa (T23). Prema Platonovom mišljenju, ukoliko usvojimo sve te aksiome, čak se i pojave koje izučavaju biologija, patologija, odnosno psihologija, mogu objasniti pomoću matematičkog modela strukture sveta.<sup>411</sup> Analogno tome, i model velikog praska podrazumeva niz aksioma – ukupno dvadeset dva – od kojih su neki veoma slični onim koje smo prepoznali u Timajevom kosmološkom modelu<sup>412</sup>: kosmos je geometrijski objekt, a taj geometrijski objekt je topološki prostor (aksiom B1), kosmos je neograničen i potpuno povezan (B3), četiri dimenzije su dovoljne da se odredi bilo koji događaj (B5), topološki prostor je metrički prostor (B7), brzina svetlosti je maksimalna brzina (B8), uzročnost teče uvek u istom smeru (B13), matematički zakoni za koje je utvrđeno da opisuju fizičke pojave poseduju univerzalno važenje i postojani su (B15), iako je kosmos ogromne veličine, on poseduje jednostavnu strukturu (B16), kosmos je homogen i uređen prema načelu sferne simetrije (B21).

Za naše istraživanje, najplodnije bi moglo biti poređenje između aksioma T23 i B22, u kojima je sferična forma označena kao fundamentalni aspekt strukture kosmosa. Iako se ne može tvrditi da je Platon direktno uticao na savremene kosmologe, što ne čine ni Brison i Mejerštajn, očigledno je, barem na primeru te dve teorije, da jedan identičan koncept pronalazi mesto u kosmologijama potpuno različitih doba. Tomas Robinson je još jedan značajan autor koji zastupa stanovište o sličnosti Plato-

410 *Ibid.*, 19 i dalje.

411 *Ibid.*, 43.

412 *Ibid.*, 79 i dalje.

nove kosmologije u *Timaju* i teorije velikog praska.<sup>413</sup> Šta nas to, onda, navodi da na slična pitanja dajemo slične odgovore? Da li je to inherentna struktura naše psihe koja tokom hiljada godina trpi samo male, beznačajne izmene a suštinski ostaje ista ili su to možda strukturalna svojstva fizičkog sveta koja, naročito na mikroskopskom nivou, nalikuju savršenstvu matematičkih entiteta ili pak – i jedno i drugo?

Utisak je da na to pitanje ne možemo dati pouzdan odgovor, a istinu za volju, ni sam Platon, koncipirajući svoju kosmologiju kao *eikos logos*, ne misli da je to moguće. Kako primećuju Brisson i Mejerštajn<sup>414</sup>, najbolji zaključak koji možemo da izvedemo jeste taj da nas razlozi čisto *pragmatične* prirode navode da jedan model prirodnonaučnog objašnjenja prihvatimo kao dobar i poželjan, a neki drugi odbacimo. Dobra teorija, naprosto, „radi“. Budući da nismo svemoćni i da svet ne može da funkcioniše na način na koji mi želimo, u svojim kosmološkim istraživanjima rukovodimo se idejom da su zakoni prirode objektivni, postojani i nezavisni od nas. Ali, kako smo i mi integralni, neodvojivi deo prirode, racionalno je pretpostaviti da, u ograničenom smislu, njeni „nepromenljivi“ zakoni deluju i u nekim od procesa koji se odvijaju u našem organizmu, i to ne samo na telesnom planu, već i na mentalnom. Upravo ta pretpostavka je „garancija“ da se kosmološka istraživanja koja preduzimamo kreću u ispravnom smeru. Uostalom, videli smo da Platon smatra ne samo da je ljudska psiha srodna onoj božanskoj<sup>415</sup> već i da su ljudske duše prilikom stvaranja već bile upoznate sa „nepromenljivim zakonima prirode“.<sup>416</sup> Umesto da tvrdi da su psihički procesi potpuno potčinjeni telesnim, što bi bilo u neskladu sa našim neposrednim iskustvom slobode, ili da je psiha sasvim odeljena od telesnosti, što je dualističko stanovište koje se takođe suprotstavlja iskustvu, Platon traga za jednom kompromisnom, uravnoteženom pozicijom, odnosno za onim nivoom stvarnosti na kojem se psihičko i telesno pokazuju kao dva različita aspekta identične forme.

Premda je očigledno da, u metodološkom pogledu, postoje značajne sličnosti između Platonove nauke i modernih prirodnih nauka, naročito u kosmološkim hipotezama, te sličnosti uglavnom se tiču predložene primene matematičkog, to jest aksiomatsko-deduktivnog modela u svrsi objašnjenja prirodnih pojava i shvatanja da je prirodnonaučno saznanje samo „istinoliko“, a ne apsolutno izvesno, odnosno da i pored svih naših nastojanja da naučno saznanje ustrojimo na matematički način, ono i da-

413 Vid. Robinson, T. M., „Plato on (just about) Everything: Some Observations on the *Timaeus* and Other Dialogues“, 107–111.

414 Up. Brisson, Meyerstein, 1.

415 Platon, *Timaj*, 90c-d.

416 *Ibid.*, 41e.

lje ostaje nepouzđano (opovrgljivo). Međutim, Platonova nauka poznaje i druge, psihološke dimenzije, kakve metodologija modernog prirodno-naučnog istraživanja ili uopšte ne uzima u razmatranje ili, ukoliko ih uzima, drži da se o njima ne može gotovo ništa pouzdano reći. Platonu je, u stvari, mnogo više stalo da ispita i objasni strukturu posmatrača ili istraživača prirode, negoli strukturu same prirode. Njegov prirodnonaučni model donekle je drsko i bezobzirno izveden na osnovama pretpostavljene inherentne strukture ljudske psihe, pa se tako stvaranje sveta razumeva iz ljudske vizure, kao racionalan, svrhovit proces. To je, prema našem mišljenju, prikladno izraženo metaforom demijurga, koja nas jasno upućuje na antropološke temelje Platonove kosmologije. Motiv slobode naročito je naglašen u Atinjaninovim kosmološkim promišljanjima i u mitu o Eru i u *Timaju*. Dakle, ono što, prema Platonu, mora biti najčvršće i što mora iz jedne stabilne, sigurno utemeljene pozicije da prati neprekidne promene telesnog, efemernog sveta, jeste *struktura psihe*, kao uslov mogućnosti bilo kakvog kosmološkog saznanja. Platon je, naravno, svestan da je i psiha, kao i mnogobrojni aspekti telesnog sveta, nestabilna i ranjiva, podložna mnogobrojnim nepovoljnim uticajima, te je preduzeo naročite napore da istakne značaj zdravlja i stabilnosti psihe za bilo kakvo saznanje, a naročito ono apstraktno – filozofsko, kosmološko i teološko.

### 4.3. Epistemološki monizam ili intelekt kao povezujući momenat

U odeljku 2.2. upoznali smo se, u osnovnim crtama, sa kognitivnim funkcijama duše sveta. Razmotrimo sada i osnovne odredbe Platonove teorije saznanja u dijalogu *Timaj*. Opis duše sveta i mehanizma putem kojeg ona dolazi do pouzdanih saznanja i verovanja o telesnom svetu, ali i razloga zbog kojih ljudske duše dospevaju do pogrešnih sudova, ponajviše nam govore o Platonovom epistemološkom stanovištu u dijalogu *Timaj*. Kako Gregori primećuje u studiji *Plato's Philosophy of Science*, ukoliko smo na uvodnim stranicama dijaloga i imali bilo kakvih razloga za pesimizam u pogledu kosmološkog saznanja, koje je jasno okarakterisano kao „verovatno“ (*eikos*), u kasnijem toku rasprave takvih razloga više nemamo.<sup>417</sup> Moglo bi nam se čak i učiniti, barem na prvi pogled, da je teorija saznanja izložena u nastavku *Timaja* u izvesnom smislu inkonzistentna sa onim što je rečeno u *Proemium*-u. Pre svega, na uvodnim stranicama spisa eksplicitno je ponovljena teza iz *Države* o distinkciji između nepromenljivih, nestvorenih aspekata stvarnosti i onih promenljivih, koji postaju i nestaju:

---

417 Gregory, 241.



Po mom mišljenju, treba najpre izvršiti ovo razgraničenje: šta je večno biće, a nema postanka, a šta je pak ono što uvek postaje, a nikad nije (biće). Prvo je pomoću razuma (logosa) shvatljivo misli, budući uvek jednako, drugo je pak pomoću nerazumskog čulnog opažanja dostupno mnenju jer nastaje i propada, ne budući nikad stvarno.<sup>418</sup>

Gregori zapaža, pozivajući se na Fredea (M. Frede)<sup>419</sup>, da nas to mesto upućuje na jaku verziju tzv. teorije o dva sveta (eng. *two worlds theory* – TW). Postajanje o kojem Platon ovde govori nikako ne može biti postajanje u biću jer je jasno naznačeno da ono što postaje nikada nije biće u punom smislu reči već se uvek nalazi negde između nesaznatljive praznine i prave stvarnosti koja je predmet znanja (*episteme*). Takođe, ni izraz „uvek“ ne može se razumevati dvosmisleno, kao da se odnosi na ono što se jednim delom menja, a drugim delom ostaje neizmenjeno, budući da je razlika između promenljivog i nepromenljivog dodatno utemeljena razlikom između razumskih sposobnosti i „nerazumskog“ čulnog opažanja. Postoji i jedno slično, značajno mesto u dijalogu *Teetet* na kojem Platonov Sokrat opisuje heraklitovski tok kao izvor predmeta čulnog opažanja: „On postaje sve ono za šta mi, pogrešno, tvrdimo da jeste, da postoji. Jer on nikad nije 'nešto', već uvek postaje.“<sup>420</sup> Ukoliko uzmemo u obzir citirano mesto iz *Timaja*, postavlja se pitanje kako je moguć bilo kakav postojan, stabilan govor o fizičkim kretanjima nebeskih tela ili o preobražajima telesnih elemenata, a to su sve predmeti kosmološkog istraživanja s kojim se susrećemo kasnije u dijalogu. Čini se da je distinkcija izvedena na početku dijaloga *Timaj* ontološke prirode, te da se njome celina stvarnosti oštro deli na dve suštinski različite oblasti između kojih nema nikakvih dodirnih tačaka.

Glavni problemi u vezi s interpretacijom tog mesta potiču od toga što Platonov *Timaj* ne govori, recimo, o razlici između nepromenljivih i promenljivih inteligibilnih entiteta – a pokreti duše sveta ili ciklični preobražaji četiri elementa Platonovog geometrijskog atomizma jesu pre svega promene inteligibilnih, natčulnih entiteta – već upravo o razlici između nepromenljivog bića i postajanja. *Timaj* je, u stvari, jedina ličnost Platonovog istoimenog dijaloga koja poseduje neposredan uvid u prirodu te radikalne ontološke distinkcije, na osnovu koje je izvedena celokupna kosmološka teorija koja će nam u dijalogu biti detaljno izložena. Da li bi tu distinkciju trebalo da razumemo doslovno, dakle, kao „tvrdu“ ontološku formulaciju teorije o dva sveta (TW) ili je ona samo upotrebljena zarad toga da čitaoc *Timaja* uveri da je stabilan govor o telesnim, propadljivi-

418 Platon, *Timaj*, 27d-28a.

419 Gregory, 250.

420 Platon, *Teetet*, 152d-e.

vim stvarima zaista moguć te da bismo na taj način mogli da dopremo do izvesnih nepromenljivih zakona prirode? Dodatni interpretativni problem zadaje nam i to što se određenje kosmologije kao „verovatne priče“ javlja tek nakon mesta na kojem se opisuje razlika između bića i postajanja, pa i delo demijurga. Upravo te činjenice navode interpreatore Platonovog *Timaja* na pesimistične zaključke o predloženoj koncepciji kosmološkog saznanja. Čitavo Timajevo izlaganje, zapravo, i nema mnogo smisla ukoliko i Timaj i drugi pripadnici ljudske vrste već ne poseduju neku vrstu uvida u prirodu navodne „nepromenljive stvarnosti“, odnosno bića (*to on*), čija je približna slika (*eikon*) telesni svet. Za Platonovog Timaja može se reći da je, barem na uvodnim stranicama spisa, u izrazito *povlašćenom* epistemičkom položaju u odnosu na nas: iako je kosmologija za čitaoce *Timaja* samo „verovatna priča“, stiče se utisak da sam Timaj već poseduje pravo znanje o prirodi stvari, čime nas Platon stavlja u stanje pripravnosti. Mi, kao čitaoci dijaloga *Timaj*, želimo da saznamo šta predstavlja *tačno* objašnjenje porekla i strukture sveta, na koji je način Timaj dospao do njega i koje su posledice tog objašnjenja po naš unutarstvetski položaj, to jest koje su granice i mogućnosti našeg saznanja.<sup>421</sup>

Dalje, Gregori nam ukazuje na još neke moguće interpretativne probleme koji proističu iz filozofske terminologije koju Platon upotrebljava u *Proemium*-u.<sup>422</sup> Na početku odeljka 4.1. naveli smo mesto na kojem Platon naglašava razliku između reči koje se odnose na ono nepromenljivo i reči koje se odnose na postajanje: „Stoga nam, dakle, sada valja utvrditi razliku koja se odnosi na sliku i njen uzor (*paradeigma*), da bi time i reči bile primerene (*sungeneis*) onome što tumače.“<sup>423</sup> Izraz *sungeneis* označava ono što je „istog roda“. Ali, zapaža Gregori, ukoliko imamo u vidu dijaloge kao što su *Država* ili *Fedon*, jedna od glavnih pretpostavki Platonove teorije ideja jeste da su ideje entiteti koji su fundamentalno različiti od pojava koje bi trebalo da objasne. Teorija ideja pretpostavlja entitete koji su kognitivno stabilni i potpuno odvojeni od telesnog sveta koji može biti jedino predmet mnjenja (*doxa*). Dok se za prethodno pomenutu distinkciju između bića i postajanja može reći da dobro sledi ovaj veoma poznati tok Platonove misli, čini se da nam već u uvodnom delu *Timaja* Platon nagoveštava jedno drugačije rešenje, koje bi imalo cilj da premosti dubok jaz između ideja kao paradigmi i propadljivog telesnog sveta.

Pre svega, sumnju u to da Platon u *Timaju* i dalje zastupa strogo dualističko stanovište budi tvrdnja da je čulno opažljivi, telesni svet, u stvari, slika, to jest približna kopija svog nepromenljivog uzora. Primetno je da se

421 Gregory, 251.

422 *Ibid.*, 251–252.

423 Up. Platon, *Timaj*, 29b.

već u *Proemium*-u javlja snažna tendencija da se inteligibilno približi čulnom<sup>424</sup> te da se ta dva suprotstavljena aspekta stvarnosti na izvestan način usklade, uravnoteže i sjedine. Da se Platonov *Timaj* zadržao na tvrdnji da se *govor* o biću i *govor* o postajanju razlikuju na isti način kao što se razlikuju biće i postajanje, mi tada zaista ne bismo imali nikakvog razloga da odbacimo pesimizam u pogledu kosmološkog saznanja te bi karakterizacija daljeg *Timajevog* izlaganja o strukturi sveta kao „verovatne priče“ samo pojačala ovaj utisak, a Platonovu kosmološku teoriju učinila lakomislenim nagađanjem. Međutim, to nije slučaj. Nagoveštena strukturalna sličnost između navodne nepromenljive paradigme i telesnog sveta otvara put kosmološkom saznanju. Bez obzira na to što je biće, odnosno nepromenljiva stvarnost, fundamentalno različito od postajanja, biće se, u izvesnom, teško shvatljivom smislu koji Platonov *Timaj* nastoji da nam rasvetli, „odslikava“ i pokazuje u postajanju. Na taj način ontološki dualizam, koji iz prva prepoznamo na uvodnim stranicama *Timaja*, biva postupno i pažljivo redefinisano, odnosno potisnut u drugi plan. Premda nije sasvim odbačen, on očigledno biva zamenjen jednim neuporedivo pragmatičnijim stanovištem, koje se može nazvati *epistemološkim monizmom*.<sup>425</sup>

Kako će čitaoci *Timaja* videti, inherentna struktura naše psihe bliska je navodnoj strukturi propadljivog sveta ili, drugim rečima, postoji čvrsta *analogija* između strukture psihe i strukture sveta, pa je to ujedno i „garancija“ da naša verovanja i saznanja o spoljašnjem svetu mogu biti istinita. Ukoliko bi Platon ostao pri tvrdjnoj verziji teorije o dva sveta (TW), tad bi i njegova epistemološka pozicija bila strogo dualističkog karaktera te u njoj ne bi bilo mesta govoru o telesnom svetu kao slici nepromenljive paradigme ili o strukturi psihe kao srodnoj strukturi telesnog sveta. Takođe, sva naša verovanja tad bi bila izložena raznovrsnim skeptičkim argumentima. Shodno tome, postavlja se pitanje zbog čega onda Platon u *Timaju* uopšte ponavlja stav iz *Države* o oštroj distinkciji između bića i postajanja, odnosno nepromenljive paradigme i njene čulne kopije? Tim problemom već smo se bavili u trećem poglavlju, ali i u odeljku 2.2, uglavnom sledeći interpretaciju Brodijevu. Bez postuliranja fundamentalne ontološke podele na biće i postojanje, Platonov model prirode lišen je bilo kakvih stabilnih aspekata na kojim bi trebalo da počiva kosmološko, to jest prirodno-filozofsko saznanje. Vera u postojanje „nepromenljive stvarnosti“ daje nam nadu da možemo dospeti do stabilnog naučnog saznanja. Tu ontološku podelu, prema tome, radije bi trebalo shvatiti kao pragmatično

424 Gregory, 251–252.

425 Pod „epistemološkim monizmom“ ovde podrazumevamo shvatanje da se u našim verovanjima i mentalnim stanjima spoljašnji svet odslikava sa dovoljno visokom preciznošću.

filozofsko rešenje kojim se u predloženi model telesnog sveta na „velika vrata“ uvode koncepti stabilnosti i nepromenljivosti, preko potrebni i neophodni za konstituisanje pouzdanog, matematički koncipiranog naučnog jezika. Interpretativne nedoumice na koje smo ovde ukazali uglavnom potiču od parcijalnog čitanja Platonove kosmološke rasprave. I sam Platon, kao što smo pomenuli u odeljku 4.1, ponekad ne mari za redosled izlaganja, objašnjavajući nam, recimo, da je o telu sveta govorio pre nego o duši sveta ne zato što telo ima primat nad dušom već zato što je tako bilo jednostavnije.<sup>426</sup>

Zato je i sasvim neprimereno tvrditi da je Timajev govor o demijurgu, postanku sveta u vremenu ili distinkciji između bića i postajanja na neki način „izdvojen“ iz kosmološkog izlaganja te da se sintagme *eikos muthos* ili *eikos logos* ne mogu primeniti na njega. Pre bismo mogli tvrditi, na tragu Robinsona, da su pomenuti metafizički koncepti od najvišeg značaja za konstituisanje teorijsko-saznajnih sposobnosti našeg psihičkog aparata i praktičnu primenu Platonovog kosmološkog modela, zbog čega su i istaknuti na samom početku spisa. Imajući u vidu Platonovu karakterizaciju kosmologije kao uverenja (*pistis*) koje se nalazi negde između mita i stvarnosti, „tvrdi“ metafizički koncepti sa kojima nas Timaj suočava uopšte ne moraju imati neku objektivnu referenciju, te smo ih zato u ovoj raspravi i razumevali kao neizostavne sastavne elemente jednog *modela* prirode. Da li je svet po sebi ustrojen na osnovu jednog, dva ili više principa, ne možemo sa sigurnošću tvrditi, ali je iz razloga koje smo ovde razmotrili pragmatično smatrati da je to jedan, nepromenljivi princip, što nas vodi ka poziciji epistemološkog monizma. Platonova pozicija u *Timaju* podudara se, u izvesnoj manjoj meri, i sa Kantovom, budući da biće ili „stvar po sebi“ (*noumenon*) o kojem nam Timaj pripoveda ne može biti predmet neposrednog čulnog opažanja. Takođe, mogu se zapaziti i izvesne sličnosti sa Lajbnicovim konceptom „preetabrirane harmonije“, iz kojeg i proizlazi njegov „naivno“ optimističan stav da živimo u najboljem od svih mogućih svetova.

Kao jedan od centralnih momenata Platonovog *Timaja* pokazao nam se onaj u kojem saznajemo da je demijurg ljudske duše prilikom njihovog stvaranja već upoznao sa nepromenljivim zakonima prirode.<sup>427</sup> Kako smo za dušu sveta u odeljku 2.2. predložili da predstavlja ideal ljudskim individualnim dušama, a za demijurga da predstavlja ideal ljudskom razumu, treba još da razjasnimo kakve implikacije ti interpretativni uvidi imaju na Platonovu teoriju saznanja u *Timaju*. Pogledajmo prvo Platonov relativno detaljan opis kognitivnih sposobnosti duše sveta:

426 Up. Platon, *Timaj*, 34c.

427 Up. *ibid.*, 41e.

Budući, dakle, smešana od to troje – od prirode istog, prirode različitog i bića – prema srazmeri izdvojena pa opet povezana, duša se kružno kreće prema sebi samoj te kad god naiđe na nešto što sadrži deljivost kao i na nešto što sadrži nedeljivost, ona celokupnim svojim kretanjem govori čemu je to jednako a od čega različito prvenstveno – u odnosu na šta, na koji način, kako i kada se dešava da nešto nečemu bude jednako, odnosno od nečega različito, kako u oblasti onoga što postaje, tako i odnosu na ono što je uvek isto. A taj je govor (*logos*) jednako istinit i kada se odnosi na različito, kao i onda kada se odnosi na isto, budući da je nošen bez zvuka i odjeka unutar onoga što se samo od sebe kreće; pa kad god on postane govorom o onome što je čulima dostupno, i kada krug različitog, budući pravilan, razglasi to – po svoj duši postaju mnjenja i verovanja čvrsta i istinita. Ako se pak govor odnosi na ono što je razumom dokučivo (*logistikon*), i ako lepo zaobljeni krug istog ovo objavi, tada nužno kao krajnje ostvarenje nastaju um i znanje.<sup>428</sup>

Nije sasvim jasno da li Platon ovde ima u vidu isključivo kosmološko saznanje ili saznanje uopšte. Šta god da je u pitanju, očigledno je reč o prilično optimističnoj slici mogućnosti saznanja. Demijurg koji stvara dušu sveta po uzoru na nepromenljivu paradigmu daje joj i sposobnost uvida u prirodu stvari – jasno je rečeno da duša sveta ne dospeva samo do istinitih verovanja o telesnom svetu već i do pravog znanja o izvesnim nedeljivim, nepromenljivim aspektima stvarnosti. Sa unutarsvetskog, odnosno psihološkog stanovišta, govor o biću i postajanju u stvari predstavlja govor o unutrašnjim stanjima duše sveta koja bi trebalo verno da odražavaju strukturu stvarnosti, zahvatajući tako njene promenljive i nepromenljive aspekte. Ukoliko u Platonovom kosmosu uopšte postoji dualizam u strogom, ontološkom smislu, s kakvim smo se susreli na početku dijaloga, on je sad, zahvaljujući delu demijurga, redukovan na psihološku ravan, odnosno na strukturalne aspekte duše sveta. No, takva idealna slika stvari nije sasvim u skladu s iskustvom „običnih ljudi“, pa treba razjasniti odnos između duše sveta i individualnih duša. Stvarajući niže bogove kao suštine nebeskih tela, demijurg zajedno sa njima stvara i individualne duše, imajući pritom u vidu dušu sveta kao njihov arhetip.

Opisujući „nevolje“ na koje nailazi čovek, Platon kaže:

I dok se tako bude menjao, njegove muke neće prestati sve dok povučen kružnim kretanjem istog i jednolikog u sebi, tu silnu navalu koja je prirasla uz njega, proizašlu iz vatre, vode, vazduha i zemlje,

428 *Ibid.*, 37a-c.

bučnu i nerazumnu, ne savlada razumom i ne dospe u oblik svog prvobitnog stanja.<sup>429</sup>

Ljudska bića se, zapaža Platon, nalaze u izvesnom neuravnoteženom, nestabilnom stanju, ali poseduju sposobnost samousavršavanja, što je objašnjeno time da njihova duhovna suština, u stvari, već *jeste idealna* i da predstavlja ono prvobitno, izvorno stanje kojem se, putem kosmološkog istraživanja, postupno vraćaju. Kretanje telesnih elemenata, koje nastaje usled dela nužnosti (*ananke*), suprotstavljeno je delovanju razuma, iako se na osnovu predložene matematičke interpretacije može pomisliti da i jedno i drugo poseduju zajedničku osnovu (reč je o principu sferne simetrije pomoću kojeg se mogu konstruisati sva četiri, odnosno pet pravilnih polieadara). Prema Gregorijevom mišljenju, ključna razlika između individualnih duša i duše sveta sastoji se u tome što su pokreti duše sveta pravilni, stabilni i neuznemireni telesnim kretanjima, odnosno odvijaju se u skladu sa idealnim krugovima istog i različitog, dok su pokreti individualne psihe nestabilni i često uzdrmani našom telesnošću, to jest čulnim utiscima.<sup>430</sup> Međutim, kao što smo više puta istakli, između duše sveta i individualnih duša postoji čvrsta strukturalna analogija.<sup>431</sup> Platonov opis razloga zbog kojih individualne duše dolaze do pogrešnih sudova izveden je iz analogije sa dušom sveta, s obzirom na to da se oslanja na pojmove kružnog, istog i različitog:

I upravo u trenutku kada izazvaše najučestalije i najsnažnije kretanje, ovi pokreti strujom koja neprekidno teče pokrenuše kružno kretanje duše i snažno ga protresoše; spustaše kružno kretanje istog tekući u smeru suprotnom od njegovog sprečivši ga tako ne samo da vlada, već da se uopšte odvija, dok kretanje različitog uzdrmaše. ... Ovakve i druge slične uticaje trpe kružni tokovi duše, pa kad god nađu na nešto spoljašnje, bilo da pripada rodu istog ili rodu različitog, oni i ono što je nečemu isto, kao i ono što je od nečega različito nazivaju imenima suprotnim od istinitih i tako postaju lažljivi i neumni i nema među njima tada nijednog koji prednjači i vlada.<sup>432</sup>

Pokreti naše psihe uzdrmani su, prema Platonovom mišljenju, činom rođenja<sup>433</sup>, ali poseduju prirodnu tendenciju smirivanja i mogu se izučavanjem matematike, muzike, astronomije i drugih intelektualnih disciplina uskladiti s idealnim pokretima duše sveta. Na samom kraju dijaloga, u

429 *Ibid.*, 42c-d.

430 Gregory, 243.

431 *Ibid.*, 248.

432 Platon, *Timaj*, 43c-44a.

433 *Ibid.*, 44b.

tezi o sličnosti između ljudskog i božanskog, nailazimo i na sledeću misao kojom Platon zaokružuje svoj ambiciozni projekat nove mitologije:

Kretanja koja su srodna božanskom u nama su mišljenja svemira i njegovi kružni tokovi. Njih svako treba da sledi i da, proučavanjem harmonija i kružnih tokova svemira, ispravlja one kružne tokove u svojoj glavi koji su se pri rođenju poremetili, izjednačivši deo duše koji misli sa onim što je predmet mišljenja u skladu sa svojom iskonskom prirodom.<sup>434</sup>

Prema Platonovoj monističkoj slici sveta, ljudska bića, dakle, imaju čemu da se nadaju u pogledu kosmološkog saznanja. Čini se da je monizam koji Platon zastupa pre svega epistemološkog, a ne ontološkog karaktera, jer o biću po sebi kao „pravoj stvarnosti“ ne možemo ništa pouzdano reći i to pitanje za nas, zapravo, predstavlja spoljašnje pitanje koje nema pragmatičnu vrednost.

Umesto da se drži parmenidovske podele na nepromenljivu stvarnost i „lažnu“, promenljivu prirodu, koja je očigledno uticala na formiranje stavova izrečenih na samom početku dijaloga, ili pak heraklitovske teze o večitom toku i promeni, koja dominira središnjim delovima spisa gde se opisuje priroda telesnih elemenata, Platon postupno gradi jednu kompromisnu, dobro uravnoteženu prirodnofilozofsku poziciju. Njegov epistemološki monizam nije strogo idealističkog tipa, iako bi se to moglo pomisliti na osnovu potenciranja uloge psihe i njenog primata nad telesnošću. Za razliku od Parmenida, realnost spoljašnjeg, fizičkog sveta za Platona nije upitna ni problematična. Vezu psihičkog i telesnog Platon utemeljuje, između ostalog, analogijom između demijurga i zanatlije (eng. *craftsman*), čime se fizička, propadljiva priroda razumeva kao delo čiste inteligencije kojoj je ljudski razum srodan. Kako primećuje Lojd u studiji *Polarity and Analogy*, upravo je *princip analogije* uveliko zastupljen u dijalogu *Timaj*.<sup>435</sup> Prema autorovom mišljenju, taj princip, zajedno sa *principom polarnosti* ili suprotnosti, predstavlja opštu crtu starogrčke filozofske misli. Iako su, zapaža Lojd<sup>436</sup>, stvaralačke moći ranije pripisivane bogovima kao što je Hefest, a čak je i Empedokle o sili ljubavi ponekad govorio kao o „demijurgu“, *Timaj* je prvi starogrčki filozofski spis u kojem se stvaranje sveta u celini pripisuje jednom „zanatliji“.

Izrazi koji upućuju na ljudsko stvaralaštvo brojni su u dijalogu *Timaj*, pa se tako suočavamo sa primerima, odnosno analogijama sa stolarstvom, grnčarstvom ili tkanjem, dok je sam demijurg nazvan i

434 *Ibid.*, 90c-d.

435 Lloyd, G. E. R., *Polarity and Analogy*, 276–285.

436 *Ibid.*, 277.



voskarem.<sup>437</sup> Sličnosti između Platonovog demijurga i ljudskog zanatlije upadljive su i očigledne. I Lojd zastupa interpretativno stanovište da je lik demijurga izuzetno blizak ljudskom biću, dok sa omnipotentnim bogom hrišćanske vere nema mnogo sličnosti.<sup>438</sup> No, kao što smo videli, to nije i jedina analogija na kojoj počiva Platonov slikovit opis sveta u *Timaju* – moglo bi se, zapravo, primetiti da analogija sa zanatlijom služi kao temelj za uspostavljanje čitavog sistema analogija: između duše sveta i individualnih ljudskih duša, između psihičkog i telesnog, pa čak i racionalnog i iracionalnog, koji se u predloženom matematičkom modelu strukture sveta pojavljuju kao aspekti jedne jedinstvene forme. Pritom, čini se da, za razliku od *Države* ili nekih drugih dijaloga, Platon nema toliko nameru da nas ubedi u postojanje izvesne objektivne, metafizičke stvarnosti koliko da izgradi jedan pragmatični sistem pojmova, utirući put, na taj način, kosmološkom saznanju.

Preostalo je još da se osvrnemo na poreklo nužnosti (*ananke*) u Platonovom kosmosu, što je i nagovešteno u prethodnim odeljcima rasprave. Videli smo da delom nužnosti nastaju telesni elementi i da su njihova kretanja odgovorna za „uznemirenje“ pokreta individualne psihe koji bi, u idealnom slučaju, trebalo da slede pokrete duše sveta. Kada Platon govori o delu nužnosti, on propušta da nam ukaže na demijurga kao tvorca telesnog kosmosa, pa se zato taj deo Platonovog teksta ponekad u literaturi naziva i „drugim početkom“.<sup>439</sup> Međutim, imajući u vidu sve što smo do sad utvrdili u vezi s Platonovom kosmološkom teorijom u dijalogu *Timaj*, takva interpretativna rešenja čine se pogrešnim. Činjenica da Platon, govoreći o nužnosti, ukazuje na to da se ona pokorava umu dovoljna je da nas odvrati od bilo kakvog „rasparčavanja“ Platonovog spisa:

Um, međutim, nadvladava nužnost ubedivši je da najveći deo onog što nastaje podvede onom najboljem, te je na taj način – time što je nužnost u *samoj početku bila savladana ubeđivanjem* – sastavljen i ovaj svemir.<sup>440</sup>

*Nous*, razume se, nije isto što i *demiourgos*, ali vrši funkciju sličnu „zanatlijinoj“ na neutralan, nezainteresovan način (nemajući u vidu apsolutno dobro i apsolutno lepo). Štaviše, ukoliko je u *Proemium*-u jasno izrečeno da je *demiourgos* tvorac sveukupnog telesnog poretka, zašto bismo smatrali da on više nije aktivan? Da li je nužnost, možda, samo neizbežan nusproizvod demijurgovog umnog stvaranja sveta? Demijurg, istini

437 Platon, *Timaj*, 74c („...onaj koji nas kao u vosku izvajao...“).

438 Lloyd, 278–279.

439 Up. Broadie, 181 i dalje; Johansen, 92 i dalje.

440 Platon, *Timaj*, 48a (kurziv A. K.).

za volju, nije tvorac materijala koje oblikuje, pa je zato očekivano da u Platonovom modelu prirode postoje (barem) dva suprotstavljena principa. Ali, demijurg ipak jeste tvorac *poretka* materijalnog, telesnog sveta, o kojem se, između ostalog, u *Timaju* naveliko raspravlja.

Kako bi razdvojio čist umni uzrok od onih koji potiču od nužnosti, Platon uvodi i izraze kao što su „lutajući uzroci“ (*planomene aitia*)<sup>441</sup> i „sporedni uzroci“ (*sunaitia*).<sup>442</sup> Prema mišljenju Johansena, povezivanje nužnosti sa lutanjem deluje neprikladno: lutanje sugerise izvesnu neodređenost, dok nas nužnost upućuje na pravilnost i determinizam. To neke interpretatore *Timaja* navodi da nužnost razumeju kao indeterministički element u Platonovom kosmosu, te nam Johansen navodi Groteovo shvaćanje koje u svojoj studiji sledi Kornford:

Ovaj termin (nužnost)... danas uglavnom znači ono što je fiksno, stabilno, nepromenljivo, predvidivo. U Platonovom *Timaju* on znači sasvim suprotno: neodređeno, nestabilno, pogrešno, tj. ono što ne može ni da se razume, ni da se predvidi. To je sila, kretanje ili promena koja poseduje negativne odlike zato što nije pravilna, inteligibilna ili predodređena bilo kakvim stanjem...<sup>443</sup>

Johansen smatra da je to potpuno pogrešno tumačenje Platonovog shvaćanja nužnosti, a to je stanovište i mi u ovoj raspravi zastupamo. Već smo videli da Platon delo nužnosti razume kao proces transmutacije elemenata predstavljenih u vidu idealnih, matematičkih tela tetraedra, kocke, oktaedra i ikosaedra<sup>444</sup>, tako da je u kontekstu *Timaja* teško, pa i nemoguće govoriti o nužnosti kao o nekoj vrsti nepravilnosti ili neodređenosti. Prema Johansenovom mišljenju, treba razjasniti smisao izraza „lutajući“. „Lutajući“ jedino može da znači da *odstupa od primarnih ciljeva, to jest svrha* koje postavlja inteligentni uzrok.<sup>445</sup> Ali, tu je i dalje reč o deterministički shvaćenim procesima. Čini se da je neophodno pretpostaviti da i sama nužnost proističe iz slobodnog, aktivnog delovanja demijurga. Iz vizure demijurga, sloboda bi onda mogla biti *samoodređenje* ili sposobnost da se započne neki novi kauzalni niz.

Neobično deluje to što *Timaj* ponekad o nužnosti govori kao da postoji pre dela demijurga<sup>446</sup>, da bi nas na drugim mestima podsetio da je

441 *Ibid.*, 48a.

442 *Ibid.*, 46c.

443 Johansen, 93.

444 Njih je, takođe, odabrao demijurg. Up. Platon, *Timaj*, 53b, 56c. Geometrija telesnih elemenata, u stvari, proizlazi iz modela sferne simetrije putem kojeg je objašnjena struktura tela i duše sveta.

445 Johansen, 93.

446 *Ibid.*, 68e.

i struktura telesnih elemenata takođe proizvod delovanja čiste inteligencije. Stoga je smisleno pitanje da li nužnost deluje sasvim nezavisno od demijurga ili je i ona, možda, rezultat svrhovitog stvaranja telesnih elemenata. Johansen smatra da demijurg prvo stvara prosta tela, ne bi li se onda, poput svakog „zanatlije“, nosio sa procesima koji nužno proizlaze iz prirode telesnih elemenata.<sup>447</sup> Da je delo nužnosti sasvim nezavisno od dela uma, tad bi, prema Platonovom viđenju, interakcija psihe i telesnosti ostala sasvim neobjašnjena i neutemeljena, pa bi naša sposobnost slobodnog delovanja bila strogo ograničena na sferu mentalnog, što je u suprotnosti sa neposrednim iskustvom. Ukoliko imamo u vidu plodnu metaforu „zanatlije“, jasno je da stvaralac ne može potpuno da upravlja fizičkim procesima koji oblikuju materijal, ali ipak, u izvesnoj meri, može da utiče na njih. Odatle i reč o „ubeđivanju“ – da nužnost u Platonovom kosmosu nije izvorno psihološke prirode, ona nikako ne bi mogla biti podložna ubeđivanju. Zanatlija mora biti siguran da su materijali koje upotrebljava prikladni za izradu željenog proizvoda, pa tako zidar mora imati na raspolaganju, recimo, cigle koje su trajne, čvrste, tačno određenog oblika i sl. Iz prirode materijala koji se koristi proizlaze i nužna ograničenja. Slično je i sa Platonovim demijurgom.

U početku, svet je bio u haotičnom stanju<sup>448</sup>, a u „primateljki“ (*hupodohe*) odvijala su se nepravilna, haotična kretanja.<sup>449</sup> Da bi učinio mogućnim bilo kakvo naučno saznanje o nestabilnom, telesnom svetu, Platon poseže za stabilnim, matematičkim entitetima kao arhetipovima na osnovu kojih demijurg (ili *intelekt*) konstituiše *poredak* telesnog sveta. Ti matematički entiteti poseduju mnogobrojna svojstva, kao što su, na primer, simetrijski i asimetrijski aspekti, koji su međusobno uslovljeni i proističu jedni iz drugih. Prema Johansenovom mišljenju, nužnost o kojoj nam Platon pripoveda uopšte nije preduslov stvaranja već pre njegov proizvod.<sup>450</sup> Nužni procesi nastupaju tek nakon što je demijurg na svrhovit, racionalan način uredio kosmos, a ne pre toga. S druge strane, da demijurg potpuno upravlja nužnim procesima, tad bi Platonovo viđenje kosmosa bilo nalik onom hrišćanskom, odnosno tad bismo morali da priznamo da je demijurg onipotentan. Međutim, Platon svojom matematičkom interpretacijom dela nužnosti nastoji da usaglasi svrhovite i nesvrhovite aspekte stvorenog kosmosa, očigledno smatrajući da iako je čin stvaranja sveta u svojoj suštini svrhovit, on ne samo da može nego ponekad i mora proizvesti neželjene posledice koje nisu ni lepe ni dobre (barem ne u onom

---

447 Johansen, 96.

448 Platon, *Timaj*, 30a.

449 *Ibid.*, 53b.

450 Johansen, 97.

smislu u kojem Platon razume te vrednosne pojmove). Prema tome, za „lutajuće“ ili „sporedne“ uzroke ne može se tvrditi da su sasvim neinteligibilni već pre da proizlaze iz onih inteligibilnih u vidu dela nužnosti. Oni proizvode posledice koje se događaju ne zato što inteligibilni uzrok *namerava* da ih proizvede već naprosto zato što inteligibilni, to jest umni uzrok kontinuirano deluje.

Johansen, dalje, primećuje:

Kao što sam pokazao, nužnost proizlazi iz prirode prostih tela. Ali demijurg je odabrao i samu prirodu prostih tela među najrazličitijim mogućim geometrijskim kompozicijama. Prema sopstvenom nahođenju da kosmos učini što lepšim, demijurg odabira po jednu kompoziciju za svako telo zbog njene lepote. U tom smislu, kompozicije prostih tela objašnjene su teleološki. Ali, iz prirode tih tela nužno proizlaze osobine koje same po sebi nisu odabrane zbog svoje lepote. Kao što smo videli, kretanje nužno postaje iz tela koje ima nekoliko stranica. Demijurg ne bira te osobine kao takve već su one nužne posledice njegovog izbora. Ili, drugačije rečeno, nužni atributi nisu sami teleološki uzrokovani, premda slede iz onih atributa koji to jesu.<sup>451</sup>

Autor nam navodi i primer iz trećeg dela kosmološkog spisa koji je, prema Kornfordovoj sistematizaciji, nazvan „Delo uma i nužnosti“<sup>452</sup>, koji predstavlja jednu od mogućih primena Platonovog modela objašnjenja strukture telesnog sveta. Reč je o Platonovoj biologiji, odnosno medicini:

Jer priroda ove (tvorevine) što se iz nužnosti rađa i po nužnosti razvija nikada ne dopušta da čvrsta kost i oblino mesto budu povezani s izoštranim čulnim opažanjem. Ukoliko bi, naime, ovo dvoje išlo jedno s drugim, onda bi oni u najvećoj meri bili zastupljeni upravo u sastavu glave, pa bi ljudski rod na sebi nosio mesnatu, žilavu i snažnu glavu i tako stekao život dvostruko ili nekoliko puta duži od ovog sadašnjeg, čak mnogo zdraviji i manje bolan. Ovako, kada su veštaci koji su nas doneli na svet procenjivali da li da načine dugovečniji a gori rod, ili kratkovek a bolji, odlučili su da za svakoga i u svakom pogledu treba izabrati kraći a bolji život, pre nego onaj dug a rđav. Stoga su glavu prekrili tankim koštanim omotačem ali ne i mesom i tetivama, pošto ona ionako nema pregiba. S obzirom na sve to, dakle, telu svakog čoveka pridenuta je glava osetljivija i razboritija (od tela) ali zato mnogo slabšnija.<sup>453</sup>

451 Johansen, 100 (prevod A. K.).

452 Cornford, 279–358.

453 Platon, *Timaj*, 75a-c.

Prema tome, ukoliko se zamišljeni tvorac ljudske vrste odluči na to da razumske sposobnosti budu razvijenije od fizičkih, onda on mora da plati određenu „cenu“ – nemoguće je da ljudi istovremeno budu i razboriti i dugovečni, i veoma inteligentni i fizički snažni. Ali, prema Platonovom mišljenju, iz toga što se javljaju izvesna materijalna ograničenja ne sledi da se ona ne mogu barem na konceptualnom, teorijskom nivou posmatrati kao nusproizvod umnog, racionalnog stvaranja sveta. Pritom, tvrdnja da nužnost potiče od dela demijurga ne ugrožava tezu o „odvojenosti“ tvorca prirodnog poretka ili o postojanju dva ili više principa, budući da Platon uvodi pojam primateljke kao neoblikovanog supstrata, materijala lišenog bilo kakve strukture. Ukoliko sve proističe iz „praznine“ primateljke, tad sve – u fizičkom smislu – mora biti razdvojeno. Interesantno je, imajući u vidu dosadašnji tok naše rasprave, da se Johansen, i pored Platonove psihološke karakterizacije odnosa između uma i nužnosti, što je postignuto upotrebom termina „ubeđivanje“ (*peistheisa*), ipak odlučuje na interpretaciju da se o nužnosti u Platonovom kosmosu ne može govoriti u psihološkom smislu.<sup>454</sup> Zaista, izazvani smo da nužnosti pripišemo izvesne psihičke osobine jer ukoliko je nužnost podložna ubeđivanju, tad ona mora biti barem donekle srodna umu, odnosno psihi. Čak nas i raniji tok Johansenovog tumačenja dela nužnosti, i njenog odnosa prema demijurgu, direktno upućuje na to.

Čini se da je Johansen naveden na taj, prema našem mišljenju, pogrešan interpretativni zaključak iz razloga što, barem u pogledu pojma nužnosti, ispušta iz vida nekoliko značajnih Platonovih stavova s početka dijaloga. Naime, time što celokupnu svoju kosmologiju označava kao „verovatnu priču“ (*eikos muthos*), a kao glavnog protagonistu stvaranja sveta označava demijurga ili „zanatliju“ (što je metafora čistog *intelekta*), Platon nam sugerše da njegov govor o prirodi uopšte ne bi ni trebalo da ima neku određenu, objektivnu referenciju već da se on prevashodno odnosi na elemente *modela* prirodnonaučnog objašnjenja utemeljenog u inherentnoj strukturi psihe. Brison i Mejerštajn, odnosno Bernijejt, svaki na svoj način, ne propuštaju da zapaze taj bitan momenat. Iako su umnost i telesnost, odnosno fizički svet, zamišljeni kao suprotstavljeni principi, oni, sa stanovišta Platonove kosmologije, i dalje predstavljaju samo teorijsko-logičke koncepte koji proističu iz našeg pokušaja da na racionalan način objasnimo bogato i raznovrsno čulno iskustvo. *Pragmatično* je, prema tome, o nužnosti ili telesnosti misliti kao o nečemu što je podložno umnom ubeđivanju jer da nije tako, ne bi bilo prostora za bilo kakvu interakciju psihe i tela, pa samim tim ni za voljno, slobodno delovanje.

---

454 Johansen, 99–103.

Kao čitaoci *Timaja*, lako možemo biti zavedeni slikovitim „plastičnim“ opisima poput onog kojeg smo maločas citirali, a koji predstavlja Platonove pokušaje da svoj matematički model objašnjenja primeni na različite oblasti ljudskog iskustva. To što nam Platon govori o strukturi delova tela, to jest ljudskog organizma, služeći se pojmom nužnosti ili drugim pojmovima svoje kosmologije ne znači da ti pojmovi poseduju objektivnu, fizičku referenciju. Oni su i dalje samo pragmatični, teorijski koncepti. Stoga bismo Johansena mogli podsetiti na značajnu distinkciju između modela i stvarnosti, u duhu u kojem je, kako smo ovde nastojali da pokažemo, i napisan čitav *Timaj*. U skladu s tim, i pojam demijurga, kao metafore čiste inteligencije, odnosno određenih inherentnih teorijsko-saznajnih sposobnosti ljudske psihe, pokazuje nam se kao povezujući momenat putem kojeg su integrisani raznovrsni aspekti Platonovog modela kosmosa.

Ako se držimo Platona, mogli bismo zaključiti da je pre nego što se dublje upustimo u bavljenje pojedinačnim naučnim disciplinama kao što su astronomija, fizika, hemija ili biologija, od presudnog značaja da ispitamo postoji li možda najprikladniji način da se promišlja priroda i unutarsvetske pojave ili, kantovski rečeno, da ispitamo uslove mogućnosti pa i granice sopstvenog saznanja. Dok mehanicistički koncipirane prirodnonaučne paradigme rado prisvajaju matematički model objašnjenja, kao jednu od glavnih tekovina pitagorejsko-platonske filozofije prirode, one gotovo potpuno ignorišu psihološke i antropološke osnove Platonove kosmologije. Ukoliko nema sfere ljudskog mišljenja i slobode, ne može ni biti posmatrača-kosmologa koji aktivno promišlja prirodu kao jedan racionalan, svrhovito uređen poredak (*kosmos*). Uostalom, čak i Poper, jedan od najoštrijih kritičara Platonove društvene teorije formulisane na stranicama *Države*, priznaje da se timajevska prirodnonaučna paradigma čiji kamen temeljac predstavlja matematički model objašnjenja strukture sveta može identifikovati u gotovo svim modernim kosmološkim teorijama, od Kopernika i Keplera, preko Njutna, do Ajnštajna i drugih naših savremenika.<sup>455</sup> Očigledno postoje važne pouke koje se mogu izvući i iz mitskih aspekata *Timaja*.

Platonovo tzv. nepisano učenje ovom prilikom nismo razmatrali, budući da se ono može odrediti jedino za širi interpretativni okvir koji se ne tiče samo kosmologije u dijalogu *Timaj* već svih Platonovih dijaloga. Od tri aspekta nepisanog učenja, jedan se odnosi upravo na Platonovu teoriju o *geometrijskoj konstrukciji sveta*, čiji su najznačajniji elementi detaljno izloženi u *Timaju*<sup>456</sup>, te bi tumačenje tog spisa koje smo preduzeli u našoj

455 Up. Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5, 242.

456 Up. Deretić, I., *Iz Platonove filozofije*, 16. Više o nepisanom učenju vidi u: Kremer, H., *Platonovo utemeljenje metafizike* i Šijaković, B. (prir.), *Agrafa dogmata*.

raspravi trebalo da napravi pomak u razumevanju Platonove kosmologije i predložene uloge matematičkih entiteta u koncipiranju prirodnonaučnog modela prirode. Ti rezultati se mogu pridodati zaključcima istraživača Platonovog nepisanog učenja.

Treba još naglasiti da sam Platon nigde ne tvrdi eksplicitno da je demijurg (čist *intelekt*) zaista izvan fizičkog sveta, to jest da je „transcendentan“ u onom smislu u kojem se taj termin upotrebljava od Kanta i drugih modernih filozofa, već pre svega da je *razdvojen* od svoje telesne tvorevine na koju nastoji da prenese svojstva dobrote, lepote i matematičkog savršenstva. Tu je, pre svega, reč o teorijskoj, logičko-konceptualnoj razdvojenosti – složenom ali, kako smo nastojali da pokažemo, neophodnom filozofskom rešenju kojim se na stranicama *Timaja* postupno konstituišu elementi Platonovog modela prirode. Veliko je pitanje i da li se moderni pojmovi transcencije i imanencije uopšte mogu valjano primeniti u svrsi egzegeze prirodnofilozofskih spisa starogrčkih filozofa, ali je jasno da se u nedostatku nekih boljih, adekvatnijih izraza, ponekad moramo njima poslužiti.



## 5. Zaključak

Imajući u vidu osnovni interpretativni problem s kojim se susrećemo u literaturi o Platonovom *Timaju*, a to je mogu li se mitski elementi tog spisa eliminisati ili barem redukovati na manji broj, nastojali smo da sprovedemo doslednu i temeljnu rekonstrukciju Platonove kosmološke, odnosno prirodnofilozofske pozicije. Umesto da sledimo pravce tumačenja koji potiču od Aristotela, zastupljene u delima savremenih autora kao što su Kornford, Karonijeva, Dillon ili O'Brajen, prema čijem mišljenju je, recimo, pojam demijurga suvišan za razumevanje naučnih (*episteme*), odnosno matematičkih aspekata Platonove kosmologije, odlučili smo da mitske i prirodnonaučne aspekte *Timaja* sagledamo ne samo kao kompatibilne već i kao nužno povezane, to jest međusobno uslovljene, u čemu su nam u velikoj meri pomogla čitanja Brodijeve, Robinsona, Johansena, Brisona, Bernijejta i drugih velikih istraživača antičke filozofije. Svaki rad koji pretenduje da egzegezom izvornog teksta iznese temeljnu rekonstrukciju Platonovog kosmološkog stanovišta, morao bi da uzme u obzir i svaki pojam, odnosno svaki teorijski koncept kojim se Platon služi. Samo tako možemo imati jasan, celovit uvid u razloge iz kojih je Platon napisao *Timaja* u obliku koji je pred nama. Da zaista postoje bilo kakvi elementi dijaloga *Timaj* koji su suvišni i koji se mogu eliminisati, sam Platon bi sačinio svoj kosmološki spis na drugačiji način.

Prvo, uvodno poglavlje rasprave započeli smo razmatranjem najznačajnijih istorijskih uticaja pod kojima Platon piše *Timaja*. Oni, razume se, potiču iz presokratske filozofije prirode, ali i iz tradicionalnog mitskog mišljenja koje je uveliko isprepletano sa prvim racionalnim teorijama o poreklu i strukturi sveta. S jedne strane, Platonova kosmologija u *Timaju* pokazuje nam se kao reakcija na mehanicistički koncipirane teorije o prirodi s kakvim se susrećemo kod Heraklita, nekih pitagorejaca, Diogena

iz Apolonije ili pak atomista. Motiv slobode, koji se javlja u mitu o Eru iz poslednje knjige *Države*, na koju se tekst *Timaja* direktno nadovezuje, izuzetno je značajan za Platona te njegov projekat nove mitologije ima, između ostalog, cilj da ospori mehanicistička viđenja prirode i čovekove uloge kakva se javljaju i u presokratskoj filozofiji i u tradicionalnim mitovima. S druge strane, Platonovo viđenje sveta blisko je onom Parmenidovom, u izvesnoj meri Anaksagorinom, a u svojim matematičkim, formalnim aspektima ponajviše se podudara sa pitagorejskim. Principi uma u Platonovoj kosmologiji dobijaju vodeću ulogu. U uvodnoj raspravi smo pokazali i na koji način kosmološki mit u *Timaju* proizlazi iz Platonove oštre kritike tradicionalne grčke mitologije u dijalogu *Država*, odnosno drugih originalnih mitskih i prirodnonaučnih motiva u *Državniku* ili *Fedonu*.

U drugom poglavlju rasprave detaljno smo se bavili Platonovim pojmovima demijurga i duše sveta (*psyche tou kosmou*) kao centralnim mitskim elementima *Timaja*. Polazeći od etimološke analize reči *demiourgos*, suprotstavili smo Platonovo kosmološko stanovište presokratskim mehanicističkim teorijama i Aristotelovoj naturalističkoj teleologiji u kojoj dominira prirodna nužnost. Platonova slika sveta podrazumeva postojanje nekoliko principa zamišljenih na takav način da ograničavaju jedni druge, pa nam se tako demijurg, nepromenljivi model ili telesni svet pokazuju kao ravnopravni, dobro uravnoteženi aspekti jedinstvene celine stvarnosti. Imajući u vidu etimologiju reči „demijurg“ i sličnost duše sveta sa individualnim ljudskim dušama, predložili smo da se o demijurgu misli kao o idealu ljudskog razuma, a o duši sveta kao o uzoru za svaku individualnu dušu. Kao bitan momenat istakli smo Platonovu tvrdnju da je demijurg ljudskim dušama prilikom stvaranja već pokazao „nepromenljive zakone prirode“. U tom smislu, ne samo što se pokazalo da su mitski pojmovi *Timaja* neophodni za konstituisanje Platonove prirodnofilozofske, odnosno kosmološke pozicije nego se i pojam demijurga može tumačiti kao metafora kojom Platon nastoji da nam ukaže na izvesne inherentne, to jest latentne sposobnosti ljudskog razuma koje mogu biti pobuđene aktivnim posmatranjem prirode te izučavanjem matematike, astronomije i drugih intelektualnih disciplina. Sposobnost za kosmološko saznanje, prema Platonovom mišljenju, u velikoj meri je uslovljena inherentnom, unutrašnjom strukturom naše psihe, koja tim putem igra pragmatičnu ulogu *modela prirode*. U odeljcima 2.3. i 2.4. osvrnuli smo se ukratko i na antičke, odnosno ranohrišćanske recepcije Platonovog kosmološkog mita, imajući u vidu Aristotela, Plotina, Prokla, Filona, stoičku školu. Zapazili smo da njihove interpretacije *Timaja* u manjoj ili većoj meri odstupaju od Platonovog izvornog stanovišta te da se u njima mogu zapaziti tendencije da se Platonova filozofija i kosmologija prilagode hrišćanskoj misli.

U trećem, intermedijarnom poglavlju, naročitu pažnju obratili smo na značenje termina *eikos*, kojim je ostvarena veza između *muthos*, *logos* i *episteme* u dijalogu *Timaj*. Videli smo da se Platonova karakterizacija kosmološke teorije kao „verovatne priče“ (*eikos muthos*, ili *eikos logos*) u *Timaju* ne mora razumevati u pesimističkom ključu već pre kao izraz Platonovog optimizma da i „obična“ ljudska bića mogu dospeti do naučnog, odnosno kosmološkog saznanja. *Timaj* pre svega predstavlja pokušaj da se ispita koji bi to *govor* o prirodi bio najprikladniji, a ne da se utvrdi šta priroda zaista jeste, nezavisno od naših saznajnih moći i psihičkih sposobnosti. Taj Platonov postupak u izvesnom smislu približava timajevsku kosmologiju modernim shvatanjima naučnog saznanja prema kojim je ono *opovrgljivo* i u svetlu nekih novih otkrića podložno reviziji. Takođe, ukazali smo i na Bernijejtovo tumačenje termina *eikos* kojim je istaknut njegov normativni, donekle subjektivni smisao, pritom upozoravajući da u slučaju *Timaja* subjektivnost ni u kom slučaju ne podrazumeva i proizvoljnost. Platonov demijurg, kao čist *intelekt*, poseduje sposobnost da se odluči između mnogobrojnih stvorenih paradigmi i jedne nepromenljive (nestvorene), a odlučio se za ovu drugu zato što proizvodi najlepše, najbolje i najskladnije posledice.

Četvrto poglavlje rasprave posvetili smo prirodnonaučnim aspektima Platonovog kosmološkog spisa. Imajući u vidu rezultate prethodnih poglavlja, ocenili smo da Platonovo matematičko objašnjenje strukture sveta počiva na potrebi da se prirodnonaučni jezik utemelji na izrazima čija su značenja stabilna, nepromenljiva te stoga poseduju univerzalni karakter. Matematičko objašnjenje, prema tome, nije i jedino moguće objašnjenje, ali nam ga Platon preporučuje kao najpragmatičnije i najprikladnije inherentnoj strukturi ljudskog razuma. U skladu s određenjem kosmologije kao „verovatne priče“, izvedenim na osnovu distinkcije između nepromenljivog modela i njegove čulno opažljive slike (*eikon*), Timajevu upotrebu matematičkih termina ne bi trebalo razumeti kao tvrdnju da je struktura telesnog sveta zaista matematičke prirode. Matematički pojmovi pre predstavljaju sastavne elemente Platonovog *modela kosmosa*, uključujući sfernu simetriju, harmonične odnose pitagorejske muzičke lestvice ili pravilna tela. No, ako struktura telesnog sveta nije *identična* strukturi predloženog matematičkog modela, odakle onda potiče naša pragmatična sposobnost da se služimo pojmovima matematike? Šta je razlog naše spoznaje matematičkih pojmova?

Da čulno iskustvo igra neizostavnu ulogu u konstituisanju Platonove kosmologije, jasno je na osnovu mnogobrojnih primera u tekstu *Timaja*. Ali, i pored toga, čulno iskustvo nije jedini izvor naše spoznaje matematičkih pojmova. Ono je samo „pobuđaj“ – putem čula vida i sluha opažamo ritmička kretanja i druge pravilnosti koje nas podsećaju na idealne,

matematičke oblike. Ni kretanja nebeskih tela ni istraživanje mikroskopskih delova materije čije postojanje postulira Platonov *Timaj* ne mogu nam potpuno razotkriti suštinu stvari, odnosno razlog spoznaje matematičkih pojmova. Platonovo rešenje tog problema je psihološkog, to jest psihofizičkog karaktera i kreće se na liniji između mita i nauke. U izvesnom smislu, inherentna struktura naše psihe već je idealna, nalik duši sveta, ali kako je ljudska psiha ujedno i uzdrmana mnogobrojnim haotičnim, telesnim kretanjima, neophodno je da proučavanjem matematike, astronomije ili muzike, pokrete svoje psihe uskladimo s idealnim pokretima duše sveta. Savršenstvo matematičkih formi u najužoj je vezi sa iskustvom psihičkog identiteta. U najboljem slučaju, mogli bismo, podstaknuti Platonovim dubokim promišljanjima, pretpostaviti da se sve dok imamo iskustvo psihičkog identiteta, u našem organizmu javljaju i kretanja koja se mogu opisati pomoću pojmova matematike i geometrije. Matematički aspekti Platonovog modela kosmosa direktno proizlaze iz navodne inherentne strukture psihe, na čije nas teorijsko-saznajne sposobnosti upućuje i pažljivo odabrana metafora demijurga („zanatlije“ ili intelekta). Na taj način, struktura telesnog sveta sagledana je u vidu analogije unutrašnje strukture psihe, što, barem prema Platonovom mišljenju, predstavlja najjednostavniji način da se koncipira jedan delotvorni prirodnonaučni model, prikladan ljudskom biću.

U odeljku 4.2. nastavili smo da se bavimo pojmovima Platonove nauke, sa ciljem da ih uporedimo sa onim modernim. Videli smo da Platon svoja razmatranja o prirodi četiri telesna elementa i o tzv. primateljki postavlja u lingvistički okvir, podsećajući nas time da njegov govor o prirodi nije govor o fizičkim objektima već pre svega izlaganje pažljivo osmišljenih elemenata prirodnonaučnog modela. Platonov *geometrijski atomizam* pokazao nam se, u metodologiji istraživanja, kao suprotan drugim varijantama antičkog atomizma, za koje smo primetili da ne uviđaju značajnu distinkciju između modela i stvarnosti. Bez obzira na to što Platonova kosmologija u *Timaju* počiva na ontološkoj distinkciji između bića i postojanja, preuzetaj iz dijaloga *Država*, kojom se telesni svet „unižava“ u odnosu na svet ideja i matematičkih oblika, postoje mnogobrojni momenti koji Platonov pojam nauke u izvesnoj meri približavaju modernom. Pre svega, dopuštajući da njegova kosmološka teorija bude zamenjena nekom boljom, Platon anticipira moderni pojam *opovrgljivosti*. Takođe, Platon iznosi i hipotezu o psihičkim poremećajima kao poremećajima srazmere telesnih delova. Već od prvih stranica spisa Platon pokazuje jasnu nameru da svoj matematički model primeni na čulno iskustvo – on nije zamišljen u vidu puke metafizičke tvorevine već je podvrgnut raznovrsnim pokušajima empiričke verifikacije, počev od osmatranja nebeskih kretanja, pre-

ko postuliranja mikrostruktura, pa do pokušaja da se objasni unutrašnja struktura ljudskog organizma (što je predmet Platonove biologije).

Jedno od najznačajnijih poređenja Platonovog kosmološkog modela i savremenog modela velikog praska izvršili su Brison i Mejerštajn. Platonov model pokazuje nam se, poput savremenog, kao sasvim odvojen u logičkom smislu od fizičkih pojava koje pretenduje da objasni. Jedini kriterijum procene kosmološkog modela jeste, u stvari, njegova *pragmatičnost* – on naprosto „radi“ ili „ne radi“. Zapravo, čini se da i timajevski model i model velikog praska imaju psihološko poreklo, a čak se i temelje na istovetnom konceptu sferne simetrije. Međutim, valja primetiti da, za razliku od Platona, moderne nauke ne smatraju da je pre upuštanja u kosmološka istraživanja neophodno ispitati inherentnu strukturu psihe i njen odnos prema telesnom svetu. Štaviše, na tragu kartezijanskog dualizma, moderne nauke smatraju da zakoni prirode ni na koji način nisu uporedivi sa zakonima psihe.

Naposletku, u odeljku 4.3. pokušali smo da dodatno ekspliciramo Platonovu teoriju saznanja u dijalogu *Timaj*. Ontološki dualizam s kakvim se susrećemo na samom početku dijaloga ubrzo je zamenjen stanovištem koje smo nazvali *epistemološkim monizmom*. Mogućnost kosmološkog saznanja osigurana je time što je demijurg ljudske duše, baš kao i dušu sveta, načinio prema izvesnim nepromenljivim zakonima prirode. Platonova epistemologija je izrazito optimističkog karaktera, a naš glavni zadatak kao kosmologa – barem prema atinskom filozofu – nije samo da objasnimo raznovrsna unutarsvetska kretanja, već pre svega da spoznamo sopstvenu „iskonsku prirodu“. Čak nam se, u duhu Johansenove interpretacije, i delo nužnosti na osnovu kojeg su strukturirani telesni elementi kosmosa pokazalo kao neizbežni nusproizvod demijurgovog umnog stvaranja sveta (iliti naše sopstvene *intelektualne racionalizacije čulnog iskustva*). Ali, ukoliko je tako, čist intelekt nije samo povezujući momenat Platonovog kosmosa već je ujedno i razdvajajući. Monizam o kojem Platon govori može da postoji *kao monizam* samo u vidu prevazilaženja nekog podeljenog stanja, što je kod starogrčkih filozofa prikladno izraženo konceptima suprotnosti između psihe i tela, istog i različitog, bića i postajanja. Drugim rečima, da bi psihički identitet sebe razumevao *kao identitet*, on mora da počiva na nekoj razlici.

Za Platona, ideje i matematički entiteti postoje nezavisno od telesnog, propadljivog sveta, ali i pored toga predstavljaju uzore na osnovu kojih je sazdan. Videli smo da se Platonova karakterizacija ideja i matematičkih oblika kao nematerijalnih, „transcendentnih“ entiteta ne mora razumevati doslovno već pre kao Platonov pokušaj da istakne najviši, paradigmatički značaj tih koncepata za konstituisanje čulnog iskustva. U *Timaju* Platon uvodi mitski lik demijurga, tvorca telesnog sveta, koji je, barem u logič-

kom pogledu, razdvojen od svoje tvorevine. Time nam Platon ukazuje na čist *intelekt*, u kojem učestvuju i ljudska bića, a kojim se uspostavlja veza između sveta idealnih matematičkih formi i sveta efemernih, fizičkih pojava. Dušu sveta, baš kao i sve individualne ljudske duše, načinio je demijurg ugledajući se na nepromenljivi model matematičke prirode, prenoseći na njih sopstvene stvaralačke sposobnosti. Time se, na indirektan način, sugeriše da i ljudski razum poseduje konstitutivnu, pa i, u jednom ograničenom smislu, stvaralačku ulogu u telesnom svetu, što je za Platonovo vreme bila izuzetno smela i napredna misao. Cilj našeg istraživanja bio je da, temeljnom egzegezom Platonovog kosmološkog spisa, pronađemo ravnotežu između njegovih mitskih i naučnih elemenata. Ukoliko smo pokazali da je pojam demijurga metaforičkog karaktera, to nikako ne znači da bi mitske aspekte teksta trebalo da eliminišemo – kako je smatrao, recimo, Aristotel – već da oni vrše određenu funkciju u izgradnji Platonove prirodnonaučne, kosmološke pozicije. Iz značenja metafore demijurga, kojom se upućuje na *intelekt* ili inherentnu strukturu ljudske psihe, direktno proizlazi i njena neophodnost.

Složeno preplitanje *muthos*, *logos* i *episteme* upućuju nas na to da se, u slučaju Platonovog *Timaja*, mitski i naučni pojmovi ne mogu razmatrati odvojeno jedan od drugog te da se na izvestan način *pistis* (uverenje), kao niži stepen saznanja o vidljivom kosmosu, u svojoj suštini oslanja na *episteme*, odnosno pravo znanje, što je poznavanje ideja, matematičkih zakonitosti i njihove moguće primene u istraživanju telesnog sveta. Govor (*logos*) o prirodi je, i pored toga, samo mit (*muthos*) jer iako nam matematički pojmovi, prema Platonovom mišljenju, pružaju pouzdan temelj za kosmološko saznanje, oni se ne mogu poistovetiti sa prirodom čije mehanizme pretenduju da objasne. Mitski elementi Platonove kosmologije, kako smo u ovoj raspravi nastojali da pokažemo, sugerišu nam da je svaka prirodnonaučna teorija samo *model*, a ne egzaktan opis sveta. Pojam poretku fizičkog sveta na taj način je utemeljen u inherentnoj, to jest latentnoj strukturi psihe, koja posmatranjem i promišljanjem racionalizuje elemente čulnog iskustva. Drugim rečima, bez postojanja razumnih ljudskih bića ne bi imalo smisla govoriti o poretku stvari (*kosmos*), matematičkim zakonitostima ili ustrojstvu prirode. Jedan od ključnih momenata dijaloga *Timaj* mogao bi biti onaj kada Platon kaže da se navodni tvorac poretku telesnog sveta odlučio na „nepromenljivi“ model, iako je, razmislivši, mogao odabrati i *neki drugi*.<sup>457</sup> Izrečena u duhu Platonovog oštrog suprotstavljanja mehanicističkoj filozofiji prirode, ta misao sadrži motiv *slobode izbora*, za koji smo primetili da se javlja i na samom završetku dijaloga *Država*.

---

457 Up. Platon, *Timaj*, 30a-b.

# Literatura

## a) Primarni izvori

### – Platonova dela

Burnet, J. (prir.), *Platonis Opera*, Vols. 1–5, Oxford Classical Texts, Oxford 1900–1907.

Hamilton, E., Cairns, H. (prir.), *The Collected Dialogues of Plato*, više prevodilaca, Princeton University Press, Princeton N. J. 1989.

Platon, *Dela (Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon)*, prev. M. Đurić, Dereta, Beograd 2002.

Platon, *Država*, prev. A. Vilhar i B. Pavlović, BIGZ, Beograd 1993.

Platon, *Državnik – Sedmo pismo*, prev. V. Gortan, Liber, Zagreb 1977.

Platon, *Meneksen – Fileb*, prev. K. Maricki Gađanski i I. Gađanski, Rad, Beograd 2001.

Platon, *Protagora – Gorgija*, prev. M. Drašković i A. Vilhar, Kultura, Beograd 1968.

Platon, *Timaj*, prev. M. Pakiž, Mladost, Beograd 1981.

Platon, *Zakoni*, prev. A. Vilhar i M. Milenković Krznarić, BIGZ, Beograd 1990.

### – Aristotelova i druga dela

Aristotel, *Fizika*, prev. T. Ladan, SNL, Zagreb 1987.

Aristotel, *Metafizika*, prev. T. Ladan, Globus, Zagreb 1988.

Aristotel, *O duši*, prev. M. Sironić i D. Novaković, Naprijed, Zagreb 1987.

Aristotel, *O nebu I–IV; O postajanju i propadanju I–II*, prev. S. Blagojević, Paideia, Beograd 2009.

Barnes, J. (prir.), *The Complete Works of Aristotle*, Vols. 1–2, više prevodilaca, Princeton University Press, Princeton 1991.



- Diels, H., *Presokratovci. Fragmenti*, Sv. 1–2, više prevodilaca, Naprijed, Zagreb 1983.
- Diehl, E. (prir.), *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, Vols. 1–3, Teubner, Leipzig 1903–1906.
- Gigon, O. (prir.), *Aristotelis Opera: ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica*, Vols. 1–5, Walter de Gruyter, Berlin 1970.
- Laertije, D., *Životi i mišljenja istaknutih filozofa*, prev. A. Vilhar, Dereta, Beograd 2003.
- Long, A., Sedley, D., *The Hellenistic Philosophers*, Vol. 1, Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary, Cambridge University Press, Cambridge 1987.
- Plotin, *Eneade*, prev. S. Blagojević, Književne novine, Beograd 1984.
- Proclus, *Commentary on Plato's Timaeus*, Vols. 1–6, više prevodilaca, Cambridge University Press, Cambridge 2007–2019.
- Taylor, T. (prir. i prev.), *The Commentaries of Proclus on the Timeaues of Plato in Five Books*, Vols. 1–2, A. J. Valpy, London 1820.
- Yonge, C. D. (prir. i prev.), *The Works of Philo. Complete and Unabridged. New Updated Version*, Hendrickson Publishers, Massachusetts 1993.

## b) Sekundarni izvori

- Adams, M. R., „Environmental Ethics in Plato's Timaeus“, u: Westra, L., Robinson, T. M. (prir.), *The Greeks and the Environment*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Maryland 1997, 55–72.
- Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford University Press, New York 1981.
- Archer-Hind, R. D., *The Timaeus of Plato*, McMillan & Co., London 1888.
- Bajervaltes, V., *Platonizam u hrišćanstvu*, Akademska knjiga, Novi Sad 2009.
- Ballew, L., „Straight and Circular in Parmenides and the Timaeus“, *Phronesis*, 19, 3/1974, 189–209.
- Betegh, G., *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Betegh, G., „What makes a myth eikos?“, u: Mohr, R. D., Sattler, B. M. (prir.), *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas – Zurich – Athens 2010, 213–224.
- Bicknell, P. J., „Democritus' Theory of Precognition“, *Revue des Études Grecques*, 82, 391/1969, 318–326.
- Brisson, L., Meyerstein F. W., *Inventing the Universe*, State University of New York Press, New York 1995.
- Brisson, L., *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1998.
- Brisson, L., *Plato the Myth Maker*, The University of Chicago Press, Chicago 1998.
- Broadie, S., *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

- Burnyeat, M. F., „Eikos muthos“, *Rhizai*, 2, 2/2005, 143–165.
- Carone, G. R., *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, Cambridge University Press, Cambridge 2005.
- Cherniss, H., *Aristotle's Criticisms of Plato and the Academy*, John Hopkins Press, Baltimore 1944.
- Claghorn, G. S., *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, Martinus Nijhoff, The Hague 1954.
- Cornford, F. M., *Plato's Cosmology*, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1997.
- Deretić, I., *Iz Platonove filozofije*, Plato Books, Beograd 2010.
- Deretić, I., *Logos, Platon, Aristotel*, Plato, Beograd 2009.
- Deretić, I., *Platonova filozofska mitologija*, Zavod za izdavanje udžbenika, Beograd 2014.
- Dillon, J., „The Timaeus in the Old Academy“, u: Reydams-Schils, G. J. (prir.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2003, 80–94.
- Dods, E. R., *Grci i iracionalno*, Službeni glasnik, Beograd 2005.
- Euklid, *Elementi*, Knj. 1–13, Srpska akademija nauka i umetnosti, Beograd 1953–1957.
- Ferwerda, R., „Democritus and Plato“, *Mnemosyne*, 25, 4/1972, 337–378.
- Gaiser, K., „Plato's Synopsis of the Mathematical Sciences“, u: Nikulin, D. (prir.), *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*, State University of New York, New York 2012, 83–120.
- Gill, M. L., „Matter and Flux in Plato's Timaeus“, *Phronesis*, 32, 1/1987, 34–53.
- Giomini, C., „Timaeus' insight on the shape of the Universe“, *Nature*, 425, 6961/2003, 899.
- Govedarica, M., *Filozofska analiza iracionalnosti*, Mali Nemo, Pančevo 2006.
- Gregory, A., *Plato's Philosophy of Science*, Bloomsbury, London - New York 2000.
- Grubor, N., *Lepo, nadahnuće i umetnost podražavanja: studije o Platonovoj estetici*, Plato Books, Beograd 2012.
- Guetter, D. L., „Celestial Circles in The Timaeus“, *Apeiron*, 36, 3/2003, 189–203.
- Guthrie, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, Vols. 1–6, Cambridge University Press, Cambridge 1962–1981.
- Heath, sir Th., *A History of Greek Mathematics*, Vol. 1, Oxford University Press, Oxford 1921.
- Hedley, D., Hutton, S. (prir.), *Platonism at the Origins of Modernity*, Springer, Dordrecht 2008.
- Huffman, C. A., *A History of Pythagoreanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2014.
- Huntley, H. E., *The Divine Proportion*, Dover Publications, Inc., New York 1970.
- Jelinek, E., „Pre-cosmic Necessity in Plato's Timaeus“, *Apeiron*, 44, 3/2011, 287–305.

- Johansen, T. Kj., *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
- Kandić, A., „Matematički model objašnjenja strukture sveta u Platonovom dijalogu *Timaj*“, *Theoria*, 62, II/2019, 163–188.
- Kandić, A., „Mathematics as a Science of Reality: Pythagoras, Plato, Descartes“, *Skepsis Journal*, 22, IV/2012, 51–68.
- Kandić, A., „Plato's Myth in The Timaeus“, *Philosophical News*, 5/2012, 186–194.
- Knežević, V., *Matematika u Platonovoj filozofiji*, Srpsko filozofsko društvo, Beograd 2016.
- Kremer, H., „Die Idee der Einheit in Platons Timaios“, *Perspektiven der Philosophie*, 22/1996, 287–304.
- Kremer, H., *Platonovo utemeljenje metafizike: studija o Platonovu nepisanom učenju i teoriji počela*, Demetra, Zagreb 1997.
- Kutash, E., *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's Timaeus*, Bloomsbury, London - New York 2011.
- Lautner, P., „Plato's Account of Diseases of the Soul in the Timaeus“, *Aperion*, 44, 1/2011, 22–39.
- Lawlor, R., *Sacred Geometry (Philosophy & Practice)*, Thames & Hudson Ltd., London 1982.
- Lévi-Strauss, C., *The Savage Mind*, George Weidenfeld and Nicolson, Ltd., London 1966.
- Lloyd, D. R., „Symmetry and asymmetry in the Construction of 'Elements' in the Timaeus“, *The Classical Quarterly*, 56, 2/2006, 459–474.
- Lloyd, D. R., „The Chemistry of Platonic Triangles“, *HYLE - International Journal for Philosophy of Chemistry*, 13, 2/2007, 99–118.
- Lloyd, G. E. R., „Plato on Mathematics and Nature, Myth and Science“, u: Lloyd, G. E. R., *Methods and Problems in Greek Science*, Cambridge University Press, Cambridge 1991, 333–351.
- Lloyd, G. E. R., „Plato as a Natural Scientist“, *The Journal Of Hellenic Studies*, 88/1968, 78–92.
- Lloyd, G. E. R., *Polarity and Analogy*, Cambridge University Press, Cambridge 1966.
- Long, A., „Cosmic Craftmanship in Plato and Stoicism“, u: Mohr, R. D., Sattler, B. M. (prir.), *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas - Zurich - Athens 2010, 37–54.
- Losev, A. F., *Dijalektika mita*, Zepter Book World, Beograd 2000.
- Marić, I., *Platon i moderna fizika*, Društvo filozofa i sociologa Crne Gore, Nikšić 1997.
- Martijn, M., *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, Brill, Leiden - Boston 2010.
- Miller, D., *The Third Kind in Plato's Timaeus*, Vandenhoeck and Ruprecht, Göttingen 2003.

- Morgan, K. A., *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge 2000.
- Morrow, G. R., „Necessity and Persuasion in Plato's Timaeus“, *Philosophical Review*, 59, 2/1950, 147–163.
- Morrow, G. R., „Plato's Theory of the Primary Bodies in the Timaeus and the Later Doctrine of Forms“, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50, 1/1968, 12–28.
- Mohr, R. D., Sattler, B. M. (prir.), *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas - Zurich - Athens 2010.
- Nikulin, D. (prir.), *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner -Accademic Teachings*, State University of New York, New York 2012.
- O'Brien, C. S., *The Demiurge in Ancient Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Owen, G. E. L., „The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues“, u: Allen, R. E. (prir.), *Studies in Plato's Metaphysics*, Routledge and Kegan Paul, London 1965, 313–338.
- Partenie, C. (prir.), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge 2011.
- Pavlović, B., „Tajne dijaloga Timaj“, u: Platon, *Timaj*, Mladost, Beograd 1981, 5–48.
- Poper, K., *Pretpostavke i pobijanja*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci - Novi Sad 2002.
- Popper, K., „Plato, Timaeus 54e-55a“, *The Classical Review*, 20, 1/1970, 4–5.
- Robinson, T. M., *Logos and Cosmos: Studies in Greek Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2010.
- Robinson, T. M., „Plato on (just about) Everything: Some Observations on the Timaeus and Other Dialogues“, u: Mohr, R. D., Sattler, B. M. (prir.), *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas - Zurich - Athens 2010, 101–116.
- Robinson, T. M., *Plato's Psychology*, University of Toronto Press, Toronto 1970.
- Runia, D. T., „Plato's Timaeus, First Principle(s), and Creation in Philo and Early Christian Thought“, u: Reydams-Schils, G. J. (prir.), *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. 2003, 133–151.
- Runia, D. T., „The Literary and Philosophical Status of Timaeus' Proemium“, u: Calvo, T., Brisson, L. (prir.), *Interpreting the Timaeus - Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1997, 101–118.
- Segal, R., „Myth and Science: Their Varying Relationships“, *Religion Compass*, 3, 2/2009, 337–358.
- Slezak, T. A., *Šta Evropa duguje Grcima*, Albatros Plus, Službeni Glasnik, Beograd 2012.
- Šijaković, B. (prir.), *Agrafa dogmata: Aspekti Platonovog nepisanog učenja*, Društvo filozofa Crne Gore, Društvo sociologa Crne Gore, Nikšić 2003.
- Šijaković, B., *Mythos, physis, psyche: ogledanje u presokratovskoj „ontologiji“ i „psihologiji“*, Jasen, Beograd 2002.

- Šijaković, B., *Prisutnost transcendencije: helenstvo, hrišćanstvo, filosofija istorije*, Pravoslavni bogoslovski fakultet, Službeni glasnik, Beograd 2013.
- Taylor, A. E., *A Commentary on Plato's Timaeus*, Clarendon Press, Oxford 1928.
- Taylor, A. E., *Plato: The Man and his Work*, Methuen & Co. Ltd., London 1960.
- Van Den Berg, R., „'Becoming like God' according to Proclus' Interpretations of the Timaeus, the Eleusinian Mysteries, and the Chaldean Oracles“, *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 46, S78/2003, 189–202.
- Vlastos, G., *Plato's Universe*, Oxford Clarendon Press, Oxford 1975.
- Wright, M. R. (prir.), *Reason and Necessity: Essays on Plato's Timaeus*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London 2000.

### c) Elektronski izvori

- Loeb Classical Library, <http://www.loebclassics.com/> (9. jun 2021)
- Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (9. jun 2021)
- The Internet Classics Archive, <http://classics.mit.edu/index.html> (9. jun 2021)

# Zahvalnica

Sa posebnim zadovoljstvom i poštovanjem želim da izrazim svoju zahvalnost prof. dr Irini Deretić na podršci koju mi je nesebično pružala od samog početka istraživanja Platonove filozofije.

Takođe, zahvaljujem se prof. dr Slobodanu Peroviću, prof. dr Nebojši Gruboru, prof. dr Milanku Govedarici i prof. dr Dušku Preleviću na korisnim savetima u izradi doktorske disertacije na osnovu koje je nastala ova knjiga, kao i prof. dr Bogoljubu Šijakoviću i prof. dr Ivi Draškić Vićanović na plodnim razgovorima koje smo vodili o Platonovoj filozofiji.

Najzad, zahvaljujem se i Ministarstvu prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije koje je finansijski podržalo objavljivanje studije.





CIP – Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, Београд

113/119 Платон

14 Платон

КАНДИЋ, Александар, 1981–

Između mita i nauke : rasprava o Platonovoj kosmologiji /  
Aleksandar Kandić. – 1. izd. – Beograd : Univerzitet u Beogradu,  
Filozofski fakultet, 2021 (Beograd : Službeni glasnik). – 181 str. ; 24 cm

Tiraž 250. – Napomene i bibliografske reference uz tekst. –  
Bibliografija: str. 175–180.

ISBN 978-86-6427-207-0

а) Платон (427пне–347пне) – Филозофија природе

COBISS.SR-ID 53527561

