

UNIVERZITET U BEOGRADU  
FILOZOFSKI FAKULTET

Aleksandar Kandić

MIT I NAUKA U PLATONOVOM  
DIJALOGU TIMAJ

Doktorska disertacija

Beograd, 2017.

UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF PHILOSOPHY

Aleksandar Kandić

MYTH AND SCIENCE IN PLATO'S  
TIMAEUS

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017.

**Podaci o mentoru i članovima komisije:**

Mentor:

dr Irina Deretić, vanredni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

Članovi komisije:

dr Milanko Govedarica, vanredni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filozofski fakultet

dr Bogoljub Šijaković, redovni profesor, Univerzitet u Beogradu, Pravoslavni  
Bogoslovski fakultet

Datum odbrane:

## **IZJAVA ZAHVALNOSTI**

Sa posebnim zadovoljstvom i poštovanjem želim da izrazim svoju najdublju zahvalnost prof. dr Irini Deretić na podršci koju mi je nesebično pružala od samog početka istraživanja Platonove filozofije, i na dragocenoj pomoći u realizaciji doktorske disertacije.

Takođe, zahvaljujem se prof. dr Milanku Govedarici, prof. dr Nebojši Gruboru, prof. dr Slobodanu Peroviću i doc. dr Dušku Preleviću na korisnim savetima pri izradi predloga teme disertacije, kao i prof. dr Bogoljubu Šijakoviću na plodnim razgovorima koje smo vodili o Platonovoj filozofiji.

Najzad, zahvalio bih se i Ministarstvu prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije koje je podržalo ovo istraživanje.

## MIT I NAUKA U PLATONOVOM DIJALOGU TIMAJ

### Apstrakt

Dijalog *Timaj* predstavlja jedan od najpoznatijih Platonovih dijaloga koji je izvršio izuzetan uticaj kako na antičke filozofe, tako i na hrišćanske teologe, pa i renesansne, moderne i savremene mislioce. Kosmološki mit koji Platon formuliše u *Timaju* predstavlja originalnu mešavinu mitskih, prirodno-filozofskih i matematičkih elemenata, te je stoga već od svog pojavljivanja bio predmet raznovrsnih, manje ili više oštrih interpretativnih sporova.

Kao jedan od osnovnih pravaca tumačenja može se izdvojiti onaj u kome se teži eliminaciji nekih mitskih aspekata *Timaja*. Među sledbenike ovog pravca tumačenja spada Aristotel, filozofi stare Akademije, te savremeni istraživači antičke filozofije kao što su Kornford (F. M. Cornford), kod kojeg je prisutna težnja da mitski pojam demijurga (*demiourgos*) izjednači sa pojmom duše sveta (*psyche tou kosmou*), ili G. R. Karoni (G. R. Carone), Dž. Dilon (J. Dillon), odnosno O'Brajen (C. S. O'Brien). S druge strane, prema interpretativnom stanovištu koje zastupaju autori kao što su S. Broudi (S. Broadie), L. Brison (L. Brisson), T. Robinson (T. Robinson), ili T. Johansen (T. K. Johansen), mitski aspekti *Timaja*, a naročito pojam demijurga, jesu nužni i suštinski za izgradnju Platonove prirodno-filozofske tj. kosmološke pozicije, što znači da se mitski i naučni aspekti teksta moraju proučavati zajedno i 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 može u najboljem slučaju 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, i raspravu o strukturi kosmosa i strukturi duše sveta temelji kako na saznanju matematičkih entiteta, tako i ideja. Platonova kosmologija postavljena je u izrazito mitski okvir: kosmos je delo demijurga (ili *zanatlije, graditelja*), tvorca fizičkog sveta, koji ugledajući se na savršenstvo matematičkih entiteta oblikuje prirodu, pritom se nalazeći „izvan“ same prirode.

Koja je uloga mitskih elemenata u Platonovoj kosmologiji, i u čemu se sastoji smisao pojma demijurga? Ukoliko, prema Platonu, matematički principi mogu objasniti strukturu fizičkog sveta, zašto je onda neophodno da Platonova kosmološka teorija uopšte bude smeštena u mitski okvir? Na posletku, ukoliko Platon govori 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?

Platonu je pojam demijurga neophodan upravo da bi na indirektan način ukazao na značaj razuma i ljudske perspektive u konstituisanju poretka čulnog sveta, te bi eliminacija ovog pojma vodila urušavanju psihičkih, antropoloških aspekata Platonove kosmologije. Ti aspekti za Platona jesu izuzetno značajni, jer, putem njih, Platon se suprotstavlja svim „mehanicističkim“ viđenjima prirode. Pojam demijurga trebalo bi da, u vidu metafore, Platonovim čitaocima sugeriše da nepromenljivi 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, ili njegovoj svrhovitosti i racionalnosti.

**Ključne reči:** Platonov dijalog Timaj, demijurg, mit, nauka, filozofija prirode, struktura psihe, matematički model objašnjenja.

**Naučna oblast:** Filozofija

**Uža naučna oblast:** Filozofija - Antička filozofija

**UDK broj:**

## MYTH AND SCIENCE IN PLATO'S TIMAEUS

### Summary

The *Timaeus* is one of the most famous Plato's dialogues which exerted enormous influence on ancient philosophers, Christian theologians, as well as various Renaissance, modern and contemporary thinkers. The cosmological myth elaborated in the *Timaeus* represents an original mixture of mythical, natural-philosophical and mathematical elements, and hence, since its appearance, it has been the subject of various, more or less intense interpretative disputes.

According to one basic line of interpretation, some mythical elements in the *Timaeus* might be eliminated. Supporters of this interpretative stance include Aristotle, Old Academicians, as well as contemporary researchers of ancient philosophy such are F. M. Cornford, who made an attempt to equalize the mythical demiurge (*demiourgos*) with the world soul (*psyche tou kosmou*), as well as G. R. Carone, J. Dillon, and C. S. O'Brien. On the other hand, according to the interpretations put forward by S. Broadie, L. Brisson, T. Robinson, and T. Kj. Johansen, the mythical aspects of the *Timaeus*, particularly the notion of demiurge, are necessary and essential for the constitution of Plato's natural-philosophical, or cosmological position, which means that the mythical and scientific aspects of the text have to be examined together in mutual relationship.

For Plato, science (*episteme*) is the knowledge of unchangeable things, and consists of mathematics and dialectics. However, in the *Timaeus*, the speech (*logos*) about nature and the structure of the universe is called a myth (*muthos*) because for Plato, this speech is no more than „probable“ (*eikos*) and not absolutely certain, such as the one about mathematical laws and entities. Still, when it comes to the study of nature, Plato proposes the mathematical model of explanation in the *Timaeus*, and founds his considerations about the structure of the universe and the world soul upon the knowledge of mathematical entities and ideas. Plato's cosmology is placed within pronouncedly mythical framework: the universe is a product of the demiurge (or, *craftsman, architect*), the creator of physical world who provides sensible form to nature by looking upon the perfection of mathematical entities, himself being „outside“ the nature.

What is the role of mythical elements in Plato's cosmology, and what is the purpose of the demiurge? If, according to Plato, mathematical principles explain the structure of the physical world, why is it necessary that his cosmological theory is placed within the mythical framework at all? Finally, if Plato considers his speech about nature as „probable“, and proposes the mathematical model of explanation, is there any ground for a fruitful comparison – particularly within the context of history of ideas – between Plato's notion of science, and the modern one?

The notion of demiurge is necessary for Plato in order to emphasize, in an indirect manner, the importance of reason and human perspective for the constitution of natural order, which means that elimination of such notion leads to the collapse of psychological, anthropological aspects of Plato's cosmology. These aspects are very significant for Plato - they are employed in order to refute all „mechanistic“ explanations of nature. The notion of demiurge, as a metaphor, is supposed to tell Plato's readers that the unchanging principles upon which the physical world rests may become the subject of human thought, as well as that without existence of human reason, it is not even possible to converse about the structure of physical world, its purposefulness, and rationality.

**Key words:** Plato's Timaeus, demiurge, myth, science, philosophy of nature, the structure of psyche, mathematical model of explanation.

**Scientific field:** Philosophy

**Scientific subfield:** Philosophy – Ancient Philosophy

**UDC number:**



# SADRŽAJ

## 1. UVODNA RAZMATRANJA

- 1.1. *Timaj* i presokratska filozofija prirode 2
- 1.2. Platonova nova mitologija 15
- 1.3. Mit o Eru i drugi relevantni motivi 25

## 2. MITSKI ASPEKTI DIJALOGA *TIMAJ*

- 2.1. Mit o Atlantidi: dijalozi *Država* i *Timaj*  
kao sintetička celina 35
- 2.2. Platonov demijurg i duša sveta 40
- 2.3. Antička recepcija Platonovog kosmološkog mita 79
- 2.4. *Timaj* i ranohrišćanski mislioci 95

## 3. DA LI SU *MUTHOS, LOGOS I EPISTEME* KOMPATIBILNI? 102

## 4. NAUKA U DIJALOGU *TIMAJ*

- 4.1. Matematičko objašnjenje strukture sveta 113
- 4.2. Platonova nauka i metodologija modernih prirodnih nauka 141
- 4.3. Epistemološki monizam, ili demijurg  
kao povezujući momenat 165

## 5. ZAKLJUČAK 181

## LITERATURA 188

# 1. UVODNA RAZMATRANJA

## 1.1. *Timaj* i presokratska filozofija prirode

Platonov *Timaj* sadrži niz originalnih filozofskih ideja, međutim, u njemu se mogu prepoznati raznovrsni uticaji koji dolaze od presokratske filozofije. Iako *Timaj* nije jednostavna sinteza stanovišta presokratskih filozofa, moguće je zapaziti osnovne uticaje pod kojim Platon formuliše svoj originalni kosmološki mit, i unutar njega pojam demijurga. Nijedna ideja ne pojavljuje se 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 tu imajući u vidu Heraklitovu, Parmenidovu, Filolajevu, ili Anaksagorinu filozofiju prirode, te u širem smislu ideju *racionalnosti* tj. racionalne objašnjivosti prirodnih procesa, koja postupno zamenjuje mitsku formu objašnjenja. Tako će, na primer, Entoni Long (Anthony Long) biti 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, prirodno-filozofsku problematiku, potencirajući ulogu ljudskog razuma u saznavanju i konstituisanju prirodnog poretka. Priroda, prema tome, nije više samo predmet božanskog saznanja, već i onog ljudskog, te i sam Platon u *Timaju* ukazuje na srodnost ljudskog i božanskog razuma<sup>2</sup>. Prema Longu, 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 gde 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

---

<sup>1</sup> Long, A.: „Cosmic Craftmanship in Plato and Stoicism“, str. 37-47. Objavljeno u zborniku *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today* (2010).

<sup>2</sup> Platon: *Timaj*, 90c-d.

plauzibilna tvrdnja, međutim, kao što postoji kontinuitet između Platonovog kosmološkog mita u *Timaju* i presokratske filozofije, tako postoji i kontinuitet između starogrčke kulture i prirodno-filozofskih, 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 reći da misao presokratskih filozofa u sve većoj meri racionalizuje mitsko i božansko, pritom ne nastojeći da ih sasvim eliminiše, već uspostavljaajući izvesnu analogiju između racionalnog, tj. prirodno-filozofskog mišljenja i mitskog mišljenja, na taj način pridajući sve značajniju ulogu čoveku i njegovoj inherentnoj razumskoj sposobnosti. Ovaj proces će u Platonovom *Timaju* zadobiti završnu formu u vidu radikalne reforme stare grčke mitologije, i kreiranja jedne nove mitologije s kojom ćemo se u ovom radu upoznati.

Dalje, A. 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 Olimpijska božanstva posedovala kako anatomske, tako 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. Objašnjavajući 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, međutim, njemu se ne pripisuju nikakve kosmološke, stvaralačke moći, a još manje psihološke odlike. Značajan filozof koji je kompleksni, višeznačni pojam logosa odredio kao fundamentalni princip čulnog 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

---

<sup>3</sup> Diels, H.: *Presokratovci. Fragmenti*, Sv. 1, DK 21 B 24-26.

kojem je uređena priroda, zahvata i podpojmove strukture, mere, proporcije, ravnoteže, ritma<sup>4</sup>. Kako ćemo videti kasnije, svi ovi koncepti zauzeće 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, prema Heraklitu, 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 kao i drugih regularnosti u prirodi, ili sa jedinstvom suprotnosti, ne bi li zatim uspostavio i analogije između ovih apstraktnih koncepata i ljudskih artefakata, kao što su luk, ili lira, putem kojih se čulno podražavaju ideje mere i proporcije. Dakle, na prvi pogled, čini se da u Heraklitovom kosmosu nema puno mesta stvaralaštvu, 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 shvatanja tj. 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 univerzalnom 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 jednim sasvim skromnim, ograničenim delom 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“ 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 nije eksplicitno prisutna ideja božanskog arhitekta sveta, a još manje zamisao da ljudsko saznanje, u izvesnom smislu, učestvuje u

---

<sup>4</sup> Long, A.: *Op. Cit.*, str. 40.

<sup>5</sup> DK 22 B 30.

<sup>6</sup> *Ibid.*

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, što su sve pojmovi koji mogu imati matematičku interpretaciju, a pomoću kojih se ljudsko biće može uputiti u prirodu kosmičkog stvaranja. Neke od ovih ideja jesu kamen temeljac kako za Platonovog *Timaja*, tako i za kasnija stoička viđenja strukture sveta, u kojima i pojam demijurga, u donekle izmenjenom obliku, pronalazi mesto. Prema Heraklitovom viđenju, logos kao načelo prema kojem je uređen čulni 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 viševjekovne 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 tj. zakone prirode, otelotvorene u osnovnim starogrčkim elementima vatri, vodi, zemlji i vazduhu, koji na gotovo 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 unutar nje služi se 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 Platonu, ljudska duša srodna, i u kojoj učestvuje. Na taj način, utrt je 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. Ovaj 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 one heraklitovske, s manje ili više uspeha nastoji da ispita razloge zbog kojih su zakoni prirode baš takvi kakvi jesu, a ne drugačiji, pridajući time znatno veći značaj ljudskoj perspektivi i našim saznavnim moćima.

Sledeći presokratski filozof čiji se višestruki uticaj može prepoznati u Platonovom *Timaju* jeste Parmenid, koji za najvišu istinu tvrdi da je i *muthos*, i *logos*<sup>7</sup>. Pre svega, Parmenidova poema o prirodi, naročito njen prolog, sadrži niz mitskih elemenata, što da znači da i kod Parmenida možemo prepoznati tendenciju uveliko prisutnu u Platonovom *Timaju*, a to je upotreba tradicionalnih mitoloških motiva u novom, filozofsko-kosmološkom kontekstu, dakle, snažan korak u pravcu rekonstrukcije i redefinisavanja 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 putem izražajne forme 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 kojim 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. Ovde je važno 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* prema kojem ljudski i božanski razum jesu 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 jeste istina o prirodi stvarnosti, odnosno, o „mnenjima smrtnika“ koja su, prema

---

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Vol. 2, str. 6, i dalje.

otkrovenjima Parmenidove boginje, sasvim pogrešna, iz čega proizlazi da je čulni svet iluzoran. Sve su to stavovi koji se ne suprotstavljaju samo zdravorazumskim 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 iluzorne prirode, 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 susreću 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 ne mogu postojati, ipak opisuje poredak čulnog sveta. Razlog tome 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 kompletno, sveobuhvatno objašnjenje prirode mora da rasvetli i, kako Parmenid kaže, strukturu „lažnog poretka“.

Dok je za Parmenida poredak čulnog 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, a kao takav predstavlja predmet „verovatnog govora“ (*eikos muthos*)<sup>10</sup>. U pogledu strukture ovog poretka postoji, međutim, puno 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 niza pitagorejskih filozofa, te kod Anaksagore, i mnogih drugih. Ustrojstvo mišljenja i prirode dovedeno je u vezu sa kružnim oblicima i kružnim

---

<sup>9</sup> DK 28 B 8.50.

<sup>10</sup> Platon: *Timaj*, 29d.

<sup>11</sup> Ballew, L.: „Straight and Circular in Parmenides and the *Timaeus*“, str. 189, i dalje.

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 upravlja se prema „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, putem pozivanja na određene oblike, budući da su pojmovi pravog i kružnog primenjeni podjednako kako u pogledu objašnjenja strukture sveta, tako i u pogledu objašnjenja strukture ljudskog promišljanja sveta, treće, oba filozofa podrazumevaju princip da „slično teži sličnom“. Iz toga proizlazi da je biće, odnosno realnost, prema Parmenidu i Platonu, sferičnog oblika, da je kretanje uma koje takvu realnost pojmi takođe kružno, te da se čulne pojave mogu predstaviti pomoću pravih linija, dok verovanje i čulnost, krećući se, shodno tome, pravolinijski, poseduju sposobnost da pojme nepostojane, promenljive čulne 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 struktuiran deduktivni silogizam, kao i da se Parmenidova i Platonova analogija između bića i mišljenja može smatrati kulminacijom starogrčke tendencije da ispravno ljudsko mišljenje smatra refleksijom božanskog poretka koji je matematičke, odnosno geometrijske prirode, više nego smislena i tačna, pa i potkrepljena, tj. pojašnjena precizno navedenim mestima i odeljcima iz izvornih tekstova, može se ipak zameriti da rasprava Lin Balu na isuviše površan i formalan način tretira problem odnosa mišljenja i stvarnosti, inače dominantan kako u Parmenidovoj poemi, tako i u Platonovom *Timaju*, uz sve to ignorišući 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 čulnih pojava, predstavljenih pravim linijama, onda barem smisao i značaj pojma demijurga koji, prema našem

---

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



mišljenju, predstavlja aktivni stvaralački princip i čistu inteligenciju. Jer, bez ljudskog bića kao onog koje promišlja i reflektuje strukturu sveta, nema ni bilo kakvog smisla govoriti o prirodnom poretku, a još manje o njegovoj svrhovitosti. Upravo bi pomoću složenog vaspitno-obrazovnog programa, detaljno opisanog u Platonovoj *Državi* i *Timaju*, trebalo da se ostvari inherentna sposobnost ljudskog uma da shvati prirodu, pa i da, u jednom konceptualnom, ograničenom smislu koji ćemo pokušati da razjasnimo, odigra aktivnu ulogu u konstituisanju prirode. Za razliku od Heraklita, Parmenid o čulnom poretku govori kao o „lažnom poretku“ i nastoji da ljudsko mišljenje u što većoj meri ogradi od čulnog sveta, dok se, pak, za Platona može reći da u *Timaju* traga za uravnoteženim, dobro izbalansiranim stanovištem, koje bi trebalo da pojašni vezu između mišljenja i čulne stvarnosti. Jedan od centralnih pojmova Platonove teorije biće upravo mitski pojam demijurga, čiji nam metaforički smisao sugerije da je upravo ljudski um taj koji poseduje sposobnost i kapacitet da idealni, „božanski“, odnosno „matematički“ poredak, uskladi sa nestabilnim, čulnim poretkom. Imajući u vidu izrečeno, može se reći da tvrdnja L. Balu da postoji strukturalna sličnost između Parmenidove i Platonove teorije uma u potpunosti stoji na mestu, dok njena tvrdnja da prema ovim filozofima „ljudska misao ne poseduje nikakvu specifičnu dinamiku već samo reflektuje određeni božanski poredak“<sup>13</sup> nije sasvim tačna, jer, prema Platonu, ljudski um jeste suštinski slobodan, što znači da može grešiti, ali se može i usmeriti na takav način da sledi idealni, savršen poredak, zamišljen u vidu interakcije kružnih i pravolinijskih geometrijskih elemenata. Takav ljudski um, pravi naučnički um, opisan je putem metafore demijurga, inteligibilnog principa koji konstituiše poredak čulnog, propadljivog sveta određujući svrhu njegovog postojanja (a ta svrha najčešće je, 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 svrsi

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, str. 190.

<sup>14</sup> Platon: *Timaj*, 30a.

objašnjenja empiričkih pojava, tj. 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 karakterisao je određeni skup običaja, etos, način življenja, a koji je, navodno, utemeljio Pitagora kao osnivač pitagorejskog pokreta, što znači da bi po tom specifičnom etosu trebalo i raspoznavati prave “pitagorejce”. 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 ne kaže eksplicitno u svom dijalogu. 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 ove filozofske škole, znanja iz astronomije i muzike jesu međusobno srodna, u njihovim kosmološko-muzikološkim istraživanjima, veli Platonov Sokrat, ima nečeg “nesavršenog”, pa čak i “smešnog”, budući da, prema Platonu, pitagorejci “više cene uši nego um” pridajući isuviše poverenja nepouzdanim, varljivim percepcijama čula vida, odnosno čula sluha. Ovakva kritika sasvim je u skladu sa do sad 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 prirodnog poretka, uloge koja prema njegovom shvatanju nije sasvim pasivna već, u izvesnom smislu, aktivna. I Platon, i Aristotel, zamerali su pitagorejcima da nisu umeli da se služe pravim umnim promišljanjem, odnosno, da nisu poznavali dijalektiku, ali tu bi trebalo imati u vidu oskudnost direktnih, pisanih 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. Kako god, 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 kroz mit o Eru, iznesenom u

---

<sup>15</sup> Platon: *Država*, 524d-531d.

zaključnoj knjizi *Države*, gde se, između ostalog sugerise 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 kako prirode, tako i ljudske egzistencije. Platonovo stanovište predstavlja svojevrsni “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 sad nisu više samo neobjašnjivo božansko delo, već njihovo čulno ostvarenje zahteva i “delo uma”, tj. 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 Laertiju, 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 niz originalnih filozofskih i literarnih ideja 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 kako astronomske, tako 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

---

<sup>16</sup> Laertije, D.: *Život i mišljenja istaknutih filozofa*, DL III, 9.

<sup>17</sup> Platon: *Timaj*, 34c-36c. Up. DK 44 B 6.

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

ovakva analogija nije valjana, ali i pored toga inkorporira neke od temeljnih metodoloških pretpostavki pitagorejske filozofije prirode, što je pre svega uverenje da se struktura čulnih pojava može predstaviti putem odnosa merljivih veličina. Takođe, i mitski aspekti dijaloga *Timaj* mogli bi biti u izvesnoj, manjoj meri podstaknuti pitagorejskim učenjem, tu 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 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 dvaneastougla Zevsu...“<sup>20</sup>. Ukoliko je Platon bio barem donekle upućen u ezoterične aspekte pitagorejskog učenja, a verovatno da jeste, za njega odnos između božanskog i pojmova matematike nije bio nikakva novina. Ideja da se božansko stvaranje sveta može objasniti matematičkim putem jeste jedna 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 ukoliko ljudski duh poseduje odlike božanskog, tad i čovek poseduje sposobnost spoznaje najdubljih „tajni“ prirode i stvaranja. Umesto da sledi kanon tradicionalne grčke mitologije, Platon, pored pojma *theos* i imena već dobro poznatih grčkih božanstava, uvodi i pojam *demiourgos* 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,

---

<sup>19</sup> DK 44 A 14.

<sup>20</sup> *Ibid.*, A 14.

putem Platonovog *Timaja*, obelodanjene, razvijene i inkorporirane u originalni kosmološko-antropološki okvir.

Osvrnimo se, u okviru preliminarnih razmatranja, 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, ovaj filozof delovanje uma ograničio je isključivo na prvi čin pokretanja materije, dok je sve ostalo objašnjavao putem neinteligibilnih uzroka, odnosno, kao posledicu mehaničkog, gotovo automatskog delovanja između materijalnih tela. Ovakvo 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 čulnog sveta, već iznova govori o „vazduhu, eteru, vodi, i drugim čudnim stvarima“<sup>21</sup>. Sličan pravac kritike susrećemo i kod Aristotela<sup>22</sup>. Glavni razlog Platonovog razočaranja jeste odsustvo teleološkog objašnjenja u Anaksagorinoj filozofiji prirode, koje bi trebalo da proistekne iz uma kao prvog uzroka, jer samo bi na taj način um mogao da u svetu uspostavi svrhoviti, inteligibilni poredak koji za cilj svog delovanja određuje 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 prema Platonu, iskustvena je činjenica da se prirodni procesi odvijaju s određenim razlogom i ciljem, te da nisu rezultat pukih mehaničkih interakcija između čulnih 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 svaka valjano koncipirana kosmološka teorija, i na kojem se temelji.

---

<sup>21</sup> Platon: *Fedon*, 97b, i dalje.

<sup>22</sup> Aristotel: *Metafizika*, 984b i 985a.

Dodajmo svemu ovome 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, predstavlja snažan 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 na dijametralno suprotan način, dok 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, iako rado usvaja neke od osnovnih Parmenidovih, Heraklitovih, ili pitagorejskih ideja, njegov mit u *Timaju* predstavlja nešto više od najobičnije kritičke sinteze presokratskih prirodno-filozofskih razmatranja, i elemenata tradicionalne grčke mitologije<sup>25</sup>.

---

<sup>23</sup> DK 64 B 5.

<sup>24</sup> Ferwerda, R.: „Democritus and Plato“, str. 338. Za našu raspravu značajno je da Demokrit, slično Platonu, smatra da su osnovni strukturalni elementi psihe sferičnog oblika, a moguće je da su oba filozofa tu zamisao usvojili iz ezoteričnih krugova pitagorejske filozofije. Up. DK 68 A 101.

<sup>25</sup> 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, tj. eliminacije mitskih elemenata u presokratskim teorijama o prirodi, već radije do redefinisanja smisla i funkcije *muthos*-a, do novih formi mitskog izraza, te do njegove, moglo bi se reći, „kohabitacije“ sa filozofijom. U slučaju Platonovog *Timaja*, sinteza mitskog i naučnog, odnosno, mitskog i prirodno-filozofskog, 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>, na osnovu kojih proizlazi da i mitologija, i filozofija prirode poseduju isti predmet interesovanja, samo što mu pristupaju na različit, ponekad dijametralno suprotan način. Grčki filozofi insistirali su 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 ova 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 usvojio i razumeo. U rukama mitotvorca, prema tome, mitski pojmovi trebalo bi 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, tj. 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 putem kojeg filozofi nastoje da prevaziđu pomenuta ograničenja mitskog izraza, kako bi svoje uvide i saznanja

---

<sup>26</sup> 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, kao i da su direktno uticale na presokratske filozofe. Vidi: Betegh, G.: *The Derveni Papyrus. Cosmology, Theology and Interpretation*, str. 132, i dalje.

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 iznesenim u *Državi*, već i na osnovu drugih prirodno-filozofskih 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 svojevrsnu 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, moguće 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 kako putem mitskih, tako i putem matematičkih pojmova, 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 nastojao je 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, po njegovom shvatanju, proizvod fantazije, a ne „tvorevina dijalektičkog, strogo utemeljenog i postupno sprovedenog promišljanja“,<sup>28</sup> što bi, prema Platonu, morali da budu. Ukoliko 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 ne

---

<sup>27</sup> Deretić, I.: *Platonova filozofska mitologija*, str. 15.

<sup>28</sup> *Ibid.*, str. 16.



bi Platonova filozofija trebalo da definitivno protera mit i eliminiše mitske elemente iz bilo kojeg racionalnog promišljanja svih vrsta pojava, uključujući time i kosmološku problematiku kojom se bavi *Timaj*? Ne bi li to bilo očekivano zaokruženje, tj. okončanje misaonog razvoja koji su otpočeli prvi starogrčki filozofi? Sudeći prema Platonovoj filozofskom opusu, odgovor je – ne. Baveći se najrazličitijim fenomenima ljudske psihe i ljudskog iskustva, kao što su sudbine duša posle smrti, erotika, moralnost, pitanja o postanku kosmosa 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 dovelo do potpunog raskida mita i filozofije i „proterivanja“ mitskih elemenata iz racionalnog diskursa, već radije do izvesnog redefinisavanja *muthos*-a, i njegove na kritički način izvedene apsorpcije u filozofiju. Platonovi dijalozi, prema tome, obiluju mitskim slikama i motivima koji upotpunjuju filozofsko-argumentativni diskurs u onim situacijama kad on postaje nedovoljan i neadekvatan, te i Platonovi mitovi najčešće pripovedaju o temama koje izmiču racionalnom saznanju, i empirijskoj proverljivosti. Čini se da, prema Platonu, 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 pri koncipiranju svojih filozofskih mitova, može se ipak zapaziti nekoliko osnovnih strukturalnih odlika. 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 demijurg treba da dovede u red, ugledajući se na ideje i matematičke entitete kao večiti, nepromenljivi model, tj. 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 nepravedni 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*. Na posletku, događaji u mitu dovode čitaoca do izvesnog konačnog, završnog stanja, poboljšanog u odnosu na početno stanje, koje može ali ne mora biti idealno. Ove obrasce, međutim, nikako ne bi trebalo shvatiti na krut način. 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*, odgovoran za formiranje strukture duše sveta, a konsekventno, i strukture čitavog 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 originalni 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 od najvećeg značaja jeste analiza mita koju on sprovodi u dijalogu *Država*, kao 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 pomenutog 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>29</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 kako epistemičke, tako i vaspitno-obrazovne tj. moralne prirode. Namera sastavljača mita da uvide i istine do kojih je došao, ukoliko je uopšte do njih došao, inkorporira u alegorijsku formu, dakle, da ih izrazi u prenesenom značenju koje uveliko prikriva 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, putem alegorijskog tumačenja utemelji i spase fantastične grčke mitove, Platon putem svoje pažljivo koncipirane i postupno izvedene kritike pravi oštar raskid sa dotadašnjom mitotvoračkom praksom, i uspostavlja uslove za stvaranje *nove mitologije*, izgrađene na osnovu znatno strožijih 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 čak kao tvorevine demijurga, zadobijajući time niži status u hijerarhiji božanskog. Do tad 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 Platonu, ne smeju pripisivati božanskom. U ovom 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 tokom 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

---

<sup>29</sup> Platon: *Država*, 378d.

proterati iz države, jer mladi ljudi nisu sposobni da razlikuju šta je alegorija, a šta nije, budući da ni sami još uvek ne znaju šta je istina, odnosno, suština stvari.

Lik Brison (Luc Brisson), u svojoj studiji pod naslovom *Plato the Myth Maker*, jedan odeljak posvećuje upravo Platonovom odbacivanju alegorijskog tumačenja mita<sup>30</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 razumeva istinitosnu vrednost mita kao korespondenciju sa određenom referencijom, već kao korespondenciju sa filozofskim diskursom koji se smatra normativnim. Ovaj Brisonov stav čini se, barem na prvi pogled, primamljivim, jer zaista, svaki filozof, pa i Platon, jeste ograničen mogućnostima govornog jezika kojim se služi, što 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 putem čitavog svog pažljivo osmišljenog mitsko-filozofskog pojmovnog okvira upućuje na izvesnu objektivnu, izvan-jezičku stvarnost na koju njegov mitski govor referira, što je u *Timaju* izraženo putem koncepcije ideja i matematičkih entiteta kao fundamentalnih principa na kojim počiva čulni svet. Izjednačavajući u tom dijalogu *muthos* i *logos*, Platon nastoji da govor o prirodi utemelji na matematičkim pojmovima, koji predstavljaju predmet prave nauke (*episteme*), prepoznajući u njima čvrst, nepromenljivi temelj saznanja, nalik univerzalnog jeziku, pomoću kojeg je moguće objasniti i obrazložiti suštinu sveta i ljudskog iskustva. Platon je očigledno svestan da sopstvene uvide o prirodi stvarnosti može formulisati samo u okvirima diskursa kojim se služi, kao 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 kojeg se procenjuje istinitosna vrednost mitova, ili, pak, prirodno-filozofskih hipoteza<sup>31</sup>. Kako ćemo videti u drugom odeljku drugog poglavlja,

---

<sup>30</sup> Brisson, L.: *Plato the Myth Maker*, str. 122-127.

<sup>31</sup> Štaviše, u *Timaju*, Platon ukazuje na mogućnost da njegova teorija bude pobijena, i da onom ko je pobije „pripada nagrada, uz svo poštovanje“ (54b).

ali i u četvrtom poglavlju, iako se, na tragu Brisona<sup>32</sup>, može tvrditi da nas Platon putem mitskih pojmova upućuje na teorijsko-saznajne konstrukte našeg psihičkog aparata, ti pojmovi su ipak koncipirani na takav način da referiraju na određene inherentne sposobnosti psihe koje postoje na nivou čitave ljudske vrste, a zahvaljujući kojim možemo spoznati i opisati poredak čulnog 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 – on tvrdi da mit ne korespondira ni sa kakvom referencijom, što ipak, složićemo se, nije dosledno Platonovoj misli. Jer, prema Platonu, za istinitosnu vrednost mita odlučujući su i namera, i epistemička pozicija sastavljača mita: on pre svega mora znati istinu, tj. 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* 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 visoko vrednim 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 kako ograničenja filozofskog i govornog jezika svoga doba, tako i „okove“ tadašnjeg društveno-političkog ambijenta. Kad je reč o *Timaju*, moglo bi se reći da čitava 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,

---

<sup>32</sup> U ovom smislu, značajna je Brissonova i Mejerštajnova studija o *Timaju* pod naslovom *Inventing the Universe*. Vidi: Brisson, L. i Meyerstein F. W.: *Inventing the Universe*, str. 1-8.

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, tj. na sintetički način.

Na jedan od ključnih uvida u prirodu mita, u dijalogu *Država*, nailazimo, u stvari, malo pre mesta na kojem Platon osuđuje alegorično izražavanje priča o bogovima. Prema atinjaninovom intrigantnom, krajnje ambivalentnom stavu, mitovi su „sami po sebi lažni, ali saopštavaju nešto istinito“<sup>33</sup>. Iako izrečen u kontekstu vaspitno-obrazovnog programa koji Platon koncipira u uvodnim knjigama *Države*, ovaj stav se očigledno odnosi i na mit uopšte, pa je od značaja i za egzegezu kosmološkog mita u *Timaju*. Ovde se može postaviti niz pitanja: kako je moguće da mit, ali i bilo šta drugo, bude istovremeno i istinito, i lažno? Nije li ovaj 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. I. Deretić nas u analizi ovog značajnog mesta u dijalogu *Država* upućuje na rečenicu koja sledi u Platonovom spisu<sup>34</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 sliku koja *nimalo* nije slična onome što je hteo naslikati“<sup>35</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 razumeva kao jezičku, metaforičku ekspresiju neposrednog uvida u suštinu stvari. Sam po sebi, dakle, takav diskurs ne može biti istinit, jer nije identična slika, tj. 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 kojem 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

---

<sup>33</sup> Platon: *Op. Cit.*, 377a.

<sup>34</sup> I. Deretić, *Op. Cit.*, str. 26-27.

<sup>35</sup> Platon: *Op. Cit.*, 377e (kurziv A. K.).

zla kao što to tvrde tradicionalni mitovi<sup>36</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 ovo pokazao, Platon se služi i argumentom koji se može razložiti u nekoliko koraka: 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, kad je reč o prikazivanju bogova, Platon smatra da tradicionalni mitovi nisu konzistentni, jer, recimo, pripovedaju o tome da bogovi menjaju oblik i pojavljuju se pred ljudima u najrazličitijim formama, te o najrazličitijim dogodovštinama ovakvih antropomorfno zamišljenih božanstava, kao što su bacanje čarolija, preobražavanje u smrtnike, pa čak i roditeljoubistva. Sve ove pojave za Platona jesu proizvod puke fantazije, i kao takve ne mogu, i ne smeju predstavljati referenciju mita. Suprotstavljajući se ovome, i težeći postojanom opisu boga, Platon dokazuje božju jednostavnost, polazeći od toga da je bog savršen<sup>37</sup>. Njegova argumentacija razvija se, 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, mitovi su 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 kritike tradicionalne mitologije, da prema ovom filozofu 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 (*demiourgos*), tvorcem čulnog sveta, ili preciznije, tvorcem poretka čulnog 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

---

<sup>36</sup> *Ibid.*, 379a.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 380d-381d.

čistu inteligenciju koja promišlja i konstituiše ustrojstvo prirode kao racionalno, svrhovito i najbolje moguće, a ljudsko biće, prema Platonu, 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, kako u *Državi*, tako i u drugim dijalozima, koja bismo u uvodnim razmatranjima morali ukratko da pomenemo. Kako proučavanje bilo kog Platonovog spisa zahteva sintetički pristup i uključivanje odgovarajućih povezanih mesta u drugim dijalozima, u ovom odeljku zapazićemo relevantne paralele između mita u *Timaju* i mitova formulisanih u *Državniku*, *Fedonu*, ili *Državi*, tu naročito imajući u vidu kosmološke i etičke aspekte mita o Eru<sup>38</sup> izloženog u zaključnoj, desetoj knjizi atinjaninovog najobimnijeg 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 prirodno-filozofske, psihološke, odnosno naučne i matematičke elemente, te je značajno ukazati na njih u cilju utemeljenja naše interpretacije 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 i nastanku čoveka. U ovom dijalogu, bog, kao tvorac nepromenljivog, racionalnog poretka, označen je terminima *theos*<sup>39</sup>, *pater*<sup>40</sup>, i *demiourgos*<sup>41</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 zadobijaju značajnu ulogu u okviru mita 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 Zeusa, kao vrhovnog božanstva. Ovo je, razume se, pogrešno,

---

<sup>38</sup> Budući da Er nije lik Platonovog dijaloga *Država*, već Platonov Sokrat prepričava Erov doživljaj, govorićemo „mit o Eru“, a ne „Erov mit“.

<sup>39</sup> Platon: *Državnik*, 269c-e.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 273b.

<sup>41</sup> *Ibid.*, 270a, 273b.

i nedosledno Platonovoj karakterizaciji božanskog, kako u *Timaju*, tako i u *Državniku*, ili *Državi*. U *Državniku*, Platon nam u prvom segmentu mita izlaže argument, sličan onom iz druge knjige dijaloga *Država*, putem kojeg nastoji da utemelji postojanje najvišeg božanstva, uvek u istom stanju, nepromenljivog, savršenog, i potpuno racionalnog. I. Deretić u *Platonovoj filozofskoj mitologiji* daje okvirnu rekonstrukciju ovog Platonovog argumenta<sup>42</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 ne može da svoje kretanje 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, kroz pojam 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>43</sup>. Na osnovu ove 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 je taj koji 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

---

<sup>42</sup> Deretić, I.: *Op. Cit.*, str. 85. Up. Platon: *Op. Cit.*, 269c-270b.

<sup>43</sup> Drugim rečima, Platonov argument u prvom segmentu mita u dijalogu *Državnik* predstavlja model za teodiceju.

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 prepušteno je da samostalno odlučuju o svojim sudbinama, odnosno, da kroz udruživanje i političko delovanje u što je moguće većoj meri podražavaju božanski poredak i božansko kretanje kosmosa, na taj način unapređujući kvalitet svoje egzistencije. Ovaj motiv slobode izbora jeste upravo i najvažniji 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 je čovek taj koji s manje ili više uspeha sprovodi božansko delo, i preuzima odgovornost za poredak stvari, makar to bilo u njegovom najbližem okruženju.

U dijalogu *Fedon*, takođe se susrećemo sa nekim od osnovnih prirodno-naučnih 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>44</sup>, što je, sudeći prema datom opisu, Platonova varijanta hrišćanskog raja, premda 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 sklopu ovog mita, međutim, nailazimo i na Platonov opis Zemlje kao „srednjeg sveta“ gde se mogu prepoznati odlike prirodno-naučnog 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, nego je dovoljno to što je Nebo svuda slično sebi kao i sama Zemljina ravnoteža.“<sup>45</sup> Ovde još jednom nailazimo na značjan pojam sferičnosti, očigledno usvojen iz presokratske filozofije prirode, upotrebljen u svrsi objašnjenja Zemljine ravnoteže koja je uslovljena njenim centralnim položajem u

---

<sup>44</sup> Platon: *Fedon*, 110a.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 108e-109a.

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 u ključnu ulogu u Timajevom objašnjenju strukture kosmosa. Stabilnost Zemlje, prema tome, u *Fedonu* je objašnjenja pomoću apstraktnog koncepta simetrije, dok su materijalni činioci poput vazduha stavljeni u drugi plan budući da, prema Platonovom mišljenju, ne predstavljaju pravi uzrok pojave koja se nastoji objasniti. U nastavku, Platon nam detaljnije opisuje istinsku zemlju, pa i pogled na našu Zemlju kakav se ukazuje nje, odnosno, pogled na Zemlju iz kosmičke perspektive, što predstavlja još jedno značajno mesto putem kojeg 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>46</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>47</sup>. Iako bi bilo preterano tvrditi da je Platon ovim opisom predvideo savremene snimke Zemlje iz svemira putem kojih se potvrđuje njen loptasti oblik, jer, Zemlja se u *Fedonu* dovodi u vezu kako sa loptom tj. sferom, tako i sa dodekaedrom, što su dva različita oblika, i što je još važnije, Platon nam ovde govori o idealnim, savršenim matematičkim oblicima koji se ne mogu zapaziti ni u prirodi tj. čulnom svetu, niti 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, ima elemenata matematičkog modela prirodno-naučnog objašnjenja, kao i da se ovakvim 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 inače haotične elemente iskustva racionalizujemo i podvedemo pod zakonitosti. Značajno je još primetiti, u vezi s dijalogom *Fedon*, da bez obzira na to što

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, 110b.

<sup>47</sup> Platon: *Timaj*, 55c.

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 predstavljaju neka od najpoznatijih mesta u Platonovim dijalozima. Prvo, pri kraju šeste knjige, Platon se služi analogijom sa suncem ne bi li pojasnio kognitivne funkcije psihe<sup>48</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 čitavu 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>49</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 ovim poznatim mestom, što bi nas udaljilo od glavne teme našeg rada, primetićemo da Platon u šestoj knjizi *Države* sposobnost saznanja razumeva putem analogije sa prirodno-naučnim, odnosno fizičkim fenomenom svetlosti, čak pridajući suncu stvaralačku, generativnu funkciju u prirodi. Ovo 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 čulnog sveta i njegovih navodno nepromenljivih zakonitosti. Samo u tom slučaju moguće je i istinito, pravo saznanje<sup>50</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

---

<sup>48</sup> Platon: *Država*, 507d-509c.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 509b.

<sup>50</sup> Čak ni tada, kosmološko ili prirodno-filozofsko saznanje nije *alethes logos*, već u najboljem slučaju *eikos logos*.

analogiju sa podjeljenom linijom, nastojeći da njome objasni podjelu nivoa saznanja od najnižeg, čulnog, ka najvišem, umnom, navodeći ih ukupno četiri. Podjela nivoa saznanja izvedena je, prema tome, pomoću analogije sa matematičkom proporcijom, i to njenim specifičnim slučajem koji se naziva *neprekidnom srazmerom*: „Predstavi ih onda sebi, kao da bi to moglo biti, jednom linijom podjeljenom na dva nejednaka dela, pa svaki od tih delova podeli opet na isti način; rod vidljivog i rod umnog (noumenalnog).“<sup>51</sup> Struktura saznanja time je predstavljena nejednakom, asimetričnom podjelom jedinične veličine, što opet je motiv koji će detaljno i podrobno biti razvijen u *Timaju*, naročito u okviru izlaganja o matematičkoj strukturi duše sveta. Sada je već jasno da matematika za Platona postaje model prirodno-naučnog saznanja. Kako bi pojačao sve što je rečeno, Platon na početku sedme knjige *Države* navodi i treću sliku, što je mit, ili alegorija pećine<sup>52</sup>. U ovoj alegoriji, motiv svetlosti ponovo je 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, te je njihov zadatak da, vrativši se u pećinu, oslobode i druge ljude. Među raznovrsnim interpretativnim stanovištima<sup>53</sup>, izdvojićemo 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 ove 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 ovih istraživanja saopšteni su upravo u dijalogu *Timaj*.

Razmotrimo i osnovne motive Platonovog mita o Eru smeštenog u zaključne stranice *Države*, čineći tako „sponu“ sa dijalogom *Timaj*. Kosmološki deo mita svedoči nam o mnogobrojnim astronomskim saznanjima i verovanjima Platonovog vremena, a evidentan je uticaj pitagorejske filozofije. Kosmologija se, u duhu *Timaja*, dovodi u

---

<sup>51</sup> *Ibid.*, 509d.

<sup>52</sup> *Ibid.*, 514a-517b.

<sup>53</sup> Vidi: Deretić, I.: *Op. Cit.*, str. 233-253.

vezu sa psihologijom i muzikom, dok se primena matematičkog modela prirodno-naučnog 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>54</sup>. Glavna tema mita o Eru je suđenje dušama i njihova sudbina nakon smrti, baš poput mitova u *Gorgiji* i *Fedonu*. Izostavljajući sad razmatranja o tome zašto Platon ovaj 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>55</sup> od jednog do drugog kraja neba. Stub svetlosti obrće se oko svoje ose, a u njegovom središtu nalazi se „vreteno nužnosti“<sup>56</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>57</sup>. Kosmičko vreteno nužnosti takođe se obrće, dok se njegovih osam omotača obrću u suprotnom smeru<sup>58</sup>. Na svakom od ovih omotača, tj. krugova, nalazi se po jedna sirena, koje pevaju u skladu sa harmoničnim odnosima oktave, kvinte i kvarte<sup>59</sup>. Uzevši u obzir navedeno, može se reći da struktura kosmosa opisana u mitu o Eru predstavlja anticipaciju Timajevog govora o strukturi duše sveta. Kružno kretanje, kao i pravolinijsko kretanje, na koje smo skrenuli pažnju u prvom odeljku ovog rada 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 struktuiranja pitagorejske lestvice<sup>60</sup>, koja, barem prema Platonovom mišljenju, predstavlja adekvatan opis strukture tzv. duše sveta. Još jednom, svetlost je prisutna kao glavni motiv, s tim što ovog puta svetlost poseduje i određenu geometrijsku strukturu, vretenastu, ili spiralnu, a

---

<sup>54</sup> Možda bi se stanje u kojem se nalazio Er moglo nazvati „kliničkom smrću“ ili barem izmenjenim, prelaznim stanjem svesti.

<sup>55</sup> Platon: *Op. Cit.*, 616c.

<sup>56</sup> *Ibid.*, 616c.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 616e.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 617a.

<sup>59</sup> *Ibid.*, 617b-c.

<sup>60</sup> Platon: *Timaj*, 35b-36b.

koja proizlazi iz pomenutog sjedinjavanja kružnog i pravolinijskog kretanja. Nesumnjivo, matematički model koji nam Platon opisuje u mitu o Eru, iako začinjen mitskim elementima, trebalo bi da posluži u 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 od pojava u prirodi ovde je već razvijena i sasvim očigledna. Međutim, ono što je od posebnog značaja, jeste prisustvo psiholoških elemenata u mitu o Eru, i naročito u mitu u *Timaju*. Zašto je Platonu važno da „priču“ o strukturi kosmosa pripíše 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 putem univerzalnog jezika matematike?

Nastavak mita o Eru jeste pretežno etičke prirode. Duše preminulih dospevaju pred boginju nužnosti Ananke, i njene kćeri Lahesu, boginju prošlosti, zatim Klotu, boginju sadašnjosti, i Atropu, boginju budućnosti. Ovaj 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 priprema nas na priču o delu demijurga, premda to nije sasvim očigledno i biće potrebno da u sledećem poglavlju preduzmemo složene interpretativne zahvate kako bismo sve ovo i rasvetlili. Mit o Eru, donekle paradoksalno, afirmiše upravo mogućnost izbora, koja, prema Platonu, proističe iz nužnih pokreta kosmosa: Platon nam, u stvari, kroz mit 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>61</sup>

---

<sup>61</sup> Platon: *Država*, 617d-e (kurziv A. K.).



Iako u velikoj meri ograničena delovanjem nužnosti, sloboda je suštinska odlika ljudskih bića. Ukoliko 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 bismo i ono malo slobode koje posedujemo trebali da prepustimo slučaju. Ne nadajući se apsolutnoj 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. Pažljivo osmišljenim sjedinjavanjem kosmoloških i etičkih elemenata mita o Eru Platon nam sugerira da je upravo poznavanje prirodno-filozofskih tj. 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 po pitanju ljudske slobode, Platon se suprotstavlja ne samo fatalističkim mitovima tradicionalne grčke mitologije, ili mehanicistički koncipiranim tumačenjima prirode kakva susrećemo kod nekih presokratskih filozofa, već i stanovištima mislioca kao što je Demokrit, koji preuveličavaju smisao i značaj slobode, razdvajajući tako ljudsko biće od prirode čiji je on integralni, neizostavni deo. Pomenimo, pre no što se upustimo u bavljenje 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, smisao tog mesta pokazuje nam se krajnje ironičnim, no, posmatran u kontekstu kosmološke teorije u dijalogu *Timaj*, on postaje sasvim drugačiji – naime, Platonov Sokrat govori nam o “demijurgu”, najvećem od svih umetnika tj. 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>62</sup>.

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, 596c.

Imajući u vidu razmatranja koja smo preduzeli u uvodnom delu rada, jasno je da se Platonov kosmološki mit u *Timaju* ne pojavljuje „iznenadno“, već predstavlja rezultat postupne evolucije Platonove kosmološke i filozofske misli, utemeljene u presokratskoj filozofiji prirode i tradicionalnoj grčkoj mitologiji koje u Platonovoj filozofiji nailaze kako na prihvatanje, tako i na oštra, kritička preispitivanja. Doprinos Platonove kosmološke misli, kako ćemo videti, ne sastoji se samo u kritičkoj, promišljenoj sintezi raznovrsnih prirodno-filozofskih 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 temelju i početnom koraku svakog prirodno-naučnog objašnjenja, budući da se racionalni psihički poredak nastoji prepoznati u čulnom, telesnom svetu, barem u onoj meri u kojoj je to moguće. Ovim 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 prirodnog poretka kao inteligibilnog, umnog poretka koji se upravlja prema izvesnim racionalnim, saznatljivim zakonima, te je stoga *objašnjiv* i *predvidiv* 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, što su demijurg, i duša 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 tome može biti kako sam sadržaj mita o Atlantidi, na prvi pogled udaljen od konkretne kosmološke problematike, tako i činjenica da se o Atlantidi opširnije govori u *Kritiji*<sup>63</sup>, dijalogu koji se nadovezuje na dijalog *Timaj*. Međutim, ono što nam Kritija saopštava o Atlantidi na uvodim stranicama *Timaja*, iako šturo i koncizno, nije bez razloga uvršteno u sam početak ovog spisa, te se može zapaziti da i sam mit o Atlantidi, zajedno sa dijalogom *Država*, ima za cilj da uspostavi određeni „ton“, ili drugačije rečeno, interpretativni okvir unutar kojeg bi trebalo čitati priču o demijurgu i njegovom savršenom delu, iznesenu na stranicama koje slede. Time se dodatno pojašnjavaju 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>64</sup>. Ovo mesto je, pored niza drugih, podstaklo neke uticajne istraživače antičke filozofije, kao što je Dž. Oven (G. E. L. Owen), da preispitaju hronološko određenje dijaloga *Timaj*, uobičajeno svrstanog 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>65</sup>. Baveći se prvo stilometrijskom analizom *Timaja*, kao i paralelama, tj. 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

---

<sup>63</sup> Platonova osnovna zamisao bila je da dijalozi *Timaj*, *Kritija* i *Hermokrat* čine trilogiju, međutim, dijalog *Kritija* ostao je nezavršen, dok *Hermokrat* nikada nije ni napisan. Mnogo su, međutim, značajnije strukturalne i sadržinske sličnosti između dijaloga *Država* i *Timaj*.

<sup>64</sup> Platon: *Timaj*, 17b-c.

<sup>65</sup> Vidi: Owen, G. E. L.: „The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues“, str. 313-338.

kontinuitet između ovog 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 trebalo čitaoca da navede na pomisao da je država uređena prema Platonovoj viziji nekada davno zaista i postojala. Sve ovo, uz još nekoliko bitnih razlika između *Timaja* i drugih poznih dijaloga među koje je inače svrstan, navodi Ovena na zaključak da *Timaj*, u stvari, 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, tj. sintetička celina. U ovim spisima, jedan od glavnih Platonovih ciljeva jeste postupna, temeljita reforma tradicionalne grčke mitologije, koju on započinje u drugoj i trećoj knjizi *Države*, ne bi li u *Timaju* faktički i ukinuo distinkciju između *muthos*-a i *logos*-a. Na taj način, metafizički ideal o kojem Platon govori u ovim dijalozima više nije predmet isključivo božanske spoznaje, već postaje i mogući predmet ljudskog, racionalno 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 niti obično ljudsko biće, niti 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>66</sup>

---

<sup>66</sup> Platon: *Op. Cit.*, 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, unutar mita o Eru, sadrži određene mitske, matematičke i kosmološke elemente koji će kasnije biti detaljnije razvijeni u *Timaju*. Premda i uvodni razgovor u *Timaju* vrši sličnu funkciju, njegova glavna tema nisu kosmološka pitanja, već Atlantida, navodno drevno kraljevstvo koje je nadirući s Atlantskog okeana uspelo da porobi „Libiju sve do Egipta, a Evropu sve to Tirenije“<sup>67</sup> prilikom svog juriša na Evropu i Aziju. Bez obzira na niz izrazito pozitivnih ocena o Atlantidi koje Platon iznosi u *Timaju*, naglašavajući tu veoma visoke moralne kvalitete stanovnika ove 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>68</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, ne bi li docnije obe sile nestale u prirodnoj kataklizmi, najverovatnije zemljotresu neslućenih razmera. Ranije je u tekstu *Timaja* rečeno da je o Atlantidi i njenoj sudbini obavešten Solon, od strane egipatskih sveštenika, 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 vrši relativno značajnu funkciju u okviru utvrđene celine dijaloga *Država* i *Timaj*: naime, istaknuto je da je prastara atinska država bila najbolja od svih država<sup>69</sup>, uređena nalik Platonovoj državi, a čak su i egipatski sveštenici Solonu potvrdili da je ona poslužila kao uzor Egiptu<sup>70</sup>.

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

Prema mišljenju Ketrin A. Morgan (Kathryn A. Morgan) Platon njome želi da istorijski utemelji svoju teoriju idealne države<sup>71</sup>, a mi dodajemo, i prirodno-filozofski model na kojem se ta teorija bazira, na opširan način elaboriran u *Timaju*. Morganova smatra da mit o Atlantidi predstavlja primer tzv. „plemenite laži“, koju Platon uvodi u

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, 25a-b.

<sup>68</sup> U *Kritiji*, štaviše, opisan je i moralni pad Atlantide koja je utonula u tiranski oblik vladavine.

<sup>69</sup> *Ibid.*, 23b.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 24a.

<sup>71</sup> Morgan, K. A.: *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, str. 269.

*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* državni poredak nekadašnje drevne atinske države, smatrajući da bi sadašnjost trebalo da se upravlja prema konstruisanoj prošlosti, što je ideja itekako prijemčiva tadašnjem grčkom svetu, tj. čitalačkoj publici kojoj se Platon, kao pisac i filozof, obraća. Premda u tekstu *Timaja* nije eksplicirana veza između mita o Atlantidi i kosmološkog mita, ovo „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 bliskom 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 uspešniji 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>72</sup>). Solonov autoritet jeste taj koji 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 ovog modela dodatno su naglašeni putem lika demijurga, i pojma 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. Ovi motivi Platonu su neophodni 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>73</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 poput Solona,

---

<sup>72</sup> Platon: *Država*, 557a, i dalje.

<sup>73</sup> Platon: *Timaj*, 23e.

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, tj. 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 su struktura kosmosa, ili struktura ljudske zajednice. Čitava timajevska kosmologija „pluta“ između *muthos*-a i *logos*-a, ona je, štaviše, *eikos muthos*, ili „verovatna priča“<sup>74</sup>, iako se, u stvari, temelji na matematičkim pojmovima koji, u platonovskom smislu, predstavljaju predmet nepromenljivog, pouzdanog naučnog znanja (*episteme*). Odnosom ovih pojmova bavićemo se u trećem poglavlju, kao onom 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“. Ovaj 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 originalni izum, originalni pogled na svet, već da poseduje i duboko utemeljenje u grčkoj istoriji, tj. 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 kroz mit o postanku sveta, i pripisano mitskom demijurgu, ovo znanje dostižno je, prema Platonovom mišljenju, i ljudskom razumu, uz, kako ćemo videti, izvesna ograničenja.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, 29d.

## 2.2. Platonov demijurg i duša sveta

Bez obzira na to da li ćemo se odlučiti za doslovno ili ne-doslovno, tj. 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>75</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 tj. višeslojnost Platonovog filozofskog izraza u kojeg je teško proniknuti samo na osnovu pažljive egzegeze izvornog teksta. Neophodno je, pre svega, utemeljiti osnovne pojmove kojima se Platon u *Timaju* služi, objasniti neophodnost svakog od tih pojmova i koncepata za izgradnju Platonove prirodno-filozofske pozicije, rasvetliti njihove međusobne odnose - neophodno je, u krajnjoj liniji, sagledati svet iz Platonove perspektive, čime se u izvesnoj meri mogu prevazići jezička ograničenja<sup>76</sup>, kao i moguća nepouzdanost antičkih izvora koji su prilikom mnogobrojnih, višemilenijumskih prepisivanja mogli biti namerno ili greškom izmenjeni, tj. redigovani. Imajući u vidu mnogobrojne pravce tumačenja, od kojih neki predstavljaju oštro suprotstavljene, gotovo nepomirljive ekstreme, u ovom radu nastojaćemo da izgradimo uravnoteženo, dobro izbalansirano interpretativno stanovište prema kojem, s jedne strane, mitski aspekti *Timaja* jesu nužni i neophodni za izgradnju Platonove pozicije te se kao takvi ne mogu odbaciti, ali s druge strane, nisu doslovnog, već metaforičkog karaktera, tj. upućuju čitaoca na zamisli i koncepte koje Platon nije mogao da izrazi eksplicitno putem filozofskog diskursa koji mu je bio na raspolaganju, niti u društvenim okolnostima u kojim je stvarao i pisao. Smatrati da Platon putem pojma demijurga utemeljuje egzistenciju nekakvog transcendentnog, natprirodnog i super-inteligentnog bića, čije bi se odlike mogle uporediti sa odlikama vrhovnih božanstava

---

<sup>75</sup> Vidi: Robinson, T. M.: *Plato's Psychology*, str. 59. U svojoj rekonstrukciji Platonove psihologije, T. Robinson najveću pažnju posvećuje upravo dijalogu *Timaj* i pojmovima demijurga i duše sveta. Ovim putem skreće se pažnja i na antropološki smisao dijaloga *Timaj*.

<sup>76</sup> 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 prirodno-filozofska načela utemelji i u matematičkim pojmovima, o čemu ćemo detaljnije raspravljati u drugom delu disertacije.



monoteističkih religijskih sistema abrahamske tradicije, ne samo što je naivno, već nimalo 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 na, barem prema Platonovom shvatanju, najveći mogući značaj ovih koncepata za razumevanje i konstituisanje ljudskog iskustva, što znači da se o njima može misliti kao o nepromenljivim, neuslovljenim ili paradigmatskim samo onda *dok imamo racionalno iskustvo*, te dok kao inteligentna, razumna bića promišljamo svet. Iako nam se ovakvo „slabije“ tumačenje centralnih pojmova Platonove filozofije može učiniti problematičnim van okvira dijaloga *Timaj*, ono se čini opravdanim kad je sam *Timaj* u pitanju, budući da Platon u ovom spisu ima u vidu kako celinu sveta, tako i čovekov položaj u njemu, odnosno, povezanost čoveka i prirode, pa bi u tom duhu trebalo i interpretirati apstraktne koncepte tj. 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 prirodno-filozofskog stanovišta može se s velikom jasnoćom naslutiti već na osnovu etimološke analize termina *demiourgos*, upotrebljenog na metaforičan način, putem kojeg 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 ovog termina u ovakvom izrazito kosmološkom kontekstu neobična za Platonovo vreme, budući da demijurg shvaćen kao „zanatlija“, ili kao „radnik“, i kod Platona, i kod Aristotela, zauzima prilično nizak društveni status: u *Državi*, klasi zanatlija zabranjeno je 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 „demijurga“, u stvari predstavlja pravi „trijumf filozofske imaginacije nad ukorenjenom društvenom predrasudom“<sup>77</sup>. Smatrajući da Platonova pozicija u *Timaju* direktno proizlazi iz presokratskih teorija o prirodi, naročito u vidu reakcije na mehanicistička objašnjenja prirodnih procesa unutar kojih su razum i nužnost praktično izjednačeni, što smo i mi raspravili u prvom odeljku disertacije, Vlastos takođe zapaža da Timajev

---

<sup>77</sup> Vlastos, G.: *Plato's Universe*, str. 26.

demijurg uopšte nije zamišljen po uzoru na bogove tradicionalne grčke mitologije, tj. da nije „bog“ u tadašnjem smislu reči, da ne upravlja neometano čitavim svetom, već da se radije može dovesti u vezu sa ličnostima filozofa, matematičara, umetnika, pa čak i inženjera<sup>78</sup>. Platon, prema tome, glavnog protagonistu svog kosmološkog mita ne proglašava bogom (*theos*), ali ni umom (*nous*), niti logosom, već upravo *demijurgom*. Od kojih se manjih reči sastoji ova 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>79</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 uopšte ne bi ni upotrebio termin *demiourgos*, već bi, najverovatnije, izumeo novi termin koji u sebi sadrži reč *theos*. To bi to onda bio nad-bog, superioran u odnosu prema bogovima starogrčke mitologije, ali za čoveka, naravno, sasvim nedostižan i nepojmljiv, posedujući vrstu inteligencije koja ljudskom razumu nimalo nije srodna<sup>80</sup>. 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 radije 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 takođe primećuje, Platonov demijurg značajno se razlikuje od grčkih bogova i po tome što, za razliku od potonjih, nastoji da svoju vrlinu i izvrsnost podeli sa drugima<sup>81</sup>, da lepotu i savršenstvo u najvećoj mogućoj meri prenese kako na fizički svet koji stvara s najdubljom posvećenošću, tako i na ljudska bića. Nasuprot demijurgu, bogovi grčkih mitova koje Platon strogo kritikuje, kažnjavali su i osuđivali svaki pokušaj podele božanskog znanja s ljudima, ponašajući se „elitistički“, tj. pohlepno, čuvajući sva ona saznanja koja bi mogla da unaprede kvalitet ljudskog života.

---

<sup>78</sup> *Ibid.*, str. 26.

<sup>79</sup> Adams, M. R.: „Environmental Ethics in Plato’s *Timaeus*“, str. 59.

<sup>80</sup> Važno je primetiti da Platon, kada govori govori o principima na osnovu kojih je sazdan čulni svet, često upotrebljava i termin *theos*, koji u vreme pisanja *Timaja* ima veliku težinu i doprinosi značaju onog što je izrečeno. Platon kao da se naizmenično služi terminima *theos* i *demiourgos*, nastojeći da ih na taj način približi.

<sup>81</sup> Vlastos, G.: *Op. Cit.*, str. 28.

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 bogova i božanstava koji i pored svih svojih manjkavosti nisu odstranjeni iz objašnjenja celine sveta koje Platon u svom kosmološkom dijalogu nastoji da formuliše. S druge strane, demijurg ne može biti ni ljudsko biće, jer njegove sposobnosti i moći nadaleko prevazilaze one 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 kojem, barem prema Platonu, ljudski razum prirodno teži, ali ga nikad u potpunosti ne dostiže. Jedan od osnovnih zadataka ove inteligencije jeste da formalnu, bezličnu strukturu sveta sagleda kao racionalnu, svrhovitu, produhovljenu, te da zamišljajući sebe kao da je čulnom svetu spoljašnja, ili transcendentna, sagleda tj. eksplicira poredak stvari na što tačniji, precizniji način. Ovom pravcu tumačenja sklona je Sara Broudi (S. Broadie) zastupajući ga u jednoj od najnovijih studija o Platonovom *Timaju*, te ćemo ga mi u ovom radu uglavnom slediti i prilagoditi sopstvenoj interpretativnoj poziciji<sup>82</sup>. U tom smislu, i duša sveta može se razumevati kao *uzor svakoj individualnoj duši*, što je zaključak do kojeg dolazi Tomas Robinson (T. M. Robinson) u svom obimnom i temeljnom istraživanju o Platonovoj psihologiji<sup>83</sup>. Čini se da, na ovaj način shvaćeni pojmovi demijurga i duše sveta, ne mogu i ne smeju biti eliminisani iz Platonove kosmologije: bez demijurga, svet postaje nerazumna, na automatski način struktuirana „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 ove interpretativne teze, upustićemo se prvo u egzegezu relevantnih mesta u delu *Timaja* koji prema Kornfordovoj (F. M. Cornford)

---

<sup>82</sup> Broadie, S.: *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, str. 3-4, i dalje. Iako se Broudieva zalaže za doslovno interpretiranje „odvojenosti“ demijurga, njena argumentacija i tumačenje osnovnih elemenata timajevske kosmologije od velike su koristi za utemeljenje našeg objašnjenja demijurga kao uzora ljudskom razumu.

<sup>83</sup> Robinson, T. M.: *Plato's Psychology*, str. 76. Robinson, kako smo već istakli, zauzima nešto umereniji stav, smatrajući da mitski, odnosno metafizički pojmovni okvir kojim se Platon služi ima za cilj da ukaže na izuzetan značaj određenih koncepata za razumevanje i konstituisanje ljudskog iskustva.

sistematizaciji teksta nosi naslov „Delo uma“<sup>84</sup>. Tek kasnije, u trećem poglavlju, pre no što se budemo bavili naučnim tj. matematičkim aspektima Platonovog spisa, raspravićemo i epistemički status kosmologije u *Timaju* koji Platon označava „verovatnom pričom“ (*eikos muthos* ili *eikos logos*)<sup>85</sup>. Na taj način pokušaćemo da pokažemo kako nauka i filozofija prirode u ovom dijalogu proizlaze i neposredno zavise od mitskih pojmova, kao što su demijurg, i duša sveta.

Sam početak Timajevo govora nagoveštava da je demijurg apsolutno dobar<sup>86</sup>, kao i da je njegova tvorevina apsolutno dobra i lepa<sup>87</sup>. To je ponovno istaknuto u završnim odeljcima *Timaja*: „sve što je dobro, takođe je i lepo“<sup>88</sup>. Premda da 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 ne može se objasniti samo formalno, ili mehanički, kako su to uglavnom činili presokratski mislioci, već je neophodno njegovu strukturu sagledati kao svrhovitu, umnu, inteligentno organizovanu, te i najvišu svrhu postojanja sveta odrediti kao apsolutno dobru, i apsolutno lepu. Platon se, između ostalog, borio i s relativizmom koji su tadašnji sofisti agresivno zastupali. On je, čini se, čvrsto rešio da njegova filozofska misija bude uspostavljanje izvesne objektivističke teorije vrednosti, i kroz svoje dijaloge, postupno se primicao tom cilju. *Timaj* je, jednom rečju, vrhunac te neobične potrage. Budući da apsolutno dobro, ili apsolutno lepo nije mogao pronaći među čulnim stvarima, ili raznolikim ljudskim mnenjima, on ih je ustoličio unutar carstva ideja i matematičkih objekata. Povrh toga, u igru je uveo i lik demijurga, kojeg možemo uporediti s umetnikom<sup>89</sup> koji stvara svet tako što haotičnu, neoblikovanu materiju dovodi u red i poredak<sup>90</sup>, u skladu sa merom i proporcijom, tj. nepromenljivim, jedinstvenim modelom<sup>91</sup>. Naravno, demijurg se ponekad čini suvišnim. Čak i ideje se ponekad čine suvišnim, kao što je to Aristotel isticao. Savremena naučna dela nikada ne

---

<sup>84</sup> Cornford, F. M.: *Plato's Cosmology*, str. 33-156.

<sup>85</sup> Platon: *Timaj*, 29d.

<sup>86</sup> *Ibid.*, 29e.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 30b.

<sup>88</sup> *Ibid.*, 87c.

<sup>89</sup> Pavlović, B.: *Tajne dijaloga Timaj*, str. 21-26. Up. Vlastos, G.: *Plato's Universe*, str. 26.

<sup>90</sup> Platon: *Timaj*, 30a.

<sup>91</sup> *Ibid.*, 28a-b.

tvrde 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, kao i da bi ideje i matematičke entitete, koji predstavljaju naučne elemente spisa (*episteme*), trebalo razumevati u smislu nepromenljivih paradigmi na osnovu kojih čista inteligencija, koju mogu deliti i ljudska bića, oblikuje i promišlja čulni poredak. Čini se da mitski i naučni elementi dijaloga *Timaj* jesu ne samo kompatibilni, već 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 ovog spisa. Očigledna svrhovitost prirode podrazumeva aktivno delovanje jedne univerzalne inteligencije, oličene u Platonovom demijurgu, inteligencije u kojoj, kao što smo već više puta istakli, participiraju i ljudska bića. Ovakve teze uveliko nadmašuju sve što je u presokratskoj filozofiji rečeno o odnosu čoveka i prirode.

Sličnosti između hrišćanskog boga-tvorca i Platonovog demijurga takođe su veoma upadljive. 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, tj. iz haosa. Uopšteno govoreći, antički grčki filozofi, naročito presokratski kosmolozi, nikako nisu prihvatili ideju stvaranja ni iz čega, s obzirom na to da im se ona činila logički i razumski neprihvatljivom (*ex nihilo nihil fit*). Oni su, baš kao i Platon, isključivo govorili o stvaranju iz haosa. Jedan način da takvo stanovište uskladi s hrišćanskom tezom o stvaranju ni iz čega bio bi, možda, da se “ništavilo“ smatra za odsustvo oblika, odsustvo reda i poretka. Drugo, Platonov demijurg nije onipotentan. On je uveliko ograničen delovanjem nužnosti (*ananke*), koju mora da prevaziđe putem “ubeđivanja“<sup>92</sup>. Borba između inteligibilnog, umskog načela koje haos dovodi u poredak, i materijala na koji to načelo deluje, jeste kontinuirana i neprekidna. Stiče se utisak da je Platonova pozicija u velikoj meri dualistička. Red – haos, duša – materija, ideje – pojedinačne stvari - to su samo neke od opozicija koje dominiraju Platonovom misli. Međutim, jedinstvo tih suprotnosti ostvareno je upravo putem lika demijurga, metafore aktivnog umnog principa koji uređuje haotičnu materiju. Prema Platonovom mišljenju, upravo jedan takav umni princip, uveliko prisutan i u čoveku, jeste ono što ili sasvim nedostaje, ili je uveliko

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, 48a.

potcenjeno, odnosno, pogrešno postavljeno, u presokratskim teorijama 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 i trebalo 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 pripíše ljudskim, tj. razumnim bićima. Klasična grčka kultura predstavljala je most između starijih bliskoistočnih tradicija i 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, na žalost, posedujemo veoma malo pouzdanih, pisanih izvora, a možda su na Platona najviše uticala učenja staroegipatskih sveštenika (ta veza je, kao što smo videli, istaknuta unutar mita o Atlantidi). Pitagorejska škola filozofije bila je dominantna u predhelenističkom 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 geometriji 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>93</sup>, koji stvara fizički svet služeći se matematičkim objektima kao uzorima, tj. paradigmama. 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, ubiju i osvete se. Demijurg je pre svega metafora inteligibilnog, umnog principa putem kojeg se uspostavlja čulni poredak (*kosmos*). To nikako ne znači da u vezi s njim nema ničeg humanog, čak suprotno, on, za Platona, najpre može biti

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, 29a, i dalje.

literarna tj. mitski koncipirana ekspresija 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>94</sup>

Platonovu kosmologiju koncipirao je čovek, za čoveka, s namerom da mu približi prirodno-filozofsku problematiku. Prema pomenutoj studiji Sare Broudi, jedna od osnovnih funkcija mitskog okvira *Timaja* jeste upravo da čitaoca izmesti u spoljašnju, izvan-svetsku („extra-mundane“) perspektivu, što je, barem prema Platonovom mišljenju, neophodno kako bi filozof ili naučnik celinu sveta i svetskih pojava sagledao kao racionalni, svrhovito organizovani sistem. Iako se Broudijeva u prvom, najznačajnijem poglavlju svoje obimne studije odlučno zalaže se za doslovnu interpretaciju demijurga kao entiteta koji je „transcendentan“, dakle, sasvim odvojen od svoje čulne, promenljive tvorevine, što predstavlja tvrđi pravac tumačenja od Robinsonovog u studiji *Plato's Psychology*, njen način promišljanja mitskih aspekata *Timaja* od koristi nam je upravo kako bismo što bolje utemeljili najviši značaj prirodno-filozofskih koncepata na koje ovi pojmovi upućuju. Intepretativna stanovišta kojim se Broudijeva suprotstavlja identifikovana su u veoma poznatoj i uticajnoj Kornfordovoj studiji (F. M. Cornford, *Plato's Cosmology*, prvo izdanje iz 1935), kao i studiji jedne takođe poznate savremene autorke Karoni (G. R. Carone, *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, 2005)<sup>95</sup>, te ćemo se prvo osvrnuti na razmatranja ovih istraživača antičke filozofije. Takođe, grupi autora koja smatra da pojam demijurga u dijalogu *Timaj* poseduje isključivo literarni tj. „ukrasni“ smisao, pridružuje se i O'Brajen (C. S. O'Brien)<sup>96</sup>, sledeći u svojim razmatranjima Dž. Dilon (J. Dillon)<sup>97</sup>.

Kornford nas, pre svega, valjano upozorava da je svako „učitavanje“ kasnije nastalih, modernih teoloških ideja u Platonovu misao pogrešno i nedosledno<sup>98</sup>.

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, 29e-30a.

<sup>95</sup> Broadie, S.: *Op. Cit.*, str. 7.

<sup>96</sup> Vidi: O'Brien, C. S.: *The Demiurge in Ancient Thought*, str. 304.

<sup>97</sup> Vidi: Dillon, J.: „The Timaeus in the Old Academy“, str. 80-81.

<sup>98</sup> Pojmom demijurga Kornford se bavi u *Plato's Cosmology*, str. 34-39 (prema izdanju iz 1997. godine).

Smatrajući da Platon po 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, i da je njegov zadatak da se božanskom u što većoj meri približi, na taj način što će podražavati i unutar samog sebe reprodukovati lepotu i harmoniju prirodnog poretka, koji je takođe, prema Platonu, božanski, i ujedno predstavlja živo biće. Pri kraju dijaloga *Timaj*, to je izraženo ohrabrivanjem smrtnika i smrtnih duša da neguju božanske i besmrtne misli, kao i da teže besmrtnosti onoliko koliko im to njihova ljudska, nesavršena priroda dopušta. Pritom, sve nesavršenosti čulnog 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 celosti božanski, nebeske sfere su božanske, pa čak je i ljudsko biće u svojoj suštini božansko, dok demijurg nigde nije eksplicitno označen religioznom figurom, tj. predmetom religioznog verovanja, u onom smislu u kojem je označen hrišćanski bog. Kad je *Timaj* u pitanju, Platona nikako 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 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 čulni svet.

S druge strane, prema Kornfordu, smisao i uloga demijurga ne mogu se utvrditi bez osvrtnja na Platonovu tvrdnju 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 kojeg bi zanatlija svojim delanjem tek trebalo da oblikuje, a Platon čak ističe da „um na nužnost deluje ubeđivanjem“<sup>99</sup>. Tad je sasvim jasno da Platonov demijurg nije omnipotentan poput boga 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, u modernom smislu reči, predstavljaju materijalistički koncipirane paradigme, koje kao

---

<sup>99</sup> Platon: *Op. Cit.*, 48a.



takve, ne mogu biti podložne „ubeđivanju“, odnosno, stupati u bilo kakvu interakciju sa psihom ili razumom, što Platon u *Timaju* očigledno smatra mogućim. Ukoliko bismo Platonovu nužnost izjednačili sa zakonima prirode, to bi u potpunosti obesmisllilo demijurgova nastojanja da haotičnu materiju uredi na svrhovit način, služeći se idealima apsolutno lepog, i apsolutno dobrog. Takođe, ukoliko bismo demijurga razumevali kao hrišćansko božanstvo, opet bismo bili nedosledni Platonovoj misli, jer bismo time eliminisali delo nužnosti koje, prema Platonu, igra značajnu ulogu u struktuiranju fizičkog sveta. 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, tj. 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“ – putem „ubeđivanja“ - u konstituisanje prirodnih procesa, čineći ih tako racionalnim i svrhovitim. Ta sloboda jeste, ujedno, i preduslov bilo kakve moralne odgovornosti, koja je za Platona od izuzetnog značaja, što se može videti na osnovu razmatranja 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>100</sup>, smatra Kornford, zaključujući da su pojmovi demijurga i iskonskog haosa na koji demijurg deluje simboličkog, tj. metaforičkog karaktera. Ukoliko nikad nije bilo momenta stvaranja, a prema *Timaju*, ni osnovni elementi-atomi fizičkog sveta (*stoihea*), ni tzv. „primateljka“ (*hupodohe*), ni „prostor“ (*chora*), nisu stvoreni, tad nije ni bilo iskonskog haosa, već je on, u izvesnom smislu, prisutan sve vreme kao jedan aspekt, ili način postojanja večnog univerzuma. Ovo bi, u stvari, značilo da jedan te isti poredak stvari, ukoliko nije promišljen od strane čiste, aktivne inteligencije kakvu označava Platonov demijurg, predstavlja kaos, dok iskrsavanjem i uključivanjem demijurga u tok prirodnih procesa, taj poredak postaje racionalan, sistematično organizovan, i, što je Platonu najvažnije, svrhovit.

Do sad 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

---

<sup>100</sup> Cornford, F. M.: *Op. Cit.*, str. 37, prevod A. K.

kosmološkoj raspravi, a na kojem Platon tvrdi da je otkriće oca tj. tvorca univerzuma težak, gotovo nemoguć poduhvat<sup>101</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 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>102</sup>

Koliko god ovakav pravac tumačenja delovao privlačno, ili ekonomično, on je nedosledan Platonovoj misli, čega je, uostalom, i sam Kornford u potpunosti 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 ove ambiciozno koncipirane kosmološke teorije, tj. da konstruišu objašnjenje i interpretativni okvir putem kojeg bi se pronašlo odgovarajuće mesto svim upotrebljenim pojmovima i hipotezama. Nijedan element *Timaja* ne može se u kratkom potezu, i bez ubedljivog argumenta, eliminisati. Svaka interpretacija Platonovog kosmološkog spisa koja isključuje bilo mitske, bilo naučne elemente, u stvari predstavlja jedan novi, „prerušen“ 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 čitavu Platonovu kosmološku građevinu i približava je, u izvesnom smislu, *aristotelovskom promišljanju prirode*: ukoliko

---

<sup>101</sup> Platon: *Op. Cit.*, 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.

<sup>102</sup> Cornford, F. M.: *Op. Cit.*, str. 39, prevod A. K.

eliminiramo demijurga, kao čistu, božansku inteligenciju, tad nam preostaju jedino inherentni zakoni prirode čije se delovanje odvija na automatski, gotovo neobjašnjiv 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 prirodno-filozofske misli. Priroda, kao promenljiva i nestabilna, ali i duša sveta, kao stvoreni, besmrtni aspekt čulnog 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 predstavlja nepromenljivi uzor svakoj inteligenciji, pa tako i onoj ljudskoj, a prema Platonu, osnovni zadatak takve čiste inteligencije jeste da, ugledajući se na nepromenljivi matematički model, konstituiše psihičku strukturu sveta, što je i prikladno izraženo metaforom duše sveta. Samo na taj način, promenljivi, unutar-svetski 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 razumevati kao jednu dobro promišljenu *preporuku* o tome kako bi bilo najbolje misliti o kosmosu i čovekovom položaju unutar njega.

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>103</sup>, dok smo mi, podstaknuti, na primer, Robinsonovim promišljanjima, zapazili da nam i nedoslovno čitanje *Timaja* dopušta da u potpunosti 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

---

<sup>103</sup> Carone, G. R.: *Plato's Cosmology and its Ethical Dimensions*, str. 31.

predstavlja svojevrsnu artikulaciju heraklitovskog logosa, logosa koji više nije bezlična sila već umna aktivnost, postaje kamen temeljac Platonove kosmološke teorije, tj. pojam koji je u njenoj izgradnji neophodan i nezamenljiv. Nalik Kornfordu, i Karonijeva iznosi niz valjanih i značajnih zapažanja o strukturi i smislu Platonovog kosmološkog mita, ne bi li se ipak odlučila za tvrdi oblik nedoslovnog tumačenja *Timaja* prema kojem je moguće pojam demijurga sjediniti s pojmom duše sveta, što je, kako nastojimo da pokažemo u ovom radu, 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 čulnog, opažljivog sveta<sup>104</sup>. Ovo, 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 postoje 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 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, spoznajne suštine prema kojoj se upravljaju inače haotični elementi čulnog iskustva, predstavlja, prema našem mišljenju, uzor (*role model*) svakom ljudskom biću, ili barem onom razumskom delu ljudske psihe. Bez postojanja demijurga, ili onoga što metafora demijurga simbolizuje, nema ni smisla govoriti o bilo kakvom poretku prirode. Bez demijurga, priroda je samo neobjašnjivi skup elemenata, zakonitosti nisu zakonitosti već samo automatski generisane promene, 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

---

<sup>104</sup> *Ibid.*, str. 29.

ulogu<sup>105</sup>, da vlada<sup>106</sup>, i naređuje<sup>107</sup>, baš kao što u *Državi* za razumski aspekt duše tvrdi da bi trebalo da upravlja svim njenim drugim aspektima<sup>108</sup>.

U skladu s tim, Karonijeva uviđa da je demijurg posrednik između nepromenljivog sveta ideja, kao paradigmi putem kojih možemo objasniti fizičke pojave, i čulnog sveta, za koji ljudska priroda zahteva objašnjenje<sup>109</sup>. Demijurg, kao slobodan, ali ne i svemoćan, u mogućnosti je da bira između mnogobrojnih stvorenih, promenljivih paradigmi, i jednog, jedinstvenog nepromenljivog modela, kojeg sačinjavaju ideje i matematički entiteti, a prema Platonu, odlučio se 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 antropomorfní karakter<sup>110</sup>, na šta smo i mi ranije ukazali baveći se etimologijom termina *demiourgos*, ona smatra da sam lik demijurga nije od centralnog značaja 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 demijurga, tj. 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 takođe i mi zapazili u našoj raspravi, jer, prema Platonu, demijurg prvo stvara „niže“ bogove i dušu sveta kao besmrtne aspekte univerzuma, dok niži bogovi stvaraju njegove preostale smrtne, promenljive aspekte, što znači da se oštre distinkcije između svih tih entiteta u tekstu *Timaja* postepeno gube. Prema našem mišljenju, ovo 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

---

<sup>105</sup> Platon: *Op. Cit.*, 41e-42d.

<sup>106</sup> *Ibid.*, 48a.

<sup>107</sup> *Ibid.*, 41b-d.

<sup>108</sup> Platon: *Država*, 441e.

<sup>109</sup> Carone, G. R.: *Op. Cit.*, str. 29.

<sup>110</sup> *Ibid.*, str. 31.

kojoj, kao što smo pokazali u drugom odeljku uvodnog poglavlja disertacije, počiva kosmološki mit u *Timaju*, konstituiše poredak sveta, on uopšte ne bi ni 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, prema njegovom shvatanju, neophodan. U tom slučaju, bilo bi, s jedne strane, znatno lakše približiti Platonovu kosmologiju hrišćanskoj teologiji, a s druge strane, i znatno lakše osmisliti ubedljiv argument za odbacivanje mitskih aspekata Platonovog spisa, budući da bi *theos*, posmatrano iz ljudske perspektive, bilo samo drugo ime za automatizam prirodnih procesa, dok bi veza između božanskog i ljudskog, odnosno čulnog, koja se ostvaruje putem metafore demijurga, bila faktički nepostojeća. Takvo stanovište ne može se pripisati Platonu. Neophodno je osmisliti interpretativni okvir koji nam dopušta da očuvamo sve aspekte Platonove kosmologije, unutar kojeg nam se upotrebljeni pojmovi i njihove međusobne veze pokazuju kao međusobno konzistentni.

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, Broudieva 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>111</sup>. Iako smo se u ovom radu izrazili protiv doslovnog čitanja Platonovog kosmološkog mita, budući da je to u neskladu sa Platonovom sopstvenom karakterizacijom timajevske kosmologije kao „verovatne priče“ (*eikos muthos*), argumentacija Broudieve biće nam od koristi da utemeljimo pojam demijurga kao neophodan i neizostavan. Bez obzira na to što su pojmovi demijurga i duše sveta metaforičkog karaktera, prirodno-filozofski koncepti koji su putem njih izraženi suštinski su i nužni za izgradnju Platonove kosmološke teorije. Prema mišljenju Lika Brissona (L. Brisson) i F. V. Mejerštajna (F. W. Meyerstein), u studiji pod naslovom *Inventing the Universe*, kosmos, odnosno svetski poredak, predstavlja, u stvari, ljudski izum, budući da ne postoji nikakva čvrsta logička veza između teorijskog modela prirode i same prirode, čak i u onim slučajevima kada model daje izuzetno dobra objašnjenja i predviđanja. Uz to, ova dvojica autora Platona smatraju za prvog filozofa u istoriji koji je u dijalogu *Timaj* utemeljio

---

<sup>111</sup> Up. Brodie, S.: *Op. Cit.*, str. 278-283.

matematiku i sistem aksioma, osnovnih postulata uma koji se ne preispituju, u vidu „alata“ pomoću kojeg se mogu objasniti čulne pojave<sup>112</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 svako naše promišljanje prirode jeste suštinski uslovljeno inherentnom strukturom našeg psihičkog aparata, što znači da racionalni, svrhoviti poredak o kojem Platon govori u *Timaju* postoji samo onda dok postoji i čista inteligencija koja ga promišlja i konstituiše kao takvog. Zato bi Platonovog demijurga i dušu sveta trebalo razumevati pre svega kao *uzore čoveku i njegovoj psihi*, tj. kao preporuku o tome kako bi trebalo da bude struktuirana ljudska, ili bilo koja druga duša, ukoliko želi da poseduje istinita verovanja i saznanja o čulnom svetu. Za Platona, najsavršeniji 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 onda 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, tj. metaforičkoj formi.

No, vratimo se razmatranjima Karonijeve, koja se, barem kad je reč o smislu i funkciji demijurga, u velikoj meri nadovezuju na ona Kornfordova, i očigledno su podstaknuta uvidima značajnog britanskog filozofa. Umesto da, poput Broudijske, Robinsona ili Brisona, pokuša da izgradi pravac tumačenja koji bi značenja mitskih pojmova Platonovog *Timaja* usaglasio kako međusobno, tako i sa naučnim, odnosno matematičkim aspektima ovog spisa, ne ispuštajući pritom iz vida niti jedan od njegovih aspekata, 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) pokretača univerzuma. Ne bi li 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>113</sup>, Karonijeva sledi Kornforda, prema čijem shvatanju Platon ovim putem želi pre svega da ukaže na oštru distinkciju između nepromenljivog

---

<sup>112</sup> Brisson, L. i Meyerstein F. W.: *Inventing the Universe*, str. 2, i dalje.

<sup>113</sup> Platon, *Timaj*, 28b.

modela, i propadljivog sveta čiju strukturu želimo da rasvetlimo<sup>114</sup>, s obzirom na to da *gegone* može označavati kako nastajanje u određenom vremenskom trenutku, tako i biće u promeni. Ovo, razume se, nikako ne predstavlja razlog za ocenu pomenutog Platonovog stava kao „ukrasnog“, ili beznačajnog 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 čulnog 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 od najvišeg značaja - nezaobilaznim, tj. suštinskim konstituentima svakog valjano koncipiranog prirodno-filozofskog objašnjenja<sup>115</sup>. A takvo objašnjenje, prema Platonu, 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 čulnom 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, čulnim stvarima.

Dalje, citiraćemo jedan paragraf iz studije G. R. Karoni u kojem su, čini se, sumirane sve manjkavosti kako njenog, tako 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, time čineći boga neizostavnim. Moj cilj ovde, međutim, nije da opovrgnem ontološku

---

<sup>114</sup> Carone, G. R.:, str. 32.

<sup>115</sup> Podsećamo na: Robinson, T. M.: *Op. Cit.*, str. 59. Iako Robinson, slično Broudijevoj, 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 mitskim aspektima *Timaja*, zalaže za umereniju interpretativnu poziciju koja je, čini se, bliska našoj.



zavisnost sveta, jer iz mita proističe da univerzum ima izvedenu egzistenciju i nije najviša stvarnost. Radije, namera mi je 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 duša sveta je upravo ta koja 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>116</sup>

U ovim promišljanjima uloge Platonovog demijurga može se prepoznati sklonost ka „prekrajanju“ timajevske kosmologije na takav način da se ona približi Aristotelovoj filozofiji, što je u slučaju Kornforda na čiju se interpretaciju Karonijeva oslanja, i eksplicitno prisutno<sup>117</sup>. Ovo, prema našem mišljenju, nije dosledno Platonovoj misli i predstavlja korak nazad tj. vodi povratku na mehanicistička tumačenja prirode koja su „slepa“ za ljudsku, ili u širem smislu, umnu ulogu u konstituisanju čulnog poretka. Zašto? Pre svega, ukoliko demijurga poistovetimo sa idejama i nepromenljivim modelom, tad bilo kakva interakcija između sveta ideja i čulnog sveta postaje neobjašnjiva i nemoguća, jer, kako i sama Karonijeva uviđa<sup>118</sup>, demijurg igra posredujuću ulogu između ta dva strogo odeljena nivoa stvarnosti. U slučaju da eliminišemo demijurga, imali bismo s jedne strane ideje, kao savršene, nepromenljive i samouzrokovane entitete, i s druge strane propadljivu prirodu, kojom upravljaju nužnost i slučaj na krajnje automatski način, a um ne igra nikakvu ulogu, 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

---

<sup>116</sup> Carone, G. R.: *Op. Cit.*, str. 45, prevod A. K.

<sup>117</sup> Up. Cornford, F. M.: *Op. Cit.*, str. 39.

<sup>118</sup> Up. Carone, G. R.: *Op. Cit.*, str. 29.

povezujući, ili sjedinjujući 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 zamišljenog kao transcendentnog – barem u metaforičkom smislu – duša sveta prepuštena je sama sebi i delovanju prirodne nužnosti (*ananke*), nemajući u vidu više nikakav stabilan, pouzdan orijentir, dok demijurg kao čist, neuništiv, 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, tj. da bi ograničenim, ljudskim saznavnim moćima osigurao ne samo objektivnost jedne izvan-svetske 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 Broudi u svojoj relativno skoro objavljenoj studiji o *Timaju* (2012. godina, Cambridge University Press). Njeno interpretativno stanovište nastaje, između ostalog, i kao reakcija na spise F. M. Kornforda i G. R. Karoni, te smo zato prethodne stranice posvetili upravo ovim autorima. Bez obzira na to što Broudijeva 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 prirodno-filozofskom spisu. Prema mišljenju Broudijeve, jedan od osnovnih Platonovih ciljeva jeste da čitaoc *Timaja* usmeri ka spoljašnjoj, objektivnoj, izvan-svetskoj perspektivi posmatranja prirode, tački koja se ne nalazi nigde unutar sveta već izvan njega, omogućujući nam da egzistenciju sagledamo u celini, uključujući time i čovekov položaj<sup>119</sup>. Pretpostavka takve „onostrane“ pozicije povlači za sobom i pretpostavke vremenskog, ili logičkog početka sveta, te i demijurga koji je odvojen od vidljivog, čulnog kosmosa, pa bez obzira na to da li Platonove mitske konstrukcije čitamo doslovno ili metaforički, one se u njegovom kosmološkom spisu pokazuju kao

---

<sup>119</sup> Broadie, S.: *Op. Cit.*, str. 2-3. Na uvodnim stranicama *Timaja*, Platon često upotrebljava termin „sve“ (*tou pantos*), kao npr. na mestima 27a, 27c, 28c. Predmet Platonovog istraživanja jeste „priroda svega“ (*peri phuseos tou pantos*).

neizostavne teorijske pretpostavke. Način Platonovog izražavanja svakako je uslovljen duhom vremena u kojem je pisao - da je *Timaj* pisan u današnje vreme, on možda ne bi sadržao toliko metaforičkih, mitskih pojmova koliko apstraktnih, naučnih hipoteza, no, Platon je očigledno smatrao da njegovi najdublji prirodno-filozofski uvidi nisu mogli biti drugačije predstavljeni antičkim čitaocima kojima se obraća. Tvrditi da ljudski razum poseduje sposobnost spoznaje zakona prirode, ili barem, sposobnost spekulisanja i promišljanja o uzroku postojanja fizičkog sveta, i dalje je, u Platonovo vreme, bila radikalna, relativno 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 prirodno-filozofsko objašnjenje, u stvari, polazi, i čime je uslovljeno. Takođe, u zaključku svoje obimne studije o *Timaju*, Broudijeva 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>120</sup>. Ovde se, naravno, odmah može prigovoriti da „naši kriterijumi“, prema Platonu, jedino mogu biti *adekvatno* izražena prirodno-filozofska načela.

Dakle, da bi ovaj 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 rada, prevashodno sa stanovišta filozofije). Prema Broudijevoj, Platon u *Timaju* pribegava trijadnom modelu prirodno-filozofskog objašnjenja, u okviru kojeg su - u skladu s metaforom „zanatlije“ - tvorca kosmosa (*user*, demijurg), materijal za oblikovanje (*materials*), i proizvod (*product*, vidljivi univerzum), svi zamišljeni kao potpuno razdvojeni<sup>121</sup>. I drugi autori, kao što je, recimo, Gatri (W. K. C. Guthrie), zapažaju tri osnovna aspekta Platonove kosmološke teorije, premda Gatri smatra da se može govoriti i o četiri aspekta, dodajući tu, razume se, nepromenljivi model, matematički arhetip na osnovu kojeg demijurg oblikuje haotični, neuređen materijal<sup>122</sup>. U ovom pogledu, može se zameriti Broudijevoj

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, str. 279 (kurziv S. B.).

<sup>121</sup> *Ibid.*, str. 8.

<sup>122</sup> Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5, str. 253.

da nedovoljno pažnje posvećuje naučnim, odnosno matematičkim aspektima dijaloga *Timaj*, što i jeste evidentno u čitavoj njenoj studiji, a ne samo u prvom, ključnom poglavlju, no, iako ih ona ne razmatra detaljno, na gotovo tehnički način, kao što to čine Kornford, ili Vlastos, jasno je da autorka nastoji da putem opsežne analize mitskih pojmova utemelji Timajev kosmološki, tj. prirodno-filozofski 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. Naš osnovni cilj, prema tome, jeste da izgradimo uravnoteženo interpretativno stanovište koje će u najvećoj mogućoj meri slediti izvornu Platonovu misao, i pojmovnu strukturu njegovog kosmološkog spisa. Prema mišljenju Broudijske, osnovna pretpostavka od koje Platon polazi u promišljanju prirode jeste ta da je uzrok različit i odvojen od posledice koju proizvodi, da u svakom smislu prethodi posledici. Iako zamisao o početnom haotičnom, neoblikovanom stanju materije, s kakvom se susrećemo kako u kosmologijama presokratskih filozofa, tako i u *Timaju*, na prvi pogled deluje kao prikladno objašnjenje sadašnjeg stanja stvari budući da je haos (na starogrčkom: ono što je udaljeno, nejasno) drastično različit od kosmosa, tj. racionalnog poretka, to prema Platonu nije dovoljno. Atinski filozof, naime, ne želi da prihvati da se princip struktuiranja sveta nalazi u samom svetu, kao inherentan samoj materiji, jer bi na taj način 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 Platonovog Timaja „haos“, jedino je demijurg mogao da dovede u poredak<sup>123</sup>, i to se nikako nije moglo dogoditi spontano, bez jasno usmerenog, aktivnog delovanja inteligencije. Da je kosmos lep, dobar, svrhovit i racionalan, jeste aksiom koji za Platona predstavlja polazište svih kosmoloških istraživanja, on se ne dokazuje, a poricanje tog osnovnog stava praktično je zabranjeno „božanskim zakonom“<sup>124</sup>. Dakle, da bi uzrok svoju funkciju obavljao nesmetano i bez greške, on mora biti zamišljen kao odvojen od svoje čulne, efemerne posledice, jer njegovo delovanje ne može biti rezultat bilo kakvih slučajnosti, ili proizvoljnog kretanja tj.

---

<sup>123</sup> Platon: *Timaj*, 30a.

<sup>124</sup> *Ibid.*, 29a.

sudaranja telesnih elemenata. Telesnim elementima i eksplicitno je poreknuta bilo kakva sposobnost stvaranja<sup>125</sup>.

Ovakvo poimanje prirode, prema tome, iziskuje trijadni model objašnjenja koji Broudijska suprotstavlja dijadnom modelu, prepoznajući ga ne samo u presokratskim kosmologijama, već i u hrišćanskoj doktrini, ili u širem smislu, abrahamskoj tradiciji. Odvojenost uzroka, odnosno generativnog principa, podrazumeva da umesto distinkcije između materijala (neoblikovana materija, i ujedno uzrok sopstvenog struktuiranja) i proizvoda (čulni, 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 uzrok, u stvari, jeste isto što i svoja 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 privlačnim za neke od presokratskih mislioca, ujedno i eliminiše svaku mogućnost utemeljenja ljudske slobode, odnosno moralne odgovornosti, a pored toga, iskustvena je činjenica da ljudska bića poseduju određen stepen slobode. Ukoliko uzmemo u obzir sve što je izrečeno u *Državi*, i to naročito u mitu o Eru, i *Timaju*, 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 unutar složene unutar-svetske situacije. I pored toga što je stepen ljudske slobode veoma mali, ograničen, pa i gotovo zanemarljiv ukoliko se posmatra u kosmičkim razmerama, valjana i sveobuhvatna kosmološka teorija mora, između ostalog, da eksplicira uslov mogućnosti te slobode. Jer ukoliko to ne učini, onda automatski dospeva u sukob s neposrednim ljudskim iskustvom. Platonovo stanovište pokazuje se 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 Broudijska ne

---

<sup>125</sup> *Ibid.*, 46d.

razmatra u velikoj meri pomenuti motiv slobode, koji je prema našem mišljenju veoma prisutan u Platonovim promišljanjima u dijalogu *Timaj*, a što bi dodatno ojačalo njen argument<sup>126</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 dovelo do potpune dominacije 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, ukoliko bismo tvrdili da postoje jedino slobodan, inteligentni uzrok s jedne strane, i proizvod, tj. oblikovan materijal s druge strane, tad bismo bili navedeni na zaključak da je inteligentni uzrok ujedno i „svemoćni“ tvorac čulnog sveta - da je, faktički, neograničene slobode - što niti je dosledno Platonovoj misli, niti može funkcionisati kao adekvatan, empirički utemeljen opis ljudskog stanja. A Platonu 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.

Takođe, i Broudijeva, poput Kornforda, promišlja sličnosti i razlike između Timajevog kosmološkog modela, i teološkog modela s kakvim se susrećemo u hrišćanskoj i drugim abrahamskim religijama, čineći to možda na još precizniji, krajnje analitičan način. Stvaranje *ex nihilo*, očigledno, uključuje svega dva aspekta, fizički svet kao proizvod stvaranja, i svemoćnog bog-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, Broudijeva 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>127</sup>? Sa stanovišta Platonove kosmologije, pretpostavka da je bog, kao čist, inteligentni i umni uzrok stvorio svet ni iz čega, navodi nas na zaključak da je bog isto što i svet koji stvara,

---

<sup>126</sup> Na mit o Eru Broudijeva se sasvim ukratko osvrće u *Op. Cit.*, str. 19.

<sup>127</sup> *Ibid.*, str. 11.

što automatski ugrožava osnovnu pretpostavku teologa da je bog odvojen od sveta. Kako bi otklonili ovaj problem, hrišćanski teolozi svet karakterišu kao profanu tvorevinu, lišenu bilo čega božanskog, što nas iznova dovodi do koncepcije čoveka kao neslobodnog, pa i nerazumnog unutar-svetskog bića koje po nužnosti nastaje iz božanskog čina stvaranja, ali pritom nema sposobnosti racionalnog uvida u božanske uzroke svog postojanja. Stoga, ne može ni delovanjem sopstvene inteligencije zamisliti sebe u izvesnoj transcendentnoj, izvan-svetskoj perspektivi, zahvaljujući čemu, barem prema Platonu, stiže i sposobnost spoznaje prirodno-filozofskih načela. Dakle, posmatrano iz ljudske perspektive, čini se da nema nikakve supstancijalne razlike između mehanicističkih objašnjenja presokratskih filozofa, i teološkog objašnjenja abrahamske tradicije: i u jednom i u drugom slučaju, ljudsko biće niti poseduje sposobnost uvida u prirodno-filozofska načela, niti poseduje sposobnost samostalnog moralnog, ili bilo kakvog drugog odlučivanja, što, prema Platonovom *Timaju*, predstavlja pogled na svet koji se nalazi u oštrom sukobu s iskustvom, i činjeničkim stanjem stvari. Platonov trijadni model objašnjenja, kako zapaža Broudijeva, dopušta nam da osiguramo da nijedan od pretpostavljenih konstituenata stvarnosti, ni materijal, ni tvorac-demijurg, ni njegov proizvod, nemaju potpunu prevlast tj. dominaciju nad onim drugim, bez obzira na to što demijurga zamišljamo kao prvi, slobodni uzrok koji je sasvim odvojen od svoje čulne tvorevine. Eliminiramo li, izmenimo li bilo koji od ovih fundamentalnih činilaca Platonove slike sveta, dovodimo u pitanje i sve druge činioce njegove kosmologije. Ukoliko 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 tj. naučnog objašnjenja. Dok je demijurg suštinski slobodan, njegovo je delovanje, 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 stvara na osnovu njega iz razloga racionalne, etičke i estetičke prirode. Pa kako je demijurgova tvorevina, za razliku od tvorevine hrišćanskog boga, božanskog karaktera, ili barem

poseduje svojstva božanskog, tad i čovek, kao unutar-svetsko, stvoreno i smrtno biće, može težiti onom božanskom i besmrtnom<sup>128</sup>, predstavljenom putem čiste inteligencije na koju upućuje Platonova metafora demijurga. Time se ujedno i otvara put ljudskoj intelektualnoj, moralnoj i kulturnoj evoluciji. Platonov demijurg pokazuje nam se 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, naravno, pitanje, da li je 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 Platonu, i duša sveta, i niži kosmički bogovi za glavni zadatak imaju upravo sprovođenje dela demijurga. Ovakve interpretativne ideje jesu pre svega 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, slobodni princip, princip koji se održava istim u odnosu na samog sebe, a koji igra ulogu uzora, kako za dušu sveta i kosmičke bogove, tako i za racionalni aspekt ljudske psihe - dakle, za sve stvorene entitete koji pripadaju promenljivom, čulnom svetu. Interesantno je da Platon, sasvim suprotno monoteističkim teolozima, tvrdi da tvorac kosmosa, kao apsolutno dobar, božanski i inteligibilan princip, svoja svojstva u potpunosti prenosi na čulni kosmos, odnosno na entitete koje stvara, oblikujući ih od neuređenog, haotičnog materijala. Za Platona, čitav kosmos je, u stvari, božanske prirode, živ, prožet inteligencijom. Broudieva 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

---

<sup>128</sup> Platon: *Op. Cit.*, 90c-d. Za opširniju raspravu o odnosu ljudskog i božanskog, vidi: Van Den Berg, R.: „'Becoming like God' according to Proclus' Interpretations of the Timaeus, the Eleusinian Mysteries, and the Chaldean Oracles“, str. 189-202.



da insistira na predkosmičkoj 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 konstituiše drugačije ne bi ni mogla biti uspostavljena!*<sup>129</sup>

Drugim rečima, kako smo i mi ranije promišljali, za Platona, jedini način da poredak sveta bude shvaćen kao racionalni, svrhoviti poredak, a ne slučajni, haotični skup elemenata, jeste postuliranje izvan-svetske tačke posmatranja, 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 radi, niti zašto se nalazi u takvom stanju, pa samim tim ne može ni da se dobro i uspešno prilagođava neprekidnim promenama, i neumoljivim izazovima prirode.

Ispitajmo dalje, prateći tekst *Timaja* i, u izvesnoj meri, raspravu S. Broudi, iz kojih razloga je Platonu nezamisliv imanentni demijurg, istovetan duši sveta, što bi, kako smo naglasili, moglo biti ekonomičnije rešenje od transcendentnog demijurga. Pre svega, ukoliko pretpostavimo da je inteligencija o kojoj Platon govori emergentno svojstvo materije, da proističe iz određenog materijalnog poretka, tad je 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 konstituiše celinu sveta. Ali, Platon u *Timaju* traga za jedinstvenim, nepromenljivim uzrokom svih stvari. Taj uzrok ne može biti lociran u čulnom svetu, budući da se on nalazi u neprekidnoj promeni. Inteligencija koja počiva isključivo na fizičkom materijalu, ranjiva je, nestabilna i lako može biti uzdrmana delovanjem telesnih elemenata<sup>130</sup>. Takođe, pluralitet inteligencija, koji bi bio posledica materijalnog porekla umnog poretka, nije u skladu s Platonovom tvrdnjom da postoji samo jedan, jedinstveni, savršen kosmos<sup>131</sup>. S druge strane, možemo pretpostaviti i da nisu telesni materijali osnov inteligencije, već da je to čista, besmrtna i ne-telesna duša sveta koja prožima fizički svet, ili barem neke njegove aspekte. Ova pretpostavka je,

---

<sup>129</sup> Broadie, S.: *Op. Cit.*, str. 15 (kurziv A. K).

<sup>130</sup> Platon: *Op. Cit.*, 43b.

<sup>131</sup> *Ibid.*, 32c-33b.

čini se, plauzibilnija, znatno ubedljivija od prethodne. Iako takva duša sveta nije ni u kom slučaju zavisna od telesnih aspekata kosmosa, ona je ipak imanentna, i nalazi se unutar sveta. No, da li je moguće tvrditi da je takva duša sveta, nastala bez intervencije transcendentnog demijurga, dovoljna za konstituisanje i održavanje unutar-svetskog poretka, a pritom očuvati sve ostale elemente Platonove kosmološke građevine? Čini se da to nije moguće, te da bi spajanje demijurga i duše sveta u jedan imanentni princip dovelo do „urušavanja“ svih ostalih elemenata. Prvo, demijurg, kako smo istakli i mi, a i Karonijeva, čiju smo interpretaciju *Timaja* ranije razmatrali, predstavlja povezujući princip, koji ugledajući se na ideje i matematičke entitete konstituiše poredak fizičkog 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 fizičkom svetu postoje samo u preslikanoj, ali ne i idealnoj, izvornoj formi. Na taj način bi duša sveta bila prepuštena „unutar-svetskoj“ 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, sve međusobno borile za prevlast nad telesnim aspektima čulnog sveta. Možda bi se jedna od tih duša sveta sasvim slučajno odlučila na poredak koji nalikuje idealnom i tako prevladala sve druge duše sveta, ali bez uključenja demijurga i nepromenljivog modela, kao arhetipa propadljivog kosmosa, ne bismo imali nikakvu garanciju da bi se tako nešto i dogodilo. Štaviše, to što Platon dušu sveta karakteriše kao nematerijalnu i besmrtnu, i dalje na podrazumeva da je ona *neuništiva*. Za razliku od nepromenljivog modela i demijurga, odnosno prvog, slobodnog uzroka, svi ostali entiteti Platonovog kosmosa jesu stvoreni i pripadaju unutar-svetskim zbivanjima, što znači da iako mogu da sprovode delo demijurga, oni i dalje zavise od njegove umne aktivnosti, a ne sami od sebe. Bez demijurga, duša sveta morala bi biti paradigma sama sebi, što je za Platona neprihvatljivo.

Važno je, prema tome, zapaziti da demijurg i duša sveta predstavljaju različite tipove uzroka<sup>132</sup>. Za dušu sveta rečeno je da predstavlja uzrok pokretanja telesnih

---

<sup>132</sup> Broadie, S.: *Op. Cit.*, str. 17-18.

elemenata<sup>133</sup>, a naročito nebeskih tela<sup>134</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>135</sup> koja, prema npr. Johansenovoj (T. Kj. Johansen) interpretaciji<sup>136</sup>, u stvari, proističe iz demijurgovog umnog stvaranja kao neizbežna posledica. Demijurg je uzrok i objašnjenje celine sveta, dok sama duša sveta predstavlja unutar-svetski princip, zadužen za pokretanje telesnih elemenata. Zahvaljujući intelektualnim, umnim pokretima duše sveta, koji se odvijaju prema krugovima istog (*tauton*) i različitog (*heterotes*), raspoređenim prema harmoničnim intervalima pitagorejske lestvice<sup>137</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 i za samog demijurga), već da je najpre *kognitivna*, jer, kako veli Platon, samo u onom slučaju kada je duša sveta uređena na osnovu matematičkog arhetipa, tj. nepromenljivog modela u koji neposredan uvid ima transcendentni demijurg, ona poseduje i sposobnost saznanja<sup>138</sup>, te prepoznaje inače neobjašnjiva, slučajna kretanja nebeskih tela kao sistematična, svrhovita i uređena. Delovanje duše sveta, prema tome, ograničeno je na pokretanje telesnog kosmosa, u čijem središtu se ona nalazi. Demijurg, pak, proizvodi i nevidljivu dušu sveta, i sve ostale aspekte vidljivog kosmosa. U tom smislu, Broudijeva 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*. Pored duše sveta, neizostavan konstituent Platonovog kosmosa jesu upravo individualne ljudske duše<sup>139</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>140</sup>, što smo već nekoliko puta doveli u vezu s mitom o Eru iz dijaloga

---

<sup>133</sup> Platon: *Op. Cit.*, 36b-c.

<sup>134</sup> *Ibid.*, 38c-39e.

<sup>135</sup> *Ibid.*, 48a. Na ovom mestu, Platon tvrdi da je nužnost od samog nastanka kosmosa bila savladana putem ubeđivanja uma.

<sup>136</sup> Johansen, T. Kj.: *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, str. 100.

<sup>137</sup> Platon: *Op. Cit.*, 35b-36b.

<sup>138</sup> *Ibid.*, 37a-c.

<sup>139</sup> *Ibid.*, 39e-40a, i dalje.

<sup>140</sup> *Ibid.*, 42a-e.

*Država*. Ali, individualne ljudske duše ne stvara duša sveta. 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 u propadljiva tela. Iz svega ovoga možemo zaključiti da je hijerarhijska struktura Platonovog kosmosa osmišljena ne toliko iz metafizičkih razloga, koliko sa ciljem da objasni našu unutar-svetsku epistemičku poziciju, tj. 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 kroz iskustvo. Iako Broudieva brani doslovno čitanje *Timaja*, iznoseći relativno ubedljivu argumentaciju u prilog očuvanja svih elemenata Platonove kosmologije, čini se da pokušaji eliminacije mitskih elemenata mogu biti najuspešnije pobijeni samo ako se ti mitski elementi razumevaju na metaforički način, u vidu „veštog“ Platonovog upućivanja na urođene sposobnosti našeg psihičkog aparata koje su neophodne za razvitak prirodno-naučnog 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 *demiourgos*, ukazali na njegov profani, svakodnevn smisao. Najviši činilac Platonovog kosmosa upravo je „zanatlija“, „umetnik“, „običan radnik“, a ne transcendentni „nad-bog“. Interpretacija Broudieve 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>141</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 S. Broudi, koje, iako veoma prodorno, nije sasvim dosledno Platonovoj sopstvenoj karakterizaciji timajevske kosmologije kao *eikos*

---

<sup>141</sup> Up. Broadie, S.: *Op. Cit.*, str. 37 i str. 279.

*muthos*-a<sup>142</sup>, pokušajmo da ga postupno „usavršimo“ i prilagodimo našim polaznim hipotezama, prema kojim su mitski aspekti *Timaja* nužni za konstituisanje Platonove naučne, odnosno prirodno-filozofske pozicije, ali se i pored toga ne moraju razumevati doslovno, već radije kao metaforički izrazi koji upućuju na temeljne sposobnosti ljudskog psihičkog aparata, neophodne, prema ovom atinskom filozofu, za konstituisanje prirodno-naučnog objašnjenja strukture čulnog sveta. U tome nam, donekle, mogu pomoći i razmatranja T. Robinsona, iznesena u pomenutoj studiji *Plato's Psychology*, a u kojoj se on bavi pojmom duše sveta, i njegovim odnosom prema pojmu demijurga, te i drugim relevantnim pojmovima. Već smo rekli, a ovom prilikom još jednom ćemo ponoviti, osnovni razlog Platonove upotrebe mitološkog i metafizičkog okvira, prema Robinsonovom mišljenju, jeste njegova potreba da ukaže na najviši mogući 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>143</sup>

Imajući u vidu Platonovo shvatanje *muthos*-a, kao i doba u kojem je Platon živio 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 prisutno i „dvoumljenje“: „Do sad, čini se da nema nikakvog posebnog razloga na osnovu kojeg bismo otpisali demijurga ili iskonski kaos kao simbole“<sup>144</sup>, veli on, nakon što je detaljnije razmatrao uvodne odeljke spisa, u kojim je nagovešteno delo demijurga,

---

<sup>142</sup> 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, 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.

<sup>143</sup> Robinson, T. M.: *Op. Cit.*, str. 59.

<sup>144</sup> *Ibid.*, str. 68.

ali još uvek nije bilo reči o matematičkom modelu strukture sveta kojim ćemo se mi detaljnije baviti u drugom delu rada. Zaista, ukoliko se mitski elementi *Timaja* posmatraju nezavisno od onih naučno-teorijskih, oni nam se lako mogu učiniti fantastičnim i beznačajnim, 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 čulnih pojava, a ne bilo koji model, te ćemo, ponovo zarad teorijske ekonomičnosti, njegovu matematički koncipiranu fiziku rado odbaciti u korist aristotelovske kvalitativne fizike<sup>145</sup>. No, ukoliko pronađemo način da zatvorimo „interpretativni krug“, smatrajući mitske pojmove pažljivo koncipiranim metaforama koje nas ne upućuju na izvesne 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 razumeva Platonov pojam duše sveta, prilikom čijeg razmatranja on u velikoj meri sledi Kornforda, ali pritom dolazi i do nekolicine značajnih, originalnih uvida. Duša sveta, kako veli Platon, prožima čitavo telo sveta prostirući se od njegovog središta, ka periferiji<sup>146</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 unutar-svetske funkcije. Odeljak *Timaja* u kojem Platon opisuje sastav duše sveta neretko je u literaturi opisivao kao jedan od najopskurnijih, najnejasnijih u čitavom dijalogu<sup>147</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

---

<sup>145</sup> Razume se, Platon u *Timaju* ne odbacuje kvalitativnu fiziku, već nastoji da je matematički utemelji. Ova dva pristupa proučavanju prirode nisu međusobno isključiva, već se upotpunjuju.

<sup>146</sup> Platon: *Timaj*, 34b.

<sup>147</sup> Up. Robinson, *Op. Cit.*, str. 70, Cornford, F. M.: *Op. Cit.*, str. 59.

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>148</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 ih bliskim sopstvenoj, moguće je zapaziti tri osnovna pojma, i barem još toliko podpojmovna pomoću kojih Platon rasvetljava kompoziciju duše sveta: 1) posredujući oblik bića koji 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 aplikovana 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 među-stanje. Kao arhetipovi, biće, isto i različito jesu nedeljivi i nepromenljivi, te sačinjavaju onaj besmrtni aspekt duše sveta, međutim, kao konstituenti stvorene unutar-svetske duše, oni su promenljivi, nestabilni i uništivi, poput svake druge unutar-svetske tvorevine. Iako bi, možda, bilo ekonomičnije tvrditi da postoje samo nedeljivo biće, isto i različito, kao uzor na osnovu kojeg demijurg stvara dušu sveta, u tom slučaju veza između nepromenljivog modela i čulnog sveta bila bi neobjašnjena. Svet kao celina - a celina (*tou pantos*) jeste ono što Platona zanima u okviru njegovih kosmoloških razmatranja - 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

---

<sup>148</sup> Platon: *Op. Cit.*, 34c-35b.

čulno iskustvo koje nas suočava sa kontinuiranim promenama i „transmutacijama“ materijala na koji umni demijurg deluje. No, kao što demijurg, kako smo ranije videli, mora biti odvojen od svoje unutar-svetske tvorevine, tako i duša sveta mora biti odvojena od telesnog materijala koji uređuje i pokreće, jer bi u suprotnom bila ili „svemoćna“, ili podložna haotičnim uticajima materije. Čini se da se svi pojmovi putem kojih Platon utemeljuje strukturu duše sveta, u stvari, mogu posmatrati kao psihološki tj. kognitivni pojmovi - to su osnovni „alati“ pomoću kojih umno, psihičko biće spoznaje čulni svet, na taj način dolazeći do osnovnih orijentacionih smernica. Za Platona, ideja jeste pojam koji označava ono što se održava istim u odnosu na samo sebe, ono što je nepromenljivo, nedeljivo, jednostavno i ne-složeno. U vezi s tim, Robinson nas podseća na dijalog *Fedon*, u kojem Platon, baš kao u dijalogu *Timaj*, tvrdi da se individualna duša sastoji iz dva aspekta, smrtnog i besmrtnog, promenljivog i nepromenljivog, gde pritom prvi korespondira sa svetom ideja, a drugi sa čulnim svetom. Sada je već moguće uspostaviti čvršću analogiju 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>149</sup>, a obe poseduju i umni, inteligibilni aspekt<sup>150</sup>. Takođe, i kod prve i kod druge, taj umni aspekt jeste besmrtan<sup>151</sup>. Uz sve to, obe poseduju funkciju prvog pokretača, onoga što pokreće sam život (*bios*)<sup>152</sup>.

No, 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 ovu distinkciju teže objasniti, ali, možda to i nije tako, budući da i ona proističe iz osnovnih odredbi Platonove ontologije u kojoj centralnu ulogu zauzimaju ideje. U dijalogu *Država*, saznali smo da za Platona svet ideja jeste hijerarhijski uređen, te da se na njegovom vrhu nalazi ideja dobra<sup>153</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, čulnih stvari, postoji i

---

<sup>149</sup> Up. Platon: *Timaj*, 31b, *Fedon*, 82e, 92a.

<sup>150</sup> Up. *Timaj*, 35a, *Fedon*, 65a.

<sup>151</sup> Up. *Timaj*, 36a, *Fedon*, 77c-d.

<sup>152</sup> Up. *Timaj*, 30b, *Fedon*, 69e-72d.

<sup>153</sup> Platon: *Država*, 508e.



relacija različitosti. Kad Platon govori o nedeljivoj prirodi različitog, on govori o odnosu između različitih, ali nepromenljivih ideja, pa je u ovom pogledu relacija različitosti takođe nepromenljiva, pouzdana i stabilna. To, svakako, nije dovoljno da se objasni celina sveta, u kojoj ravnopravno egzistiraju i umna, i telesna tj. propadljiva bića. Neophodno je da postoji i različitost u čulnom 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, moguće je da ona ima racionalno iskustvo, koje se i pored neprekidnih čulnih promena ostvaruje kao *psihički identitet*. Robinson s punim pravom odbacuje Tejlorovu „ekonomičnu“ interpretaciju prema kojoj se deljivo i nedeljivo mogu poistovetiti, tj. apsorbovati u isto i različito<sup>154</sup>. Takva interpretacija, baš poput onih koje nastoje da eliminišu demijurga, nema nikakvo utemeljenje u izvornom tekstu *Timaja*. Jer, ukoliko 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 Robinson<sup>155</sup>, „nedeljivo isto“ može biti primenjeno na bilo koju pojedinačnu ideju, koja je jednostavna i posebna, ali, kada atribut „istog“ primenjujemo na čulne objekte, situacija je dosta drugačija, budući da je nemoguće očekivati da „isto“ u čulnom 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, čulne 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 „istim“ u odnosu na same sebe, i „različitim“ u odnosu druge prevashodno iz razloga *pragmatične prirode*, što, u krajnjem slučaju, i omogućuje spoznaju i prepoznavanje čulnih objekata. Ovaj kognitivni proces Platon nastoji da eksplicira kako na filozofski, tako i na matematički tj. „inženjerski“ način.

Da je ovde reč o kognitivnim sposobnostima duše, postaje još jasnije kada Platon tvrdi da upravo putem koncepata 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

---

<sup>154</sup> Vidi: Taylor, A. E.: *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 128.

<sup>155</sup> Robinson, T. M.: *Op. Cit.*, str. 74.

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, te smo, kako veli Robinson, ovim napravili „pun krug“<sup>156</sup>, jer se duši sveta pripisuju iste kognitivne funkcije kao i individualnoj duši<sup>157</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>158</sup>. Duša sveta prikazana je kao izrazito racionalna, savršena tvorevina, uređena prema harmoničnim odnosima muzičke lestvice, što je zamisao u velikoj meri preuzeta iz pitagorejske filozofije prirode. Ovim ćemo se baviti u delu rada koji se bavi naučnim, tj. matematičkim aspektima *Timaja* (Odeljak 4.1.). Čini se da Platon, prelazeći na nivo matematike i geometrije, pokušava da psihološku iracionalnost redukuje na matematičku iracionalnost<sup>159</sup>. Iracionalnost u psihološkom smislu uopšte nije prisutna 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>160</sup>. Premda se mora priznati da i duša sveta poseduje kao viša tako i niža kognitivna stanja, koja odgovaraju „znanju“ (*episteme*) i „verovanju“ (*pistis*)<sup>161</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, ukoliko duša sveta sjedinjuje racionalne i iracionalne aspekte unutar-svetskog poretka, redukujući ih na svoju jednostavnu, harmoničnu strukturu, njena funkcija je i dalje pre svega *kognitivna*. Ovde se može povući i paralela

---

<sup>156</sup> *Ibid.*, str. 74.

<sup>157</sup> Up. *Timaj*, 37a-b, *Fedon*, 65a, 80b, *Država*, 490a-b.

<sup>158</sup> Vidi: Platon: *Država*, 437d, i dalje.

<sup>159</sup> 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. Ovo će, prema našem mišljenju, biti jedan od odlučujućih razloga da se Platon odluči na „geometrizaciju“ svoje kosmološke teorije u *Timaju*, premda ne i jedini razlog. Problemom psihološke iracionalnosti bavi se M. Govedarica u studiji *Filozofska analiza iracionalnosti*.

<sup>160</sup> Cornford, F. M.: *Op. Cit.*, str. 76.

<sup>161</sup> Platon: *Timaj*, 37b-c.

sa Platonovim razmatranjima o individualnoj ljudskoj duši u devetoj knjizi *Države*, gde su požudni aspekti psihe stavljeni u službu onih razumskih<sup>162</sup>. Imajući sve ovo u vidu, Robinson je „naveden“ na interpretativni zaključak koji smo i mi usvojili, a to je da duša sveta predstavlja *uzor za svaku individualnu dušu*<sup>163</sup>. Duša sveta jeste, prema Platonu, idealno formirana psiha - psiha koja nije „sveznajuća“, ali poseduje jasnu svest o tome šta može znati, odnosno, šta ne može znati. Ne bi li, između ostalog, istakao 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 s druge strane, definisao neke koncepte kao fundamentalne za konstituisanje našeg psihičkog aparata, naročito njegovih teorijsko-saznajnih sposobnosti, 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 reč o jednoj racionalnoj, pažljivo osmišljenoj i izuzetno složenoj pojmovnoj građevini koja ima za cilj da objasni celinu sveta i ljudskog iskustva. Odlučili smo se za „kompromisno“ interpretativno stanovište, smatrajući da svaka 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 da takve doslovne interpretacije vode uspostavljanju egzistencije transcendentnih, apstraktnih entiteta, za koje se ne može utvrditi na koji način bi trebalo da predstavljaju objašnjenje strukture čulnog sveta. Nasuprot tome, metaforičke interpretacije koje ne nastoje da temeljno ispituju značenja mitskih pojmova u *Timaju* i odrede ih na takav način da ona budu konzistentna kako međusobno, tako i sa značenjima naučnih i prirodno-filozofskih pojmova, dovode nas u poziciju u kojoj eliminacija mitskih pojmova postaje jedino rešenje. Nijedan od ova dva puta nije dosledan Platonovoj misli. Pokušali smo, služeći se uvidima uticajnih istraživača antičke filozofije, kao što su Vlastos, Kornford, Broudijeva, Brison, ili Robinson, da izgradimo i utemeljimo sopstveno 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

---

<sup>162</sup> Platon: *Država*, 586d-e.

<sup>163</sup> Robinson, T. M.: *Op. Cit.*, str. 76.

konstituiše dušu sveta i njene delove, tako bi i razum, prema Platonu, trebalo da upravlja i harmonizuje delove individualne duše)<sup>164</sup>. Ipak, drugi zaključak valjalo bi dodatno utemeljiti. On je implicitno prisutan u interpretaciji S. Broudi, i moglo bi se reći da „oprezno“ iskrsava kako na uvodnim, tako i na zaključnim stranicama njene studije o *Timaju*, ne dolazeći, pritom, u dovoljnoj meri do izražaja. Razlog tome može biti čvrsta i temeljno sprovedena odbrana Platonove upotrebe mitskih pojmova, koja je izvedena na osnovu doslovnog čitanja teksta. Umesto da, nalik Robinsonu, mitske i metafizičke pojmove posmatra kao pragmatična filozofska sredstva putem kojih se može naglasiti najviši značaj koncepata na koje oni upućuju, Broudijeva *Timaja* interpretira isuviše kruto. Svejedno, njena argumentacija bila nam je 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 izvan-svetsku („extra-mundane“) perspektivu iz koje, barem prema Platonovom 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 Robinsonu, 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, kao i ovde obrazložena neophodnost pojma demijurga unutar Platonove kosmologije, nisu sasvim dovoljni da tvrdimo kako je demijurg samo *uzor ljudskom razumu*, a ne i istinski odvojen, transcendentan uzrok koji stvara vidljivi kosmos. Možda ćemo, baveći se naučnim aspektima *Timaja*, doći do novih momenata koji bi nam mogli biti od pomoći da dodatno približimo čoveka, ili barem *kosmologa*, Platonovom demijurgu. Ono što sa sigurnošću možemo da tvrdimo, jeste da demijurg *direktno* stvara razumski, besmrtni

---

<sup>164</sup> Up. Platon: *Država*, 444d, 586d-e, *Fedar*, 246b, *Timaj*, 41c, 44d-45b. Naravno, ova analogija je problematična ukoliko i razum smatramo za jedan od aspekata duše, a ne za nešto 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?

deo ljudske duše<sup>165</sup>. Platonov *Timaj* ovo nam saopštava u upravnom govoru, navodeći reči tvorca sveta, što u čitaocu izaziva utisak da tvorac govori ljudski jezik.

Demijurg, ukoliko ga zamišljamo kao spoljašnji, transcendentni uzrok, čoveka iznova 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 veći deo onoga što mu je ranije, postupno razvijajući svoju filozofsku misao kroz mnogobrojne dijaloge, pripisao? 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, kao i da je telesna nužnost, pak, ograničena ubeđivanjem uma, a duša sveta predkosmičkim delom demijurga, ipak nas misao o demijurgu kao o transcendentnom vladaru i zakonodavcu sveta razočarava i vraća vekovima „unazad“. No, ukoliko demijurga razumevamo kao regulativnu ideju ljudske psihe, kao izraz umeća i veštine da sami sebe zamišljamo u izvan-svetskoj perspektivi iz koje možemo da, putem teorijskog promišljanja, sagledamo celinu sveta i granice svojih kognitivnih sposobnosti, što nam, na neki način, i sugeriše Broudijeva 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 temeljno objasni unutar-svetsku ulogu čoveka i njegovu, prema Platonovom mišljenju, 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 priroda bude sagledana kao 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 rezultata starogrčke filozofije, što je, u načelu, pravac tumačenja koji slede Brison i Mejerštajn - jedan istraživač Platonove filozofije, a drugi filozof nauke - u ranije pomenutoj studiji *Inventing the Universe*, a koja će nam, uz razmatranja Johansena (T. Kj. Jonhansen), Kornforda (F. M. Cornford), Lojda (G. E. R. Lloyd), i drugih značajnih autora, biti od pomoći da objasnimo naučne aspekte *Timaja*.

---

<sup>165</sup> 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 čulnog sveta, predstavlja samo jedan pragmatičan „izum“ putem kojeg možemo s relativnim uspehom objasniti i predvideti raznovrsne prirodne pojave. Iz određenja demijurga kao čiste inteligencije, ideala ljudskog razuma koji nas „transportuje“ u zamišljenu, izvan-svetsku 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, tj. geometrijski simbol isti je za sve jezičke zajednice, svih doba<sup>166</sup>. Zašto onda ne bismo i mi, poput Platonovog demijurga, upotrebili matematiku kao najpouzdaniji „alat“ uma?

---

<sup>166</sup> Za Platona, kako ćemo videti u četvrtom poglavlju rada, čitav kosmos (poredak) ima sferični oblik, budući da je „sfera najsavršeniji od svih oblika koji sadrži sve druge oblike u sebi“. Vidi: *Timaj*, 33b.

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

U ovom odeljku, prikazaćemo, na koncizan način, 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 ovom radu razumevamo. Jedan od prvih kritičara *Timaja* bio je, razume se, Platonov najpoznatiji učenik Aristotel. Pošto smo već nekoliko puta oštro suprotstavili Aristotelovo shavatanje prirode Platonovom, odnosno timajevskom, ovom prilikom dodatno ćemo pojasniti Aristotelovu poziciju. Iako se Platon i Aristotel slažu u tome da je priroda organizovan, svrhovito uređen sistem, za Aristotela, nije neophodno da postoji inteligentni, transcendentni 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 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>167</sup>

---

<sup>167</sup> Aristotel: *Fizika*, 199b14-32.

U ovom značajnom odeljku možemo identifikovati nekoliko osnovnih Aristotelovih stavova o prirodi, kao i o ulozi čoveka i njegovom odnosu prema njoj. Tvrdeći da za ostvarenje neke svrhe uopšte nije neophodno postojanje umne, racionalne aktivnosti, Aristotel, u stvari, razdvaja čoveka od prirode i uspostavlja oštru distinkciju između psihičkog sveta u kojem su mogući slučaj i sloboda, i telesnog, fizičkog sveta kojim dominira nužnost. Manjkavosti ovakvog pristupa već smo raspravili u prethodnom odeljku – ukoliko 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 u postojanje prirodne nužnosti, Aristotel se priklanja pojednostavljenom, „pravolinijskom“ načinu mišljenja koje filozofi kao što su Parmenid i Platon dovode u vezu sa čulnošću i čulnom percepcijom, koje, prema njihovom shvatanju, nisu dovoljne za konstituisanje jednog sveobuhvatnog, temeljnog prirodno-naučnog 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 moguća promena? Iako Aristotel usvaja analogiju između veština i prirode, on očigledno smatra da uzrok prirode leži u njoj samoj, baš kao što uzrok nekog dela, ili proizvoda, leži u njegovom tvorcu. Čini se da između ova dva sveta, ljudskog i prirodnog, ne postoji nikakva veza osim, možda, one pojmovne tj. konceptualne, što nam se čini kontraintuitivnim. Iskustvena je činjenica da ljudi svojom stvaralačkom aktivnošću u jednom malom, ograničenom obimu, interaguju sa prirodom i sprirodnim procesima, a dobar primer jesu 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 ih zaustaviti. Da li to onda znači da mi, prema Aristotelu, suštinski nismo slobodna bića? Za Platona, kao holističkog mislioca, sfere psihičkog i telesnog imaju zajedničkog imenitelja i sačinjavaju jedan jedinstveni svet. Aristotelova prirodna teleologija, u stvari, predstavlja alternativu Platonovom monizmu. Priroda, shvaćena kao uzrok same sebe, trebalo bi da objasni i njen celokupni poredak, pa se tako, u Aristotelovom viđenju, platoničarski koncipiran lik demijurga pokazuje sasvim suvišnim.

Postoji još jedno mesto u *Fizici* kojim se potencira ovo 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>168</sup>

Johanson (T. Kj. Johansen) osvrće se u svojoj studiji o *Timaju* upravo na ovo Aristotelovo promišljanje<sup>169</sup>. Imajući u vidu misaoni kontekst koji smo ranije pokušali da rasvetlimo, stiže se utisak da je, za Aristotela, sama veština značajnija od onog ko je primenjuje, tj. da, u izvesnom smislu, veština jeste 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* predstavljaju samo neka od onih koja su podstakla „ekonomične“ interpretacije Platonovog *Timaja* u kojima se pojam demijurga nastoji eliminisati. Nastojali smo da pokažemo da su ovakve 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 kosmologije, kao i njom određene čovekove uloge u prirodi. Tvrditi da je veština viši uzrok od stvaraoca jeste opasna tvrdnja koja ljudski svet 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 razumevanja stvari, s namerom i promišljanjem, te uz punu slobodu da *ne* primeni idealnu tj. najbolju mogućnu paradigmu ukoliko to i ne želi.

Pomenimo i Aristotelovu kritiku duše sveta u *Timaju*. Kleghorn (G. S. Claghron) bavi se Aristotelovom recepcijom *Timaja* na veoma temeljan i sveobuhvatan način,

---

<sup>168</sup> *Ibid.*, 195b21-25.

<sup>169</sup> Johansen, T. Kj.: *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, str. 84.

uzimajući u obzir praktično sva relevantna mesta na kojim Aristotel pominje dijalog *Timaj*. No, kako je prisustvo mitskih pojmova u Platonovoj kosmologiji za nas naročito problematično, mi smo se u ovom odeljku usredsredili na pojmove demijurga, i duše sveta<sup>170</sup>, koji su ujedno i predmet pretposljednog poglavlja Kleghornove studije. U spisu *O duši*, Aristotel kritikuje Platonov navodni stav da je duša sastavljena od elemenata<sup>171</sup>, imajući u vidu mesto koje Tejlor (A. E. Taylor), i drugi interpretatori koji ga slede, proglašavaju najnejasnijim, i najkomplikovanijim u čitavom dijalogu *Timaj*<sup>172</sup>. Aristotel poredi Platonov opis strukture duše sveta sa Empedoklovom 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 Kleghron, Aristotel nije imao to na umu, već radije opšti smisao Platonovog opisa duše koja je sastavljena od nedeljivog i deljivog bića. Zabuna potiče od Aristotelove upotrebe termina *stoihea* i *arhe*, koje Platon govoreći o duši sveta izbegava da koristi, budući da upućuju na materijalni uzrok, inače prisutan u Empedoklovoj teoriji. Glavni Aristotelov prigovor tiče se, u stvari, načela da „slično teži sličnom“<sup>173</sup> koje prihvataju i Platon, i Emepedokle, pa bi iz Platonovog određenja duše sveta kao mešavine nedeljivog i deljivog bića proisteklo da duša teži i jednom, i drugom istovremeno. Aristotelu se ovo 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 jedinstveni, zajednički princip, Aristotel je skloniji očuvanju oštrih distinkcija i podela kako između psihičkog i fizičkog, tako 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 tvrditi da se njihove teorije razvijaju u sasvim suprotnim smerovima, što znači da prihvatanje i primena jedne od tih teorija vodi upadljivo različitim posledicama po onog ko je primenjuje.

---

<sup>170</sup> Claghorn, G. S.: *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, str. 99-120.

<sup>171</sup> Aristotel: *O duši*, 404b16-7.

<sup>172</sup> Taylor, A. E.: *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 106. Reč je o mestu 35a, i dalje.

<sup>173</sup> Aristotel: *Op. Cit.*, 404b17-18.

Dalje, drugi i još značajniji Aristotelov prigovor tiče se Platonovog shvatanja da je duša sveta samopokrenuta<sup>174</sup>. Prema Kleghornu, u pitanju je jedna od najoštrijih kritika koju je Aristotel uputio 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 čitaocu može delovati inkonzistentno. Jedan način da se ospori ova Aristotelova kritika jeste da se duša sveta, zajedno sa krugovima istog i različitog, posmatra kao živo biće koje postoji isključivo u svetu ideja, tj. 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 pomešati sa fizičkim pokretima nebeskih tela, ili pokretima bilo koje stvorene, individualne psihe za koju duša sveta predstavlja arhetip i ideal<sup>175</sup>. Svakako da se zvezde i nebeska tela kreću, ali se njihove idealizovane putanje, kao matematički entiteti, ne kreću. Međutim, čini se da ovo 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 unutar-svetskim zbivanjima. Ono što Aristotelu bode oči jeste 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 čitavim 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, tad sledi da um nikad ne bi mogao dovršiti misao, jer bi broj delova bio beskonačan<sup>176</sup>. Shodno tome, da je duša sveta veličina, promišljala bi svim svojim delovima, najverovatnije ponavljajući istovetne misli<sup>177</sup>. Ova 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, protivni poimanju pokreta duše sveta kao kružnih pokreta, kratko tvrdeći da se određena misao

---

<sup>174</sup> *Ibid.*, 405b31-406a2, 408b30.

<sup>175</sup> Claghorn, G. S.: *Op. Cit.*, str. 109-110.

<sup>176</sup> *Ibid.*, 407a12-4.

<sup>177</sup> *Ibid.*, 407a14-5.

može pojaviti samo jednom i nikada više. Kako zapaža Kleghorn, i ovo je prilično slab argument, jer da je tačno to što Aristotel kaže, tad ne bismo imali sposobnost pamćenja i prisećanja. Štaviše, ukoliko se duša kreće 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.

Kako se ne bismo previše udaljili od glavne teme našeg istraživanja, pokušaćemo sad da ukratko navedemo osnovne nedostatke Aristotelovog promišljanja duše sveta. Prvo, značajno je zapaziti da Platonov demijurg, iako stvara dušu sveta, odnosno, obezbeđuje one početne, inicijalne uslove stvaranja kosmosa, niti upravlja samim pokretima duše sveta, niti 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 sposobnost samopokretanja, kao sposobnost da se započne jedan novi kauzalni niz, jeste odlika slobodnih, samoorganizovanih stvorenja. 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 unutar-svetski poredak s kakvim smo se susretali u prirodno-filozofskim teorijama nekih presokratskih kosmologa, ali i u tradicionalnim grčkim mitovima. Ukoliko 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, neaktivnom i oduzima joj bilo kakav uticaj na unutar-svetska zbivanja. U tom smislu, Aristotelova primedba da Platon u *Timaju* nije objasnio interakciju psihe i tela deluje sasvim pogrešno, pa i ironično<sup>178</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

---

<sup>178</sup> Kleghorn se, međutim, po ovom pitanju ipak slaže sa Aristotelom, zamerajući Platonu da nije dobro objasnio odnos psihičkog i telesnog koji uzima u razmatranje. Vidi: Claghorn, G. S.: *Op. Cit.*, str. 111-112.

dušu sveta postavlja u telo sveta, ali da duša ima primat nad telom, te da je njihovo jedinstvo ostvareno putem savršenstva sferične forme<sup>179</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 i 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 o telesnom svetu. Sastavni delovi duše sveta nisu isto što i matematički entiteti – matematički arhetip opisan u dijalogu *Timaj* jeste pre svega *model* tj. nepromenljiva, najbolja mogućna paradigma na osnovu koje 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>180</sup>.

Jedna od antičkih filozofskih škola u kojoj Platonov pojam demijurga nailazi na značajnu recepciju jeste stoička. A. Long se u svom sintetičkom pregledu Heraklitove, Platonove i stoičke filozofije prirode, unutar teksta s kojim smo se već susreli u prvom odeljku rada, osvrće na osnovne sličnosti i razlike između timajevskog i stoičkog poimanja demijurga<sup>181</sup>. Long zapaža da iako se može tvrditi da su osnivači stoičke škole bili inspirisani Heraklitovom, pa i u izvesnoj meri Aristotelovom filozofijom, stoičko shvatanje sveta kao proizvoda božanskog stvaranja zasigurno potiče od Platonovog *Timaja*, što je naročito evidentno kod Hrizipa<sup>182</sup>. Glagol *demiourgein* koji odgovara imenici *demiourgos* predstavlja najčešći način na koji stoički filozofi opisuju božansko stvaranje telesnog kosmosa<sup>183</sup>. I Platonov demijurg i stoički bog nazivaju se zanatlijom, razumom, providenjem, i sl., ali, među njima postoji i niz nepremostivih razlika. Pre svega, stoička kosmologija ne predstavlja *eikos muthos*, ili verovatnu priču, već doslovan opis stvaranja unutar-svetskog poretka. U trećem poglavlju videćemo zbog čega određenje kosmologije u *Timaju* kao „verovatne priče“ predstavlja kuriozitet u

---

<sup>179</sup> Platon: *Timaj*, 33b, i dalje.

<sup>180</sup> Uticaj Aristotelove filozofije bio je, međutim, toliko veliki da su i Platonovi naslednici Speusip i Ksenokrat usvojili slično stanovište prema kojem je lik demijurga suvišan, te može biti eliminisan iz Platonove kosmologije. Vidi: Dillon, J.: “The Timaeus in the Old Academy”, str. 80-94.

<sup>181</sup> Long, A.: *Op. Cit.*, str. 47-53.

<sup>182</sup> Long, A. i Sedley, D.: *The Hellenistic Philosophers*, LS 46F, LS 54Q.

<sup>183</sup> Laertije, D.: *Op. Cit.*, DL VII, 134.

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, tad je stoičko shvatanje blisko panteizmu, budući da je prema stoicima bog otelotvoren i prisutan u telesnim stvarima. Prema ovoj 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 prisutne su raznovrsne dvosmislenosti, pa se tako o bogu kao imanentnom 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, tad smo prinuđeni 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 sposobnosti. Jedna od najvažnijih razlika između Platonove i stoičke kosmologije tiče se uloge nužnosti i determinizma u fizičkom svetu. Stoički demijurg nije neko ko se sukobljava sa nužnošću i mora da je „ubeđuje“<sup>184</sup>, već je on, u stvari, sama nužnost, tj. tvorac uzročne mreže na osnovu koje se odvijaju svi događaji u svetu, i na osnovu koje su predodređeni i determinisani. Najviše što stoički filozof može da postigne, jeste da uskladi svoj razum za benevolentnim božanskim razumom, i 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 nazad u odnosu na Platonovu matematičku kosmologiju u dijalogu *Timaj*. Imanentnost demijurga, kao i njegovo faktičko poistovećenje sa prirodnom nužnošću, poput Aristotelove prirodne teleologije ne ostavlja puno prostora za slobodno delovanje. Dok je Platonov demijurg ograničen telesnom nužnošću, stoički imanentni bog ima potpunu nadmoć nad materijom i telesnošću, pa je taj na način mehanicistički

---

<sup>184</sup> Up. Platon: *Op. Cit.*, 48a.

uređen kosmos presokratovaca gotovo u potpunosti zamenjen božanskim, inteligentno uređenim determinističkim kosmosom stoika. U ovakvoj neuravnoteženoj slici sveta, nema puno mesta ljudskoj slobodi i ljudskoj nauci. 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>185</sup> – sama struktura stoičkog kosmosa čini ljudsku emancipaciju besmislenom, suvišnom i gotovo nemogućom, budući da je i čovek uhvaćen u kovitlac „svemoćne“ nužnosti. U izvesnom smislu, stoički demijurg predstavlja anticipaciju onipotentnog 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. U slučaju Plotina, demijurg je praktično sasvim iščezao. Umesto lika demijurga koji nas samom etimologijom svog imena 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>186</sup>. Uz to, uloga planiranja i promišljanja kakvu poseduje demijurg dok se odlučuje između stvorenih i nestvorene, večite paradigme, nije prisutna u Plotinovom univerzumu. Plotinovo Jedno uvek je transcendentno, i premda savršeno, ne prenosi svoje savršenstvo na stvoreni svet<sup>187</sup>, što je opet suprotno od Platonovog demijurga čiji je glavni zadatak upravo da vidljivi kosmos učini što lepšim, i što boljim, tj. nalik nepromenljivoj paradigmi. Plotin se čak i eksplicitno protivi konceptu demijurga, smatrajući da je čin božanskog stvaranja sličniji spontanim prirodnim procesima negoli namerama ljudskih zanatlija<sup>188</sup>. Na ovaj 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 unutar-svetski poredak na direktan način, već stvara inteligibilnu

---

<sup>185</sup> Long, A.: *Op. Cit.*, str. 51.

<sup>186</sup> O'Brien, C. S.: *The Demiurge in Ancient Thought*, str. 291.

<sup>187</sup> Plotin: *Eneade*, V 1 [10] 6.37-9.

<sup>188</sup> *Ibid.*, IV 3 [27] 10.13-19, IV 4 [28] 11.

materiju u bezobličnom stanju koja, zatim, ugledajući se na Jedno, stiče formu i oblik tj. racionalni, harmonični poredak, postajući intelekt<sup>189</sup>, dok neinteligibilna materija u Plotinovoj viziji sveta biva označena kao „otelotvorenje zla“<sup>190</sup>, što može predstavljati uticaj gnostika ili drugih neoplatoničara i hrišćana koji su delili ovo mišljenje. Ne ulazeći u detalje veoma 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>191</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 sopstvenih rasprava, Proklo iznosi detaljne komentare uglavnom navedene prema toku Platonovog teksta. Zato ćemo u ovom radu pomenuti samo nekolicinu 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 Proklovihi 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 i produbljen, postiže sasvim suprotno od onog što namerava – umesto da nam razjasni, pojednostavi i približi timajevsku kosmološku problematiku, on je dodatno „zamađuje“. 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 nastalim tokom perioda od gotovo jednog milenijuma. Na taj način, njegova interpretacija postaje pre kritička sinteza, pa i eklektična zbrika 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 pogledu Proklove interpretacije pojma demijurga postoje i izvesne inkonzistentnosti.

---

<sup>189</sup> *Ibid.*, V 2 [11] 1.6.

<sup>190</sup> *Ibid.*, I 8 [51] 8.37-44, I 8 [51] 13.21-5.

<sup>191</sup> O’Brien, C. S.: *Op. Cit.*, str. 294.



Prema Proklu, demijurg je intelekt (*nous*), čime je svrstan u neoplatoničarsku trijadu bića, života i intelekta<sup>192</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 pozivaju nas veliki oprez pri čitanju Proklovih komentara *Timaja*. Iako bi se moglo tvrditi da *demiourgos* i *nous* vrše istu funkciju, oni, za Platona, ne predstavljaju isti entitet. Dok je *nous* racionalan ali bezličan, indiferentan princip, *demiourgos* je, baš poput zanatlije koji stvara svoje delo, i u posebnom, ličnom smislu zainteresovan za sudbinu tj. stanje sveta koji stvara, nastojeći da ga učini što lepšim, i što boljim. Takođe, Proklova nastojanja da demijurga interpretira kao Zeusa<sup>193</sup>, pozivajući se na mesta u *Timaju* i u drugim dijalozima kao što su *Državnik*, *Gorgija*, ili *Fileb*, još više se udaljavaju od Platonove izvorne koncepcije demijurga, koja predstavlja 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 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 obuhvati mnogobrojna filozofska i teološka stanovišta nastala u periodu antike? Povod za ovakvo tumačenje svakako mu daje sam Platon, koji u *Timaju* pronalazi mesto i tradicionalnim grčkim božanstvima. Međutim, kao što 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 pre metafora čistog razuma, odnosno aktivnog, stvaralačkog principa koji na osnovu slobodnog delovanja osmišljava i racionalizuje inače bezmerne, haotične elemente čulnog iskustva. Stoga se Proklov „zaokret“ ka paganstvu, izvršen, između ostalog, u vidu kreativne sinteze orfičkih i haldejskih kosmoloških mitova, može okarakterisati kao korak nazad u odnosu prema Platonovoj izvornoj koncepciji demijurga. Za Prokla, kao eklektičnog filozofa, postoji analogija između orfičkih, egipatskih, indijskih, i drugih mitova, te se

---

<sup>192</sup> *Ibid.*, str. 298-301. Up. *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, I.306.1., i dalje.

<sup>193</sup> *Ibid.*, III.168.1., i dalje. Takođe, vidi: Kutash, E.: *Ten Gifts of the Demiurge: Proclus on Plato's Timaeus*, str. 177-184.

njihova božanstva mogu tumačiti jedna pomoću drugih, dok se pre toga centralni pojam Platonove kosmologije, što je pojam demijurga, putem izjednačavanja sa bezličnim *nous*-om, lišava svojih psiholoških, antropoloških odlika koje su zapazili autori kao što su Vlastos, Broudi, ili Brison, a sve više približava neoplatoničarskim i hrišćanskim koncepcijama božanstva, što je tendencija koju smo već prepoznali kod Plotina. Nema, razume se, kod Prokla bilo kakvog odlučnog koraka u pravcu asimilacije Platonove filozofije u hrišćansku doktrinu. Proklov paganizam predstavlja donekle i iznenađujući momenat, a mogao bi se jedino objasniti autorovom potrebom da na temeljima *Timaja* pa i drugih Platonovih dijaloga izgradi jedan eklektični, sveobuhvatni filozofski sistem koji bi integrisao mnogobrojna filozofska, teološka i kosmološka razmatranja antičkog doba. Prema Proklu, mitski i metafizički koncepti u *Timaju* direktno korespondiraju sa orfičkim božanstvima: demijurg je Zevs, dok su niži, unutar-svetski nivoi stvarnosti, 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 Zevsa, 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 da Proklo, za razliku od Platona, izlaganje o unutar-svetskim 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 uparivanja 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>194</sup> smatra, pozivajući se na Opsomera, da je Zevs o kojem Platon govori u *Filebu*<sup>195</sup> identičan demijurgu iz *Državnika*<sup>196</sup>, ili *Timaja*<sup>197</sup>. Međutim, ovakve Proklove interpretativne zahvate zaista je teško opravdati i oni nemaju čvrsto utemeljenje u tekstu *Timaja*, već predstavljaju slobodne asocijacije

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, str. 180.

<sup>195</sup> Platon: *Fileb*, 30b-c.

<sup>196</sup> Platon: *Državnik*, 273b.

<sup>197</sup> Platon: *Timaj*, 28a, i dalje.

Prokla i njegovih sledbenika. Iako Platon u *Timaju* govori o tradicionalnim grčkim božanstvima i njihovom postanku<sup>198</sup>, on to čini na veoma koncizan način, i to stavljajući reči koje opisuju njihovo stvaranje u usta upravo demijurgu, tvorcu Platonovog kosmosa.<sup>199</sup> Platonov demijurg predstavlja, dakle, tvorca bogova o kojem pripovedaju pesnici, on je nešto „više“ od njih - iako ih atinski filozof prihvata, on za njih veli i da su predmet „porodične istorije“<sup>200</sup> a ne odgovarajućih dokaza. Čini se da hijerarhija unutar-svetskih bogova o kojoj Platon govori u *Timaju* nije analogna hijerarhiji bogova tradicionalne grčke mitologije, i nigde se u tekstu *Timaja* ne susrećemo sa eksplicitnim tj. direktnim poređenjima između bogova pesnika, i mitskih, matematičkih i metafizičkih pojmova Platonove kosmologije. Možda razlozi na osnovu kojih se Proklo odlučuje na ovakva poređenja ne leže samo u eklektičnom karakteru njegove misli, već i u ranije pomenutoj potrebi za teorijskom ekonomičnošću iz koje proističu i neki pokušaji eliminacije demijurga. Premda Proklo, s pravom, pojmu demijurga dodeljuje centralnu ulogu unutar timajevske kosmologije, on ga u izvesnom smislu i unižava, kako putem poređenja sa *nous*-om, odnosno bezličnim intelektom, tako i putem poređenja sa Zevsom i drugim tradicionalnim božanstvima. Dvosmislenost koja je prisutna, recimo, u dijalogu *Državnik*, a na osnovu koje bi se o demijurgu možda moglo govoriti kao o Zevsu, naprosto nije prisutna u dijalogu *Timaj*. U ovom slučaju, „učitavanje“ Platonovih stanovišta iz drugih dijaloga sasvim je neopravdano.

S druge strane, Proklova recepcija pojma duše sveta pokazuje nam se znatno doslednijom 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 duše, prihvata ovo stanovište. Smatrajući, nalik Platonu, da je kosmos živo biće, Proklo smatra da pokrenuti delovi kosmosa i nepokretni prvi principi sačinjavaju neraskidivu celinu, odnosno jedinstvo. Pojam putem kojeg Proklo premošćuje distinkciju između nepokrenutog bića, odnosno razuma, i promenljivog čulnog sveta, jeste pojam života

---

<sup>198</sup> *Ibid.*, 40e-41d.

<sup>199</sup> Up. Platon: *Država*, 596c. Ukoliko je ovo mesto u *Državi*, kao što smo videli, izrečeno u ironičnom kontekstu, u *Timaju* svakako nije prisutna nikakva ironija, i jasno je da je tvorac kosmosa ujedno i tvorac bogova o kojima pripovedaju pesnici. Narочito je značajno to što nam se u *Timaju* demijurg obraća u upravnom govoru, baš kao da govori ljudskim jezikom (41a-d).

<sup>200</sup> Platon: *Timaj*, 40e.

(*bios*). Ovde možemo da zapaziti da iako Proklo u svojim promišljanjima duše sveta ne odstupa u značajnoj meri od Platona<sup>201</sup>, on ipak uvodi dodatne pojmove koji u izvornom tekstu *Timaja* ne igraju ulogu u opisu funkcije duše sveta, ili je, pak, njihov smisao već zastupljen putem drugih pojmova i metafizičkih koncepata. Za Platona, upravo je demijurg, tj. „zanatlija“ onaj koji povezuje idealni, nepromenljivi svet ideja i matematičkih formi sa nestabilnim, stvorenim čulnim 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 pojasni služeći se pojmovnim aparatom kojim se i sam Platon služi u *Timaju*, što bi bilo očekivano na osnovu dugotrajnog kontinuiteta govornog i filozofskog jezika kojim su se služili filozofi Platonove Akademije, Proklo putem svoje interpretacije Timajevog kosmološkog mita unosi niz inovacija, pretežno neoplatoničarskog karaktera, koje neretko postižu upravo suprotan efekat od željenog – umesto da Platonov spis čine jasnijim i transparentnijim, one ga zamagljuje. Dalje, prema Proklu, duša sveta prostire od središta do periferije telesnog tj. čulnog sveta, koji poseduje sferični oblik, prožimajući ga na taj način u celosti. Duša, kao večna i nepromenljiva, predstavlja središte svih životvornih procesa i izvor kretanja, što znači da najvažnije posledice njene aktivnosti jesu upravo podela, promena, i postojanje vremena koje je u *Timaju* dovedeno u vezu s pravilnim, ritmičkim pokretima duše sveta. Kako primećuje Kutaš, ovaj opis duše sveta čitaoc Prokla ponovo suočava s problemom protivrečnosti između kretanja i nekretanja<sup>202</sup>, koji je mučio i Aristotela. Prema Kutašu, Proklo ovaj 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 hekastoi*), 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, Proklo raspravlja o tome da li je duša sveta stvorena, ili večita<sup>203</sup>, zaključujući da je ona večita. No, u kom smislu se, uopšte, o duši može govoriti kao o stvorenoj? Ukoliko se držimo teksta *Timaja*, jasno je da prema Platonu dušu sveta stvara demijurg, ali je njena struktura opisana putem nepromenljivih matematičkih pojmova

---

<sup>201</sup> Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria, II.103.26., i dalje.

<sup>202</sup> Kutash, E.: *Op. Cit.*, str. 141.

<sup>203</sup> Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria, II.119.29-132.3.

koji su za Platona, baš poput ideja, večiti i transcendentni u odnosu na čulni svet. Umesto da svaki Platonov opis shvatimo doslovno, što nas, poput Prokla i drugih interpretatora, može odvesti u protivrečnosti, u ovom radu predložimo da se mitski i matematički pojmovi kojim se Platon služi u dijalogu *Timaj* sagledaju pre svega kao sastavni elementi prirodno-naučnog objašnjenja utemeljenog u izvesnim urođenim osobinama ljudske psihe. Platonov govor o „nepromenljivom“ tako postaje govor o supstancijalnom, tj. onom što je od najvišeg značaja za konstituisanje prirodnog poretka, i naše spoznaje tog poretka. Sam Proklo posvećuje veliku pažnju kognitivnim aspektima duše sveta<sup>204</sup>, kojim smo se mi bavili pri kraju odeljka 2.2.

Kad je reč o pojmu prirode (*physis*), zanimljivo je da sam Platon nigde o njemu ne raspravlja na sistematičan način, već ga upotrebljava u različitim kontekstima unutar svojih dijaloga na osnovu čega je i moguće rekonstruisati atinjantinovo shvatanje *physis*-a<sup>205</sup>. Donekle paradoksalno, takav je slučaj i sa *Timajem*. Upravo Proklo nastoji da nam prikaže Platonovo poimanje *physis*-a u *Timaju*, imajući u vidu i druga relevantna mesta u dijalozima kao što su *Fedon*<sup>206</sup>, *Fedar*<sup>207</sup>, *Sofist*<sup>208</sup>, ili *Zakoni*<sup>209</sup>. Za Prokla, od velikog značaja je mesto u *Timaju* na kojem Platon tvrdi da je demijurg dušama prilikom stvaranja prikazao nepromenljive zakone prirode<sup>210</sup>, što će i u našem radu predstavljati 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 kako neoplatoničarskim tako i eklektičkim filozofskim tendencijama što u pogledu određenih pojmova znatno umanjuje njegov interpretativni domet. Prema Proklu, dakle, Platon uveliko prevazilazi druge filozofe u pogledu objašnjenja „suštine prirode“. Kako bi ovo pokazao, Proklo se osvrće na prirodno-filozofska učenja različitih filozofa koji su pisali i pre i posle Platona<sup>211</sup>.

---

<sup>204</sup> *Ibid.*, II.295.25., i dalje.

<sup>205</sup> Martijn, M.: *Proclus on Nature: Philosophy of Nature and Its Methods in Proclus' Commentary on Plato's Timaeus*, str. 21.

<sup>206</sup> Platon: *Fedon*, 96a, i dalje.

<sup>207</sup> Platon: *Fedar*, 270a, i dalje.

<sup>208</sup> Platon: *Sofist*, 265c-e.

<sup>209</sup> Platon: *Zakoni*, 891b-892c.

<sup>210</sup> Platon: *Timaj*, 41e.

<sup>211</sup> *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, I.10.12., i dalje.

Proklov zaključak jeste da se, prema Platonu, suština prirode, u stvari, nikako ne nalazi ni u materiji, ni u telesnosti, formi, niti bilo kakvim fizičkim procesima, već negde *između* duše i čulnog sveta<sup>212</sup>, pritom ne odbacujući teoriju o prirodi kao „božanskom“ artefaktu, tj. delu demijurga. Dakle, i Proklo i Platon *physis* razumevaju 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, na žalost, ne rasvetljavaju na jednostavan, jasan i koncizan način osnovne kosmološke hipoteze koje Platon u mitskom ruhu iznosi u ovom dijalogu.

U načelu, moglo bi se zaključiti da, izuzev Aristotelu koji usvaja mnogobrojne matematičke aspekte Platonove kosmologije, kao i donekle Proklu, 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. Takođe, evidentna je i tendencija ka prilagođavanju Platonove filozofije hrišćanskoj misli, na čemu „lukavo“ rade i sami neoplatoničari.

---

<sup>212</sup> Martijn, M.: *Op. Cit.*, str. 26.

## 2.4. *Timaj* i ranohrišćanski mislioci

Iako ranohrišćanska filozofija hronološki pripada antičkom periodu, ona je sadržinski i metodološki ipak odeljena od antičkih filozofskih paradigmi, te joj stoga posvećujemo jedan poseban odeljak. U delima ranohrišćanskih filozofa već je prisutno potčinjavanje filozofije teologiji, što znači da se tumačenja Platonovog *Timaja* sve više i više prilagođavaju hrišćanskom teološkom učenju, umesto da se sprovode u svrzi razotkrivanja izvorne Platonove kosmološke misli. Primetili smo da ove tendencije u izvesnoj meri zahvataju i neoplatoničarske škole mišljenja. U rukama hrišćanskih i ranohrišćanskih filozofa, Platonova dela postaju riznica korisnih filozofskih ideja koje se mogu, u prerađenoj i prerušenoj 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 odeljku 2.2. nastojali smo, između ostalog, da pokažemo da je smer u kojem se kreće Platonova kosmologija, u stvari, u velikoj meri suprotan od onog u kojem se kreće hrišćanska filozofija, premda se i Platon i hrišćanski filozofi služe relativno sličnim konceptima i pojmovnim konstrukcijama kad promišljaju problem stvaranja sveta. Baš zato, svako poređenje Platona i hrišćanstva zahteva veliki oprez, u vidu pažljive pojmovne analize. Ovom prilikom, upoznaćemo se, u osnovnim crtama, sa najznačajnijim sličnostima i razlikama između timajevskog modela kosmosa i ranohrišćanskih teorija o stvaranju sveta. Umesto da nastavi da gaji model objašnjenja u kojem se struktura sveta razumeva kao rezultat delovanja, odnosno harmonizovanja, nekolicine manje ili više suprotstavljenih principa, što je slučaj u Platonovom *Timaju* gde autori kao što su S. Broudi prepoznaju trijadni način poimanja osnovnih aspekata stvarnosti, hrišćanska doktrina izrazito je naklonjena dijadnom modelu sveta u kojem jedan princip, što je omnipotentni bog, uveliko dominira. Iako su judeohrišćanski sveti spisi stariji od Platona, te je stoga moguće da su izvršili izvestan uticaj na atinskog filozofa, pokušali smo u odeljku 2.2. da pokažemo da osnovna Platonova namera nije da putem pojma demijurga i timajevske kosmologije grčku filozofiju približi monoteističkoj doktrini, već radije da zamisao o postojanju jednog sjedinjujućeg principa stvarnosti na metaforički način utemelji u inherentnoj strukturi psihe, otvarajući tako put razvoju ljudske nauke i koncipiranju kosmološkog modela

prikladnog strukturi ljudskog razuma. Ovaj Platonov pokušaj, očigledno, nije naišao na preveliko razumevanje, ali jeste naišao na viševjekovno pa i višemilenijumsko interesovanje, ostavljajući snažan utisak kako na Platonove savremenike, tako i na mnoge druge antičke pisce. Izvesna „degradacija“ Platonovog kosmološkog modela počinje već sa Aristotelovom filozofijom, a nastavlja se putem razvoja 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 kojim je evidentan uticaj *Timaja*, te da one vode postepenoj apsorpciji Platonovog učenja u hrišćansko, uspostavljajući nadmoć i apsolutnu vladavinu boga nad svim ostalim aspektima kosmosa<sup>213</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), te četiri principa, supstrata, forme, pokretača i svrhe (Aristotel, Filon, Plutarh), pa zatim pet principa, materije, tvorca, modela, imanentne forme, i svrhe (Seneka), ili čak šest principa, materije, tvorca, modela, imanentne forme, instrumenta i svrhe (Porfirije). Nasuprot ovom „neredu“, kod Teofrasta, recimo, postoje samo dva činioca stvaranja sveta: bog i materija. Glavni problem za ranohrišćanske filozofe, prema Runiji, jeste upravo ontološki status materije: da li je ona preegzistentna, kao što se 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? U slučaju Filona (oko 20. god. p. n. e – 50 god. n. e.), uticajnog judeohrišćanskog mislioca koji je bio poznavalac grčke filozofije i svetih spisa, može se, prema mišljenju Runije, pored četvorostrukog prepoznati i jednostavniji, dijadni model objašnjenja, u kojem su bog i materija označeni principima (*arhe*), ali je samo bog ujedno i pravi uzrok (*aition*). U spisu *De Opificio Mundi* Filon se ponajviše bavi problemom stvaranja, započinjući 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

---

<sup>213</sup> Runia, D. T.: *Op. Cit.*, str. 135, i dalje.



moraju postojati i aktivni uzrok, i pasivni objekat, gde je pritom aktivni uzrok umne prirode, iznad sveg saznanja, pa čak i iznad dobra. Tako je pasivni objekat, sam po sebi bez duše i 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 njegova pasivna priroda jeste razlog na osnovu kojeg Filon, ili drugi ranohrišćanski mislioci koji ga slede, dolaze do zaključka da je čulni kosmos niže vrednosti i da ne zaslužuje divljenje poput bogatvorca. Ovde se svakako, prema mišljenju Runije, mogu prepoznati uticaji Timajeve, pa i u izvesnoj meri stoičke kosmologije<sup>214</sup>. Međutim, u slučaju Filona, nema reči o „delu nužnosti“, niti se bilo gde eksplicitno govori o preegzistenciji materije koju oblikuje umni tvorac, ili demijurg. Filon u svojim delima naglašava da je bog jedini tvorac, 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, stoga postoje i drugačije interpretacije Filonove kosmologije,<sup>215</sup> a koje zastupaju npr. Volfson (H. A. Wolfson) i Reale (G. Reale). Prema ovim autorima, Filon uopšte ni nema u vidu dva odvojena principa, već samo jedan – bog je ujedno i tvorac materije koju oblikuje, i tu je onda reč o stvaranju *ex nihilo* u punom smislu reči. Postoje i prelazna, dvosmislena interpretativna rešenja kao u slučaju Vinstona (D. Winston), prema kojem materija postoji oduvek, ali je indirektno stvara bog u vidu nusprodukta svog umnog promišljanja večitih formi. Runija se ne slaže sa ovakvim interpretativnim stanovištima, smatrajući ih isuviše monističkim, dok se on sam zalaže za tzv. „monarhički dualizam“ koji, barem prema njegovom mišljenju, najbolje pogađa suštinu Filonove teološko-kosmološke misli<sup>216</sup>.

No, pored *De Opificio Mundi*, postoje i drugi Filonovi spisi koji bi mogli da bace novo svetlo na njegova kosmološka razmatranja. Na žalost, ti spisi nisu u velikoj meri 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 i da je Platonov materijalni princip u stvari direktno preuzet

---

<sup>214</sup> *Ibid.*, str. 137.

<sup>215</sup> *Ibid.*, str. 137-138.

<sup>216</sup> *Ibid.*, str. 139.

iz mojsijevske tradicije, gde se o stvaranju govori kao o procesu koji otpočeo iz vode, tame i praznine. Ovo je svakako problematično, i u krajnjoj liniji pogrešno, budući da su na Platona najviše uticali presokratski filozofi i tradicionalna grčka mitologija, a ne teološka učenja ranijih bliskoistočnih kultura. Filon takođe 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 opet navodi na pomisao da je Filon već imao u vidu hrišćansku koncepciju stvaranja *ex nihilo*. D. Runija sumnja u valjanost ovakvih interpretativnih zaključaka. Teško je, naročito ako uzmemo u obzir nepotpunost pisanih izvora, kao i mnogobrojne probleme u vezi s njihovim prevođenjem, doći do pouzdanih i sigurnih tvrdnji o tome da li je Filon zastupao monističko ili dualističko stanovište u pogledu stvaranja sveta. Uostalom, ukoliko je Filon autor čija se misao nalazi negde između filozofije i teologije, sasvim je očekivano da i on sam bude neodlučan po ovom 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 stvorenih, propadljivih stvari, koje sve u sebi zadržavaju svojstva božanskog - pa se pored 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, a uzima maha upravo u hrišćanskom dobu.

Još jedan značajan hrišćanski pisac koji je posedovao i filozofsko obrazovanje, jeste Sv. Justin (2. vek n. e.). Prema Runiji, u vezi s egzegezom Justinovih spisa javljaju se problemi nalik onim s kojim smo se susreli u slučaju Filona<sup>217</sup>. S jedne strane, nailazimo na tvrdnje koje su u skladu s timajevskom koncepcijom stvaranja. Stvaranje materije nije problematično - ona je već data u bezobličnom stanju, nestvorena, te je bog zatim dovodi u racionalni poredak. S druge strane, Justin u svojim *Dijalogima s Trifonom* izlaže argument koji bi trebalo da nas ubedi da je jedino bog nestvoren, jer da nije tako, suočili bismo se s beskonačnim regresom. Ovo nas očigledno upućuje na ideju o dominaciji jednog principa stvaranja, što bi značilo da je i materija u potpunosti stvorena od strane boga, a to je u skladu s hrišćanskom doktrinom stvaranja *ex nihilo*.

---

<sup>217</sup> *Ibid.*, str. 139-140.

Ipak, stvaranje *ex nihilo* nigde nije eksplicitno pomenuto kod Justina. Takođe, zanimljiva su 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, i da se ne može ni nazvati principom. Ne bi li potkrepio ovu tvrdnju, Kliment se poziva upravo na Platonovog *Timaja*, tvrdeći da Platon za materiju kaže da je „nebiće“. Ovo 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 (*arhe*), očigledno ga izvlačeći iz 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 (*arhe*) svega, ili o počelima (*arhai*) 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>218</sup>

Pre svega, jasno je da Platon ovde ne isključuje mogućnost postojanja više principa. Što je još važnije, čitava misao izrečena je u duhu njegove odredbe kosmologije kao „verovatne priče“ (*eikos muthos*), čime ćemo se detaljnije baviti 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 dobro 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. Putem složene sinteze mitskih, matematičkih i prirodno-filozofskih

---

<sup>218</sup> Platon: *Timaj*, 48c-d.

pojmovna, Platon nastoji da ispita uslove mogućnosti postanka psihičkog života, kao i njegove 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*.

Kod kasnijih, hrišćanskih mislilaca, stvaranje *ex nihilo* postaje dominantan motiv. 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 Tacijanu, materija predstavlja neku vrstu nusproizvoda božanskog stvaranja, pa je, dakle, i ona stvorena, i stoga ne može biti poseban princip. Ovo stanovište predstavlja jasno i značajno odstupanje od Timajeve pozicije. Međutim, Tacijan još uvek ne kaže sasvim eksplicitno da je bog tvorac materije. U slučaju Teofila Antiohijskog (takođe 2. vek n. e.), situacija je jasnija. 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 D. Runija prepoznaje u Platonovom *Timaju*, na taj način biva „razoreno“ i zamenjeno čistim hrišćanskim monoteizmom<sup>219</sup>. Tacijan oštro odbacuje Platonovu teoriju o preegzistenciji materije i otvoreno se protivi timajevskoj slici sveta. Bog ima moć da stvori nešto što nikada nije postajalo, onda kada to želi, na način na koji to želi. Jasno je da ovakve hrišćanske teorije o postanku sveta imaju sve manje i manje veze sa Platonom i njegovim *Timajem*, iako se ponekad na njega pozivaju. Umesto da, poput Platona, ljudskom biću dodele odgovornu i značajnu ulogu u unutar-svetskom poretku, hrišćanski mislioci služe se snagom filozofske argumentacije ne bi li utemeljili dominaciju jednog transcendentnog, božanskog principa čija je spoznaja teško dostupna čoveku, pa se tako Platonov naporan rad na tome da božansko i ljudsko poveže u integralnu, neraskidivu celinu, postepeno nipodaštava i obezvređuje.

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 V. Bajervaltesa (W. Beierwaltes) pod naslovom *Platonizam u*

---

<sup>219</sup> Runia, D. T.: *Op. Cit.*, str. 142.

*hrišćanstvu*. Iako ova Bajervaltesova studija ne uzima za centralno pitanje odnos hrišćanstva i Platonove kosmologije u *Timaju*, ona svakako može poslužiti kao izvor opštih uvida o recepciji Platonove filozofije u delima hrišćanskih filozofa i teologa, pa se na taj način produbljuje i proširuje tematika kojom smo se mi na veoma koncizan način bavili u ovom odeljku. Razmatrajući ranohrišćansku i hrišćansku recepciju temeljnih pojmova starogrčke filozofije, kao što su istina (*aletheia*), počelo (*arhe*), i drugi, Bajervaltes nas sprovodi kroz istoriju platonizma u hrišćanstvu, od Sv. Avgustina, preko Dionisija Areopagite, pa do Majstora Ekharta i Kuzanskog. Slično nama, Bajervaltes smatra da je odnos platonizma i hrišćanstva krajnje ambivalentan, da u njemu ima kako privlačenja, tako i odbijanja<sup>220</sup>. S druge strane, autorov polazni stav da se grčko mišljenje, čiji je glavni predstavnik Platon, može označiti „kosmocentričnim“, a hrišćansko „antropocentričnim“<sup>221</sup>, pokazuje se dijametralno suprotnim od onog kojeg mi zastupamo u ovom radu. Pojmovna tj. tekstualna analiza dijaloga *Timaj* koju smo preduzeli u prethodnim odeljcima, i sa kojom ćemo nastaviti nakon ovog kraćeg „ekskursa“, ima za 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 ovog uticajnog kosmološkog spisa.

---

<sup>220</sup> Bajervaltes, V.: *Platonizam u hrišćanstvu*, str. 65.

<sup>221</sup> *Ibid.*, str. 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 je, za Platona, ova „kompatibilnost“ ostvariva, 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 svojevrstu sintezu mitskog i racionalnog, odnosno naučnog diskursa. Ukoliko je priča o postanku sveta samo „verovatna“ (*eikos muthos*)<sup>222</sup>, kako je onda moguće da uključuje ideje i matematičke principe koji su, prema Platonu, nepromenljivog karaktera i sačinjavaju predmet pravog znanja? Govor o postajanju (*muthos*) i govor o biću, koji konstituiše pravo znanje (*episteme*), čitaocu *Timaja* može navesti na pomisao o „dva odvojena sveta“, no, čini se da, prema Platonu, ta dva aspekta stvarnosti jesu usko povezana, ispreplitana, i u potpunosti kompatibilna. Ideje i matematički entiteti u *Timaju* označeni su kao uzori na osnovu kojih demijurg (odnosno, čist razum) strukturise tj. 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>223</sup>. Ono što nam Timaj saopštava u Proemium-u trebalo bi da da ton i smisao kompletnom njegovom izlaganju o prirodi kosmosa, čoveka i boga, i njihovom međusobnom odnosu, slično kao i uvodni mit o Atlantidi u kojem se takođe izjednačavaju *muthos* i *logos*. Na prvi pogled, Platonova karakterizacija kosmologije i kosmološkog saznanja je u izvesnom smislu negativna tj. pesimistična: upotrebljavajući sintagmu *eikos muthos*, koja se 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, i ne može savršeno i u potpunosti opisati realno stanje stvari:

---

<sup>222</sup> Platon: *Timaj*, 29d.

<sup>223</sup> *Ibid.*, 27c-29d.

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>224</sup>

Za razliku od dijaloga *Protagora*, u kojem se *muthos* i *logos* posmatraju kao suprotstavljeni<sup>225</sup>, u vidu sukoba racionalnog i iracionalnog, u *Timaju* Platon ova dva termina upotrebljava gotovo naizmenično, kao da poseduju isto ili barem veoma slično značenje. Prema tome, naučna rasprava o strukturi kosmosa započeće Timajevom tvrdnjom da se i bogovi i boginje tim povodom moraju prizvati<sup>226</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, i uvek se nalazi u toku i promeni<sup>227</sup>. U skladu sa epistemičkim stavom koji je zauzeo u *Državi*, Platon očigledno smatra da se o čulnom, promenljivom svetu mogu imati samo verovanja, a ne pouzdana, čvrsta saznanja, ali i 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>228</sup> Kako je moguće da Platonov Timaj s tolikim oprezom pristupa izlaganju kosmologije koja bi trebalo da sačinjava jezgro, tj. kamen temeljac čitave Platonove filozofije? Da li je u pitanju nesigurnost u zaključke i uvide koji će biti izneseni, ili naprosto, pokušaj da se preciznije odredi njihov epistemički status? Jasno je da svako ljudsko promišljanje prirode mora biti subjektivno, uveliko ograničeno perspektivom posmatranja, pa stoga i

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, 29c-d.

<sup>225</sup> Platon: *Protagora*, 324d.

<sup>226</sup> Platon: *Timaj*, 27c.

<sup>227</sup> *Ibid.*, 29b-d.

<sup>228</sup> *Ibid.*, 28c.

ljudski jezik pati od mnogobrojnih nedostataka. Baš zato Platon insistira na matematici i matematičkim terminima, a naročito geometrijskim terminima, smatrajući jezik matematike uveliko adekvatnijim od ljudskog. Ali čak i da se složimo s ovim 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, tj. zamišljaju ih kao idealne, premda njihovi crteži uopšte nisu i ni u kom slučaju ne mogu biti idealni<sup>229</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>230</sup>, tj. kao „uverenje“, pa je, dakle, interesantno pitanje na koji način, za Platona, *muthos*, *logos* i *episteme* u sadejstvu rezultiraju izvesnom „verom“ u postojanje prirodnog, unutar-svetskog poretka, imajući tu u vidu i četvorodelnu, hijerarhijski koncipiranu podelu znanja predstavljenu putem analogije sa podeljenom linijom, što smo ukratko pomenuli u odeljku 1.3., a prema kojoj *pistis* zauzima tek preposlednje mesto, tik iznad onog najnižeg<sup>231</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 nestabilni, ili nepouzdana karakter kosmološkog saznanja<sup>232</sup>. Već u okviru mita o Atlantidi Platon nas suočava sa zamenljivošću pojmova *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., ima za cilj da uspostavi „atmosfera“ u kojoj će biti izloženi Platonovi najdublji prirodno-filozofski uvidi, postižući to putem rekonstruisanja istorije atinske države. U daljem tekstu *Timaja*, pak, nailazimo na jasne tvrdnje o statusu kosmologije, i prirodi ljudskog jezika kojim smo kao kosmolozi prinuđeni da se služimo i saopštimo neka od svojih kosmoloških saznanja. U širem smislu, svi filozofski stavovi za Platonovog *Timaja* postaju *mythoi*, budući da njihov smisao i sadržaj uveliko

---

<sup>229</sup> Platon: *Država*, 510d-e.

<sup>230</sup> Platon: *Timaj*, 29d.

<sup>231</sup> Platon: *Država*, 510a.

<sup>232</sup> Morgan, K. A.: *Myth and Philosophy from the Presocratics to Plato*, str. 271-281.



prevazilaze ograničenja ljudskog jezika<sup>233</sup>. Bavljenje kosmologijom u 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 preuzima u *Timaju*. Mi kao ljudska bića 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, ovim upozorava i na neopreznost s kojom često pristupamo proučavanju prirode. Naš govor o raznovrsnim principima i entitetima pomoću kojih objašnjavamo strukturu čulnih pojava uzima se ponekad nekritički, kao da referira na realno tj. fizički postojeće entitete, dok on zapravo referira na naše sopstvene psihičke konstrukte koji nam se pokazuju upotrebljivim i delotvornim u svrsi objašnjenja prirodnih procesa. U Proemium-u, uspostavljena je oštra distinkcija između nepromenljivog bića i onoga što je uvek u postajanju – prvo je predmet razuma, a drugo predmet čulnosti. Reči, ili simboli koji upućuju na ono što je nepromenljivo i stabilno, biće i sami stabilni, dok reči koje upućuju na čulne, promenljive objekte jesu nestabilne. Ovim 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 nedostižnosti kosmološkog saznanja, već radije na pragmatičnu mogućnost njegovog utemeljenja u nepromenljivim pojmovima, kakvi su upravo pojmovi matematike. Iako Morganova ispravno govori o Timajevoj kosmologiji kao nesigurnoj, mitskoj građevini, ona gotovo u potpunosti 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 reči „nepromenljivog“ matematičkog jezika, čije se značenje, za razliku od reči govornog jezika, ne menja od kulture do kulture, od doba do doba, poznate i nama. Matematički simboli, pritom, nisu isto što i nepromenljivi matematički entiteti, već na njih samo upućuju. Bez obzira na evidentne nedostatke ljudskog jezika i ograničene

---

<sup>233</sup> Ovde se možemo podsetiti poznatog Vitgenštajnovog stava da „treba ćutati o onome o čemu se ne može govoriti“. Ali, možda ovo važi samo za ljudski jezik. Platonova preporuka jeste upravo da se kosmologija formuliše matematičkim jezikom, a ne ljudskim govornim jezikom.

mogućnosti ljudskog saznanja, postoje, dakle, načini da se, barem putem mita i analoškog predstavljanja, ti nedostaci u izvesnoj meri prevaziđu. Upotrebom termina *eikos* Platon nas, faktički, lišava „obaveze“ tj. nemogućeg, neostvarivog cilja da naše prirodno-naučno saznanje poseduje čvrst, 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 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 ovaj termin, u različitim pridevskim i priloškim oblicima, upotrebljava ukupno dvadeset devet puta, od čega se samo tri odnose na *muthos*, a trinaest na *logos*<sup>234</sup>. Morganova čak navodi, u fusnoti, popis svih mesta u dijalogu *Timaj* na kojim se pojavljuje termin *eikos*. Ovaj zanimljiv statistički podatak, ipak, ne govori nam puno o tome na koji način bismo trebali da razumevamo termin *eikos* u kontekstu timajevske kosmologije. Ukoliko se strogo držimo navedenih podataka, mogli bismo biti navedeni na pogrešan zaključak da sintagma *eikos muthos* igra zanemarljivu ulogu u tekstu *Timaja*, budući da se javlja svega tri puta, pa 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 unutar Proemium-a, kao uvodnog dela kosmološkog izlaganja<sup>235</sup>, čime je naglašen njihov izuzetan značaj za razumevanje celokupne timajevske kosmologije. Sličnu situaciju možemo zapaziti i u pogledu termina *demiourgos*, koji se u tekstu ne pojavljuje toliko često kao termin *theos*, ali je zastupljen upravo na početku Timajevog izlaganja<sup>236</sup>. Mogućno je, naravno, uzeti u obzir i to da se sintagma *eikos muthos* pojavljuje tek nakon govora o demijurgu, nepromenljivom modelu, ili pak, postanku sveta u vremenu, pa na osnovu toga tvrditi da bi ove Platonove koncepte trebalo razumevati doslovno, a sve ostalo što je u *Timaju* izrečeno nakon toga, isključivo metaforički. Uvodni deo Platonove kosmologije isuviše je kratkog obima, veoma koncizno napisan, da bi ovakvi pravci tumačenja bili relevantni, premda se mogu uzeti u razmatranje pod uslovom da nam ne odvuku pažnju

---

<sup>234</sup> *Ibid.*, str. 272.

<sup>235</sup> Platon: *Timaj*, 29d i 29c.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 29a.

od celine i osnovnog smisla Platonovog spisa. Uostalom, videli smo da je izjednačenje *muthos*-a i *logos*-a jasno nagovešteno već u mitu o Atlantidi koji prethodi Proemium-u. No, vratimo se glavnoj temi ovog poglavlja. Imajući u vidu i neke druge Platonove dijaloge, Morganova nam skreće pažnju na to da *Timaj* nije jedini spis u kojem se termin *eikos* upotrebljava da označi probabilistički karakter nadčulnog, ili prirodno-filozofskog 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>237</sup>. Takođe, u *Fedonu*, Sokrat kaže da nije prikladno da razuman čovek tvrdi da je život posle smrti baš takav kakvim ga on opisuje, ali da je prikladno da veruje da taj život *nalikuje* njegovom opisu<sup>238</sup>.

Nekoliko godina nakon studije koju je publikovala Morganova, pojavljuje se uticajan, i u izvesnom smislu kontroverzan članak M. F. Bernijejt (M. F. Burnyeat) koji se bavi upravo sintagmom *eikos muthos* i njenom upotrebom u dijalogu *Timaj*. Nastao na talasu najnovijih interpretativnih tendencija da se mitski aspekti *Timaja* utemelje i pokažu neizostavnim za konstituisanje Timajeve kosmologije, ovaj tekst predlaže temeljno revidiranje uobičajenog tumačenja Platonovog izraza *eikos muthos*, odnosno *eikos logos*<sup>239</sup>. Termin *eikos*, s kojim se susrećemo u uvodnom delu *Timaja*, tzv. Proemium-u<sup>240</sup>, u svom osnovnom značenju „verovatan“ (eng. *likely, probable*), neretko je istraživače upućivao na to da Timajev, i konsekvantno, svaki ljudski opis fizičkog sveta, u najboljem slučaju može biti samo verovatan, aproksimativan („verovatna priča“), iz čega proizlazi da mu je pripisivan jedan prevashodno pesimističan smisao. Bernijejt, međutim, tvrdi da takva tumačenja predstavljaju udaljenje 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

---

<sup>237</sup> Platon: *Fedar*, 246a.

<sup>238</sup> Platon: *Fedon*, 114d.

<sup>239</sup> Burnyeat, M. F.: “Eikōs muthos“, str. 143-165.

<sup>240</sup> Platon: *Op. Cit.*, 27c-29d.

smatraju verovatnim, opovrgljivim, i zamenljivim, to nije i *jedini* smisao koji Platon ima u vidu. Jasno je da se o čulnom svetu ništa ne može tvrditi sa apsolutnom izvesnošću, ali, da je ovo osnovna poruka koju Platon želi da nam saopšti, on tad ne bi ni morao da napiše ostatak dijaloga *Timaj*, već bi ga radije okončao aporetično, poput dijaloga ranog perioda, ili nekom vrstom skeptičkog zaključka. Pokušaćemo da iz veoma detaljne i obimne Bernijejtove argumentacije izdvojimo one momente 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 Popper), 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 su od sveopšte koristi. Autor piše: „Nešto je *eikos* ne samo onda kada je nalik istini, već i kad je nalik onome što bi *trebalo da bude*, ili kad je nalik onome što je nama, ili nekoj situaciji, potrebno.“<sup>241</sup> I dalje, pri kraju teksta: „Ono što bih želeo da naglasim jeste da je ovakav 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>242</sup> Ovo promišljanje zaista ima nekih dodirnih tačaka sa našim interpretativnim stanovištem. Međutim, niti je dopustivo da termin *eikos* tumačimo na pomenuti način pri svakom njegovom pojavljivanju u tekstu, čega je i sam Bernijejt u potpunosti 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 kod L. Brisona, u okviru rasprave u odeljku 1.2., zapazili smo tendencije ka „tvrđoj“ subjektivizaciji modela kosmosa koji primenjuje demijurg. Iako se može tvrditi da model koji nam Platon opisuje poseduje psihičko poreklo, tj. da predstavlja izvesnu analogiju inherentne strukture naše psihe, potrebno je uvideti da, prema Platonovom mišljenju, ni demijurg, ni ljudi, niti božanstva, u stvari, ne mogu biti kreatori idealnog poretka, već da ga jedino mogu primenjivati takvim kakav im se pokazuje. Stoga je i idealni poredak

---

<sup>241</sup> Burnyaet, M. F.: *Op. Cit.*, str. 146 (kurziv A. K.).

<sup>242</sup> *Ibid.*, str. 157 (kurziv M. B.).

predstavljen u vidu nepromenljive, „transcendentne“ paradigme – barem u relativnom, 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* razumevamo samo kao verovatnoću, ili i kao razumnost, prikladnost, jasno je da, za Platona, kosmološko saznanje nije apsolutno i nepobitno, premda se ipak može donekle utemeljiti putem spoznaje matematičkih entiteta i zakonitosti (*episteme*).

S. Broudi, u studiji kojom smo se već bavili, 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>243</sup>, naročito ukoliko imamo u vidu doba u kojem Platon piše, i tadašnji stepen razvoja prirodnih nauka. Pre toga, Broudijeva ispituje Platonovu značajnu distinkciju između stvorenog i nepromenljivog modela, odnosno paradigme, koja se, zajedno sintagmom *eikos muthos*, pojavljuje u uvodnom odeljku *Timaja*. Platon piše:

Kad god, dakle, tvorac izrađuje oblik i svojstva ma čega, posmatrajući ono što se uvek istim održava i služeći se njim kao uzorom, 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>244</sup>

Interpretacija Broudijeve kreće se, barem u prvi mah, u smeru „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:

---

<sup>243</sup> Broadie, S.: *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, str. 45.

<sup>244</sup> Platon, *Op. Cit.*, 28a-29a.

živimo u svetu u kojem se nadamo da možemo postići neki nivo naučnog saznanja.<sup>245</sup> Dakle, mogućnost spoznaje najdubljih, nepromenljivih prirodno-filozofskih načela istaknuta je njihovim kontrastiranjem sa stvorenim, promenljivim paradigmama 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, utisak je da u ovom slučaju Broudiejeva, 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 naše 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 telesnog sveta i njegovo održanje. Demijurg, prema tome, uopšte *ne mora* da stvori lep, dobar i stabilno uređen kosmos<sup>246</sup>. On ima na raspolaganju barem jednu, a možda i nebrojeno mnogo alternativa, i slobodan da je umesto nepromenljive, večite paradigme odabere jednu od onih stvorenih. Motiv slobode izbora uveliko je prisutan na uvodnim stranicama *Timaja*, nadovezujući se tako na kratak kosmološko-etički mit o Eru.

Razume se, Broudiejeva dobro primećuje da nam Platonova tvrdnja da je svet ne samo stvoren, već i da je stvoren na osnovu izvesne nepromenljive paradigme, daje nadu da možemo dospeti barem do nekog stepena kosmološkog saznanja (što je, prema Platonu, vera ili *pistis*). Samo pod uslovom da je telesni svet *eikon* tj. 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 jeste ono čulno, sasvim efemernog karaktera. Iako je kosmologija *eikos muthos*, iako je kosmološko saznanje podložno reviziji i nikada ne može da na neposredan način izrazi navodna nepromenljiva načela struktuiranja kosmosa, ono je ipak rukovođeno jednim dubokim uverenjem da se iza mnoštva nestabilnih čulnih pojava nalazi nešto što opstaje, i što je nepromenljivo. Bez ove regulativne ideje, ne bi

---

<sup>245</sup> Broadie, S.: *Op. Cit.*, str. 29.

<sup>246</sup> Platon i 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. Vidi: *Timaj*, 30a-b.

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* (*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 Broudieva, donosi kako negativne tako i pozitivne posledice po naše kosmološke uvide<sup>247</sup>: s jedne strane, oni su u najboljem slučaju „verovatni“, budući da je njihov predmet promenljivi, fizički svet, iz čega sledi da je kosmologija, za razliku od npr. čiste geometrije, neprecizna nauka, kao i da je naše kosmološko saznanje inferiorno u odnosu prema neposrednom saznanju kakvo poseduje demijurg, a s druge strane, upravo to što je nepromenljiva paradigma nešto različito od stvorenog sveta i nalazi se izvan njega, omogućuje nam da spekuliramo o uzrocima postanka sveta. U duhu utemeljenja jedne ljudske kosmologije, Platonovo poređenje tvorca kosmosa sa demijurgom, tj. zanatlijom, kao i karakterizacija kosmoloških uvida kao *eikos logos*-a ili *eikos muthos*-a, očigledno imaju za cilj da kosmološku problematiku oslobode stega apsolutne egzaktnosti i božanskih prerogativa. Da bi ovaj ambiciozni Platonov projekat uspeo, neophodno je da bude uspostavljena izvesna veza, ili analogija, između ljudskog i božanskog, tj. nepromenljivog. Broudieva 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>248</sup>

Međutim, ova veza nije uspostavljena samo putem metaforične upotrebe mitskih pojmova, kako smo nastojali da pokažemo u drugom poglavlju našeg rada, već i putem matematičkog opisa strukture sveta. Naime, prema Platonovom shvatanju, struktura ljudske psihe srodna je strukturi tzv. duše sveta, kao univerzalnog biološkog arhetipa, i može se opisati pomoću matematičkih pojmova. Broudieva, 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

---

<sup>247</sup> Broadie, S.: *Op. Cit.*, str. 35-37.

<sup>248</sup> *Ibid.*, str. 37.

Platonove kosmologije, moraćemo da se okrenemo interpretacijama autora kao što su Johansen, Vlastos, Brison, Kornford, i drugi.

Složeni odnos *muthos*, *logos* i *episteme* postepeno se rasvetljava, upućujući nas, na tragu Platonove monističke slike sveta, na jedan jedinstveni princip matematičke prirode. Uočivši nedostatke ljudskog govornog jezika, Platon se okreće matematici, i to ne toliko iz razloga metafizičke ili ontološke prirode, koliko *pragmatičke*. Pojmovi matematike pokazuju nam se kao jedini pojmovi čije je značenje nezavisno od kulturoloških i drugih razlika između zajednica u kojima se koriste, pa tako u Platonovoj filozofiji i kosmologiji zadobijaju status „elemenata“ univerzalnog jezika kojim se najadekvatnije može opisati struktura prirode. No, kako je Bernijejt to zapazio baveći se značenjem termina *eikos*, i Platonova upotreba matematičkih pojmova poseduje znatno dublje, kompleksnije dimenzije od onih s kakvim se susrećemo u modernim prirodnim naukama. Razvijajući interpretacije uticajnih istraživača antičke filozofije, videćemo da se osnovni smisao Platonove kosmologije sastoji, u stvari, u ispitivanju inherentne strukture psihe, na kojoj se temelji svako racionalno prirodno-filozofsko objašnjenje. Naš pogled na svet u velikoj meri uslovljen je strukturom naše psihe. Takođe, zanimljivo je i značajno na kraju ovog poglavlja dodati da Platon u dijalogu *Fileb*, što je poput *Timaja* pozni, pitagorejski dijalog, dopušta da se *episteme*, kao pravo znanje, odnosi i na promenljive stvari<sup>249</sup>.

---

<sup>249</sup> 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, sačinjavaju matematički, odnosno geometrijski pojmovi i odredbe putem kojih se nastoji utemeljiti struktura fizičkog sveta. Na taj način saznajemo šta, za Platona, predstavljaju matematički aspekti nepromenljivog modela koji je označen uzorom, paradigmom stvaranja (*paradeigma*), i ujedno predmetom pravog saznanja, tj. 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, proporciju „zlatni presek“, pravilna tela (tetraedar, ikosaedar, oktaedar, kocku i dodekaedar), tzv. elementarne trouglove, te intervale pitagorejske muzičke lestvice koji konstituišu dušu sveta (*psyche tou kosmou*), itd. Ovakav model objašnjenja strukture sveta uticao je, kako ćemo videti, 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 ovog rada, biće (*to einai*), isto (*tauton*), i različito (*heterotes*). Sva tri poseduju i deljivi i nedeljivi aspekt, koji, opet, postoji kako zasebno, tako i u vidu mešavine<sup>250</sup>. Biće, isto i različito, putem kojih konstituišemo čulni, opažljivi svet, predstavljeni su u vidu savršenih, kružnih oblika. To je nedvosmisleno izrečeno više puta<sup>251</sup>. Štaviše, u uvodnim rečima Timajevo izlaganja, za čitav univerzum (*kosmos*) tvrdi se da je sferičnog oblika, jer “sfera predstavlja najsavršeniji od svih oblika i sadrži sve druge oblike u sebi”<sup>252</sup>. Ova teorija neodoljivo podseća na pitagorejski koncept “muzike sfera”. Jedan od najpoznatijih odeljaka *Timaja* jeste onaj u kojem Platon razjašnjava strukturu tzv. duše sveta (nevidljive, besmrtno suštine stvorenog univerzuma) pomoću geometrije intervala pitagorejske muzičke lestvice:

---

<sup>250</sup> Platon: *Timaj*, 35a-b.

<sup>251</sup> *Ibid.*, 35a, i dalje.

<sup>252</sup> *Ibid.*, 33b.

Pomešavši ih dakle, s bićem (isto i različito, prim. A. K.), i načinivši 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>253</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 zlatni presek razumevali su kao poseban slučaj neprekidne srazmere, u kojoj se poslednji član može izraziti u vidu zbira prvog i srednjeg člana, što se matematički zapisuje izrazom  $a:b::b:(b+a)$ . 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

---

<sup>253</sup> *Ibid.*, 35b-36b.

zapremine ili površine prvi odnosi prema srednjem kao što se srednji odnosi prema posljednjem i obratno, posljednji prema srednjem kao srednji prema prvom, srednji postavši tada prvi i posljednji, a posljednji i prvi oba postavši srednja, nužno će proizići da je sve isto, a postavši međusobno isto, sve će biti jedno.<sup>254</sup>

Međutim, ono što je za naše istraživanje naročito relevantno, jeste činjenica da se o pomenutim matematičkim entitetima uopšte ne raspravlja na formalan, apstraktni način, kao što je to slučaj sa, recimo, kasnije napisanim Euklidovim *Elementima*<sup>255</sup>, već su oni inkorporirani u širi mitsko-metafizički okvir unutar kojeg im je dodeljena teorijsko-saznajna, konstitutivna funkcija u izgradnji modela strukture čulnog sveta. Premda demijurg nije tvorac nepromenljivog modela, ili same matematike, matematički entiteti postaju „matematički“ tek putem aktivnog promišljanja čiste inteligencije koja ih uzima u razmatranje. „Krug“ nije „krug“ sve dok ga inteligencija ne razumeva kao „krug“, dakle, kao geometrijsku figuru određenih svojstava, na osnovu čega i proizlazi njena eksplanatorna funkcija kakvu, prema Platonu, može vršiti u čulnom svetu. Bez aktivnog delovanja demijurga, krug bi bio struktura koja postoji isključivo u „skrivenoj“, apstraktnoj formi, te stoga i lišena bilo kakve kosmološke dimenzije. Da nepromenljivi model samostalno uređuje čulni 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 odredbi, već nastoji da ih na što ubedljiviji način, u skladu sa naučnim i prirodno-filozofskim uvidima svog vremena, dovede u vezu sa osmotrenom strukturom prirodnih pojava. U delu teksta koji je, prema Kornfordovoj sistematizaciji, 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, visok stepen poznavanja starogrčke astronomije, koja je

---

<sup>254</sup> *Ibid.*, 31b-32a.

<sup>255</sup> Karl Popper (K. Popper) smatra da Euklidovi *Elementi* predstavljaju formalnu aksiomatizaciju Platonove kosmologije u *Timaju*. Vidi: Popper, K.: *Pretpostavke i pobijanja*, str. 149. Interesantno je, takođe, da *Elementi* započinju definicijom tačke, o kojoj nema ni reči u *Timaju*.

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>256</sup>. Platonovo bavljenje mikro-strukturama se, za razliku od bavljenja nebeskim pojavama, oslanja isključivo na spekulativne moći uma, jer nije poznato da su stari Grci raspolagali bilo kakvim tehničkim sredstvima koja bi im omogućila istraživanja mikroskopskog sveta. Tvrdeći da um na materiju deluje ubeđivanjem<sup>257</sup>, Platon nastoji da rasvetli postanak, prema shvatanjima starogrčkih filozofa, osnovnih elemenata - vatre, vode, vazduha i zemlje - koji se nikako ne mogu uporediti sa mnogobrojnim elementima savremenog periodnog sistema koji je utvrdio Mendeljejev, već predstavljaju jednostavnije, strogo geometrijske strukture. Osnov čulnih 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>258</sup>. Platonov pojmovni aparat sam po sebi veoma je 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 čulnih pojava. Elementarni trouglovi pokazuju nam se kao osnov konstrukcije pravilnih tela<sup>259</sup>, dok je dodekaedru dodeljen „poseban status“, budući da sam vidljivi kosmos podražava njegov oblik. Ova 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, predstavljaju četiri pravilna poliedra. Veoma je zanimljivo da Platon, raspravljajući o transmutacijama četiri elementa, što čini njegovu zgusnuto i koncizno izloženu 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

---

<sup>256</sup> *Ibid.*, 56b-c.

<sup>257</sup> *Ibid.*, 48a.

<sup>258</sup> *Ibid.*, 48e-50c.

<sup>259</sup> *Ibid.*, 53c.

ponovnim spajanjem postanu jedno telo vatre i dva tela vazduha“.<sup>260</sup> Na tom mestu, dakle, o vodi se - možda po prvi put u istoriji filozofije - govori kao o složenoj strukturi, što predstavlja Platonovu originalnu zamisao, i odstupanje od dotadašnje filozofske prakse. Pored problema struktuiranja fizičkog sveta, Platonov *Timaj* bavi se 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.

Razmotrimo sad detaljnije Platonovo shvatanje odnosa matematičkih i čulnih entiteta, u kontekstu timajevske kosmologije. Zašto je, prema Platonu, kosmologiju preporučljivo utemeljiti u matematičkim pojmovima i principima? Johansen u svojoj studiji *Plato's Natural Philosophy* nastoji da rasvetli Platonovu poziciju po ovom pitanju polazeći od kritike jednog veoma spornog, ali za našu raspravu stimulativnog 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>261</sup>

Pre svega, izraz „zatvoriti oči i misliti“ usmerava nas ka parmenidovskom shvatanju sveta<sup>262</sup>, u kojem mišljenje dominira a čulnost ne igra nikakvu ulogu, što bi značilo da kosmologija, prema Platonu, postoji pre svega kao psihološki konstrukt. U poglavlju u kojem smo se bavili mitskim aspektima *Timaja* videli da smo da ima puno osnova za ovakvo tumačenje, i zato ćemo na narednim stranicama pokušati to da razjasnimo. Jer, da bi Platonova kosmologija funkcionisala kao objašnjenje čulnog sveta, što svaka kosmologija i jeste *per definitionem*, ona mora biti znatno složenija od načina na koji je vidi Kornford. Platon je dobro upućen u problematiku kojom se bavi. Ljudsko biće, kao

---

<sup>260</sup> *Ibid.*, 56d-e.

<sup>261</sup> Kornford, *Op. Cit.*, str. 31.

<sup>262</sup> Vidi: Lloyd, G. E. R.: „Plato on Mathematics and Nature, Myth and Science“, str. 346.

neodvojivi deo prirode, ujedno je i njen posmatrač, ali kao posmatrač nije uvek u stanju da čulnim, empiričkim putem proučava samo sebe i svoju inherentnu psihičku strukturu, na kojoj, barem prema Platonu, počiva i njegova pragmatična sposobnost da celinu prirode razlaže na delove, te da uviđa njihove međusobne relacije, razumevajući ih kao umne zakonitosti, tj. kao zakonitosti jednog racionalnog, 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 čulni svet, te ga na taj način sagledava u vidu celine unutar koje može opisati i naročito problematičnu relaciju između posmatrača i posmatranog, odnosno čoveka i prirode. Prelaz od mita ka matematici i kosmologiji, ili fizici, 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 prirodno-filozofsko stanovište, da se u nedostatku bilo kakvih boljih 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 čulnog sveta i psihe, tj. iskustvo *psihičkog identiteta*. Unutar Platonovog kompleksnog pojmovnog sistema, veze između mita, matematike i kosmologije pokazuju se nužnim i neophodnim, 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, čime nas zadržava na nivou *modela*. Bez identiteta, tj. simetrije kao „podmeta“ (*tauton*, ili *analogia kai symmetria*<sup>263</sup>) ne bi bilo moguće ni bilo kakvo iskustvo promene i raznovrsnosti, već bi, kako zapaža Platon, postojao samo nerazumni, nesaznatljivi nered, haotični skup elemenata. Matematičkim jezikom rečeno, prirodi bi nedostajalo mere i srazmere (*alogos kai ametros*)<sup>264</sup>. Javlja se, dakle, 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 na 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

---

<sup>263</sup> Platon: *Op. Cit.*, 69b-c.

<sup>264</sup> *Ibid.*, 53a.

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 koji 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>265</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>266</sup>

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

Prema Johansenu, 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, tj. nepromenljivih aspekata iskustva koje proučavaju matematika i dijalektika, i nastajanja, ili promenljive prirode, koju bi trebalo da proučavaju kosmologija i fizika<sup>267</sup>. Ova distinkcija utemeljena je u *Državi*, a zatim i na početku dijaloga *Timaj*, unutar već razmatranog *Proemium*-a:

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

---

<sup>265</sup> 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. Ovo je za Platona krajnje provokativno i značajno, budući da nije jasno na osnovu čega bi ljudska psiha posedovala pojmove idealnih, savršenih geometrijskih figura.

<sup>266</sup> *Ibid.*, 527b.

<sup>267</sup> Johansen, T. Kj.: *Op. Cit.*, str. 161-162.

sliku i njen uzor, da bi time i reči bile primerene onome što tumače: *da izrazi ono što 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>268</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 struktuiran, tj. da predstavlja aproksimaciju matematičkog modela koji Platon nastoji da nam skicira u *Timaju*. Naravno, veoma je težak interpretativni zadatak utvrditi koje delove Timajevog govora bismo trebali da uzmemo doslovno, reč za reč, a koje u metaforičkom smislu. Videli smo, u prvom delu rada, da se prema Robinsonovom shvatanju mitski i metafizički pojmovni okvir kojim se Platon uveliko služi može najpre 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 celosti, 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 i ponekad maštovitim mitsko-filozofskim rečnikom. Pogrešno je tvrditi da Platon u *Timaju* psihu u potpunosti izoluje od čulnog sveta, jer kako saznajemo, demijurg, kao metafora aktivnog, inteligibilnog stvaralačkog principa, ne samo što stvara dušu sveta, koja kao unutrašnji, besmrtni aspekt kosmosa pripada kako i biću, tako i postajanju, već nastoji i da svojstva dobrote, mere, i svrhovitosti prenese na čitav čulni, propadljiv svet, a ne samo na njegove duševne aspekte. Baš poput čulnih predstava geometrijskih likova, za koje Platon u *Državi* kaže da iako sami po sebi nisu idealni, matematičare koje ih uzimaju u razmatranje podsećaju na idealne, tako i čitav

---

<sup>268</sup> Platon: *Timaj*, 29a-c (kurziv A. K.).



vidljivi kosmos svojim strukturalnim osobinama filozofa, ili naučnika, podseća na nepromenljivi uzor matematičke prirode na osnovu kojeg je sazdan. Duša sveta ujedno je, kako smo videli, uzor svakoj individualnoj duši: ukoliko psihičku aktivnost uskladi sa dušom sveta, individualna duša može posedovati istinita verovanja o čulnom svetu. Da je Platon svoju karakterizaciju ideja i matematičkih formi kao transcendentnih, onostranih entiteta smatrao doslovnom, a ne, recimo, metaforičkom, ili vrednosnom, niti bi timajevsku kosmologiju proglasio *eikos muthos*-om, niti bi izložio nešto više od njenih mitskih i matematičkih aspekata, pa bi ona, u tom slučaju, mogla biti samo puki numerološki sistem, a ne prava kosmologija ili antropologija. Platonove namere su znatno 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 ovaj Platonov poduhvat razmatra prevashodno sa stanovišta istorije starogrčke astronomije<sup>269</sup>, mi ćemo se – slično Johansenu - radije baviti ulogom percepcije kretanja nebeskih tela, ali i percepcije uopšte, u konstituisanju

---

<sup>269</sup> 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 u potpunosti zadovoljio ove 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). Ovi 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 brzine Sunčevom“ (38d), nejasno je zbog čega Vlastos „učitava“ 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. Jer, 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  $\phi = 0.618\dots$  ili tzv. „zlatni presek“. 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, proizlazi da su relativne brzine kretanja Zemlje, Merkura i Venere zaista harmonične, odnosno, veoma bliske idealnim proporcijama koje Platon pripisuje telu i duši kosmosa. Sasvim je nejasno zašto Vlastos propušta da navede ovaj podatak.

matematičkih aspekata Platonove kosmološke pozicije. Da percepcija igra značajnu ulogu u Platonovoj kosmologiji, jasno je na osnovu Platonovog uverenja da i pored toga što je duša sveta nevidljiva<sup>270</sup>, univerzum prikazuje ravnomerna, periodična kretanja nebeskih tela koja u manjoj ili većoj meri nalikuju pokretima duše sveta, dok su planete označene „čuvarima“ vremena, odnosno vremenskih brojeva.<sup>271</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>272</sup> Ovo 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>273</sup>

Dakle, čulni svet sazdan je na takav način da se periodična kretanja mogu posmatrati, dok smo mi, kao posmatrači, sazdan na takav način da možemo da, pomoću čula vida i sluha, posmatramo periodična kretanja, te da, po uzoru na njih, oblikujemo pokrete svoje psihe. Posmatranje vidljivog kosmosa predstavlja, očigledno, prvi korak ka spoznaji njegove navodne strukture. Ali, ukoliko je Platon na uvodnim stranicama Timajevog izlaganja jasno i izričito razdvojio večiti, nepromenljivi uzor od stvorenog čulnog kosmosa, u čemu se onda sastoji doprinos čulne percepcije platonovski koncipiranoj matematičkoj kosmologiji? Da li čulna percepcija sadrži određene,

---

<sup>270</sup> *Ibid.*, 36e.

<sup>271</sup> *Ibid.*, 38c.

<sup>272</sup> *Ibid.*, 39b-c.

<sup>273</sup> *Ibid.*, 47a-c.

precizne matematičke informacije koje putem čula vida dospevaju u našu psihu, što je stanovište koje bi *Timaja* približilo empirizmu, ili, pak, čulna percepcija predstavlja samo pobuđaj putem kojeg 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 čulnog sveta, te je stoga neophodno potkrepiti ga ubedljivim, pouzdanim čulnim podacima, drugo, u Platonovo vreme, samo je astronomija i mogla Platonu da obezbedi takve podatke, budući da je predstavljala jednu od, ili jedinu razvijenu disciplinu koja proučava stabilna, periodična kretanja u prirodi. Akcenat, dakle, nije toliko na samoj astronomiji, koliko na *periodičnim kretanjima* koje proučava astronomija. Muzička analogija Platonu svakako nije dovoljna da svoje čitaoce ubedi u postojanje bilo kakvog stabilnog, nepromenljivog poretka. U „oskudici“ opservacionih podataka, gde tu oskudicu 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 *mikro-strukture*. Iako se Platon često služi primerima u vezi s astronomijom, 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, konsekvntno, i nebeska tela) - što smo već istakli na početku ovog odeljka. I za samu dušu sveta, Platon kaže da potiče iz *središta* tela kosmosa, obuhvatajući ga u celosti, kako iznutra, tako i spolja<sup>274</sup>. Platonova racionalna hipoteza o mikroskopskim elementima kao onim koji konstituišu makro-strukture izuzetno je smela, napredna, pa i revolucionarna za njegovo doba<sup>275</sup>, ali je,

---

<sup>274</sup> *Ibid.*, 34b. Nema sumnje da se, za Platona, ljudska duša tokom „ovozemaljskog života“ nalazi zarobljena u telu (*Fedon*, 64a, i dalje).

<sup>275</sup> Vidi: Poper, K.: *Op. Cit.*, str. 150-155. Premda oštar kritičar, tj. protivnik, 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 mikro-strukturama putem koje bi se mogla objasniti struktura čulnih 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 ova Platonova paradigma često primenjuje nepromišljeno, tj. nekritički. Odatle i potreba za jednim istraživanjem poput našeg.

imajući u vidu izuzetno nizak, ili, praktično nikakav stepen razvoja tehnologije i eksperimentalnih nauka putem kojih bi bila verifikovana, naprosto morala biti izrečena u formi mita, tj. u formi koja „pluta“ između mita i stvarnosti (upravo to Platon sugeriše na prvim stranicama *Timaja*<sup>276</sup>). Za razliku od našeg vremena, 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 konstituišu našu psihi, i našu telesnost. Glavni Platonov motiv za takva istraživanja, u stvari, nije toliko teološkog ili metafizičkog karaktera, koliko pragmatičkog. 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 dodatno usavršimo sebe i unapredimo kvalitet egzistencije. Proučavanje kretanja nebeskih tela takođe je, za Platona i stare Grke, bilo od velikog značaja za organizaciju društva i društvenih aktivnosti. Uzevši sve ovo u obzir, Kornfordov zaključak iz studije *Plato's Cosmology*, od kojeg smo započeli diskusiju u ovom odeljku, a gde on smatra da nas, prema Platonu, čak ni temeljno proučavanje mikro-struktura 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>277</sup>. Zar je Platon, u prvoj polovini četvrtog veka pre nove ere, uopšte i mogao drugačije da iskaže svoje lucidne, smeje 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 prirodno-teorijskih i eksperimentalnih nauka u poslednjih dvesta godina, kao što su fizika molekula, molekularna biologija, kibernetika, i sl., i dalje nismo u stanju makar približno da rešimo?

---

<sup>276</sup> Platon: *Op. Cit.*, 26c. „Ono što smo predstavljali kao mit, prenećemo sada u stvarnost“.

<sup>277</sup> Johansen, na žalost, u svojoj studiji o *Timaju* ne kaže ništa o Platonovoj teoriji mikro-struktura, 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, kritički ton.

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 tj. čulnog opažanja, jasno je da za Timaja spoznaja nebeskih zakonitosti kao idealnih, matematičkih zakonitosti ne može biti postignuta isključivo posmatranjem. Timaj, recimo, kritikuje one koji smatraju da su najprecizniji dokazi o kretanju nebeskih tela izvedeni na osnovu posmatranja, umesto razumski<sup>278</sup>. Ujedno, kritikuje i one ljude koji se služe čulom sluha zarad zadovoljstva, umesto postizanja razumevanja stvari<sup>279</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, kao i da takvih lutanja ima izuzetno mnogo, i da su veoma raznovrsna<sup>280</sup>. Sluh, prema Timaju, mora biti upotrebljen u sadejstvu sa razumom, kako bi proizveo harmoniju prema kojoj su uređeni elementi psihe<sup>281</sup>, dok vid mora biti upotrebljen u svrsi posmatranja periodičnih kretanja u prirodi kako bismo prema njima uskladili sopstvenu psihu<sup>282</sup>. Posmatranje nam, prema tome, ne garantuje razumevanje, i upravo primena matematičkih veština jeste 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, tj. između modela (*paradeigma*) i slike (*eikon*), kao i metaforu demijurga koja, u izvesnom smislu, predstavlja garant slobode u Platonovom univerzumu, tj. 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 čulnim objektima, te da se mogu spoznati posmatranjem koje pobuđuje aktivnost razuma. Čini se da je odgovor na ovo pitanje, u slučaju Platonovog *Timaja*, negativan. Da je Platon smatrao da su matematičke relacije prisutne u čulnim objektima, na šta nas mogu navesti određena mesta u *Timaju*, niti bi

---

<sup>278</sup> *Ibid.*, 91e.

<sup>279</sup> *Ibid.*, 47d.

<sup>280</sup> *Ibid.*, 39c-d.

<sup>281</sup> *Ibid.*, 47d.

<sup>282</sup> *Ibid.*, 47b.

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 čulnog sveta ugrozila bi čitavu 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 čulnih entiteta koji su samo slika (*eikon*) prave stvarnosti. Da bismo objasnili odnos između posmatrača i onog što se posmatra - odnos koji je, za filozofe poput Platona, problematičan zato što nam čulno iskustvo samo po sebi uopšte ne rasvetljava razloge usled kojih je ono praćeno iskustvom psihičkog identiteta - neophodno je da pogled preusmerimo na „unutrašnjost“, a ta unutrašnjost predstavlja ništa drugo do zamišljeni nivo mikro-struktura, koje uvek izmiču neposrednom čulnom opažanju. Međutim, pogrešno bi bilo tvrditi i da, za Platona, matematički entiteti postoje *kao takvi* na mikroskopskom nivou. Mogli bismo jedino pretpostaviti da na mikroskopskom nivou postoje neke strukture, i to u izuzetno malim i ograničenim oblastima univerzuma, delovima ljudskog organizma, koje se, možda, mogu opisati pomoću matematičkih, odnosno geometrijskih pojmova sa izuzetno visokom preciznošću, ili drugim rečima, da su takve mikro-strukture - ukoliko uopšte postoje - znatno 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 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 strukture, odnosno, predstavlja umni koncept čije poimanje iziskuje delatnost slobodne, čiste inteligencije, kakvu predstavlja demijurg, tako i psiha, ili um, koji, prema Platonu i drugim starogrčkim filozofima, počivaju na određenoj strukturi<sup>283</sup>, moraju biti i nešto više od te strukture. U suprotnom, iznova bismo zapali u zamke mehanicističkog objašnjenja prirode, negirajući sopstveno iskustvo slobode.

Premda Johansen, kako smo maločas napomenuli, ništa ne govori o Platonovom zamišljenom mikroskopskom svetu i njegovim odlikama, on nas s dobrim razlogom

---

<sup>283</sup> Platon: *Država*, 435e, i dalje, Aristotel: *O Duši*, 413a, i dalje.

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>284</sup>. Razume se, u pogledu teorije prisećanja postoje raznovrsna interpretativna stanovišta, ali se u načelu može tvrditi da *anamnesis*, za Platona, predstavlja spoznaju izvesnih urođenih znanja, naročito logičkih i matematičkih istina, koje u psihi postoje samo potencijalno, ali se putem različitih empiričkih, konverzionih 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 saznanja koje do tad nije posedovao.<sup>285</sup> S obzirom na to da rob do pomenutih geometrijskih saznanja ne dolazi učenjem i proučavanjem geometrije, već u potpunosti intuitivno, vodeći razgovor sa Sokratom, ovaj primer Platonu služi da bolje potkrepi svoju zamisao o urođenom znanju. Zanimljivo, i Platonov *Timaj* sugerše nam da bi naše znanje o kosmosu moglo biti urođeno, ali iz određenih, nedovoljno objašnjenih razloga, zaboravljeno. *Timaj* kaže da su ljudske duše stvorene na takav način da je svakoj dodeljena po jedna zvezda, i da im je tom prilikom saopštena istina o prirodi svemira, kao i o njegovim nepromenljivim zakonima<sup>286</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

---

<sup>284</sup> Johansen, T. Kj.: *Op. Cit.*, str. 173.

<sup>285</sup> Platon: *Menon*, 84b-85d.

<sup>286</sup> Platon: *Timaj*, 41e.

slučaju, bitnije su frekvencija i ravnomernost koje uzročno deluju na mene, negoli sama zvučna informacija.<sup>287</sup>

Drugim rečima, iako naša psiha poseduje inherentnu sposobnost da prepoznaje red i poredak, da bi se ta sposobnost ostvarila, neophodno je da psiha bude suočena s čulnim poretkom koji je podseća tj. nalikuje njenom sopstvenom unutrašnjem poretku, u dovoljnoj meri da je pobudi na aktivnost. Čulnost je, za Timaja, pobudaj od kojeg započinje naučno istraživanje, pa bismo stoga Kornfordov izraz „zatvoriti oči i misliti“ radije mogli preformulisati u „*otvoriti* oči i misliti“. „Ono što jeste značajno, to je da izvorna struktura duše omogućuje sposobnost za astronomsko saznanje“, zapaža Johansen<sup>288</sup>, što je, u širem smislu, blisko pravcu tumačenja *Timaja* koji smo i mi preduzeli u ovom radu. Naša sposobnost kosmološkog, prirodno-naučnog saznanja, prema Platonovom *Timaju*, uslovljena je 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 slobodna, inteligentna bića, uopšte ne moramo prihvatiti i slediti. No, u vezi s ovim, možemo se zapitati da li Timaj tvrdi da pokreti naše psihe *već jesu* usklađeni s dušom sveta, samo smo mi to „zaboravili“ (a možda ni ne želimo da spoznamo), ili bismo, pak, posvećenim izučavanjem matematike, astronomije, i drugih prirodno-filozofskih disciplina tek trebali da pokrete svoje psihe 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 Platonu, posmatranje prirode može otkriti o strukturi posmatrača, a šta struktura posmatrača o strukturi čulnog 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 od najvišeg značaja za konstituisanje iskustva, pa stoga možemo

---

<sup>287</sup> Johansen, T. Kj.: *Op. Cit.*, str. 175.

<sup>288</sup> *Ibid.*, str. 174.



smatrati da su te funkcije teorijsko-saznajnog, tj. kognitivnog karaktera. Ali, u slučaju matematičkih pojmova, situacija je nešto drugačija. Tvrditi da je poredak sveta sferičnog oblika znači baš to, i ništa drugo: da je poredak sveta sferičnog oblika<sup>289</sup>. Prateći tekst, saznajemo ne samo da su, prema Platonu, čulni objekti sazdana od sićušnih elemenata mikroskopske veličine<sup>290</sup>, već i da zdravlje psihe, u stvari, zavisi od rasporeda telesnih delova<sup>291</sup>, rasporeda koji se, očigledno, najbolje može izraziti pomoću pojmova 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 čulni svet. Ali, već je potpuno jasno da, u slučaju *Timaja*, to nije tačno. Takođe, ukoliko postoje mikro-strukture 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. Potrebno je, prema tome, detaljnije ispitati da li, i u kom smislu, za Platona, postoje bilo kakve fizičke strukture koje se mogu precizno opisati putem matematičkih pojmova, a ujedno predstavljaju nosioce psihičkih tj. bioloških procesa. Jedna „slabija“ mogućnost bila bi da Platon, imajući u vidu njegovu karakterizaciju duše sveta kao aktivnosti koja u celosti prožima i pokreće telesni kosmos, smatra da se psihički procesi ni na koji način ne mogu lokalizovati, već da su prisutni u svim delovima kosmosa, na svim nivoima strukture (ovakvo stanovište naziva se *panpsihizmom*). 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 Platonu, vidljivi kosmos, uključujući tu i kretanja nebeskih tela, samo nalikuje svom nepromenljivom uzoru, te da ne sadrži nikakve matematičke informacije u idealnom, nepromenljivom obliku, tj. u onom vidu u kojem mi razumevamo matematičke pojmove. Takođe, Platonov *Timaj* jasno kaže da pokreti uma (*nous*), koji slede idealno kružno kretanje<sup>292</sup>, još od samog postanka kosmosa „ubeđuju“

---

<sup>289</sup> Platon: *Op. Cit.*, 33b.

<sup>290</sup> *Ibid.*, 56b-c.

<sup>291</sup> *Ibid.*, 86b. Ova misao koju susrećemo pri kraju dijaloga, zaista je veoma moderna, i, u izvesnom smislu, Platona približava teoriji o psihofizičkom identitetu.

<sup>292</sup> *Ibid.*, 44a.

nužnost<sup>293</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>294</sup>. Odatle sledi da se i pokreti psihe, barem jednim svojim delom, moraju odvijati na mikroskopskom nivou. Istakli smo maločas i to da, prema Platonu, struktura ljudske psihe, zapravo, u značajnoj meri zavisi i od rasporeda telesnih delova. Sve ovo nas, postupno, preusmerava sa astronomskih posmatranja ka zamišljenom nivou mikro-struktura. Mitski govor o duši sveta time nikako ne postaje suvišan, već nam, između ostalog, poručuje da *onda dok imamo iskustvo psihičkog identiteta*, struktura naše psihe teži matematički idealnoj strukturi duše sveta, koja se stoga za nas pokazuje kao uzorna, nepromenljiva i, u relativnom smislu, „besmrtna“ struktura. Ukoliko se ipak odlučimo za „tvrđu“ interpretaciju prema kojoj se eksplicacija Platonovog mitskog stava da čulni svet predstavlja samo približnu sliku (*eikon*) inteligibilnog, umnog poretka sastoji, u stvari, u hipotezi da je struktura zdrave, dobro formirane psihe precizno određena, da se može opisati putem matematičkih tj. geometrijskih pojmova, i da u fizičkom obliku postoji na mikroskopskom nivou<sup>295</sup>, tad je, pre svega, poželjno da ukratko ispitamo strukturalna svojstva osnovnih činilaca Platonovog kosmosa, i to, pre svega, modela sferne simetrije. Tako bismo, možda,

---

<sup>293</sup> *Ibid.*, 48a. Da li bismo tezu o postanku kosmosa trebali da shvatimo doslovno, ili metaforički, takođe je problematično. Postanak kosmosa, odnosno poretka, mogao bi da označava i početak delovanja čiste inteligencije, odnosno demijurga, koji konceptualizuje tj. racionalizuje elemente iskustva.

<sup>294</sup> *Ibid.*, 56b (kurziv A. K.).

<sup>295</sup> Zanimljivo je i značajno primetiti da gotovo dva i po milenijuma nakon Platona Votson (J. Watson) i Krik (F. Crick) otkrivaju strukturu molekula DNK, modelujući je u vidu dvostruke spirale koja kada se, u duhu euklidske geometrije, projektuje na ravan, daje dva jednostavna, sinusoidalna oblika, tj. niza ponovljenih kružnica. Takođe, ustanovljeno je da odnos dužine ciklusa nukleotida, što je, u tehničkom smislu, talasna dužina sinusoide, 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 ovaj interval pitagorejci su dovodili u vezu sa životom i zdravljem). Dodajmo ovome i podatak da se dve spirale koje sačinjavaju molekul DNK ne nalaze u istoj fazi kretanja, već da fazna razlika iznosi oko tri osmine punog ciklusa, ili oko 135 stepeni. Ovi podaci dobijeni su preciznim kristalografskim tehnikama merenja. Još je, možda, značajnije to da se molekul DNK uvek nalazi unutar *vodenog omotača*. S obzirom na to da je struktura molekula DNK zajednička svom 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 ovakve hipoteze detaljnije ispitamo.

mogli ustanoviti da li ova Platonova neobična, gotovo fantastična teorija ispunjava ikakve uslove da iz mita pređe u stvarnost, na šta i sam Platon pokazuje neskrivene pretenzije. U ovom pogledu, biće nam od pomoći Proklova analiza Platonovog sferičnog modela univerzuma<sup>296</sup>, koju ćemo dopuniti kao promišljanjima drugih relevantnih, savremenih autora, tako i sopstvenim uvidima.

Sfera je, prema Platonovom *Timaju*, telesni oblik kosmosa u kojeg demijurg smešta dušu sveta, kao psihičku suštinu univerzuma. Iako duša sveta ima primat nad telesnim aspektima kosmosa<sup>297</sup>, ona je čvrsto vezana njim, 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 ove izuzetno složene materije<sup>298</sup>, ne možemo otrgnuti utisku da je model sferne simetrije, u stvari, od najvišeg značaja za konstituisanje Platonovog univerzuma, odnosno, da njegov sferični oblik, u doslovnom smislu, predstavlja nužni uslov mogućnosti ispoljavanja bilo kakvih psihičkih, životnih procesa. Odakle među starogrčkim kosmolozima ovoliki afinitet prema sferičnoj formi? Proklo nas, baveći se detaljno sferičnim modelom kosmosa u dijalogu *Timaj*, suočava s različitim tipovima objašnjenja putem kojih nastoji da utemelji sfernu simetriju kao najbolji mogući model strukture unutar-svetskog poretka: sfera je, kako saznajemo, oblik koji je najsavršeniji i najsjedineniji sa samim sobom<sup>299</sup>, oblik koji u sebi sadrži sve druge oblike<sup>300</sup>, te najsirodniji obliku vidljivog kosmosa jer sve stvari sadrži u samom sebi<sup>301</sup>. Takođe, svih pet pravilnih tela mogu se upisati u sferu, a prema Platonu, pravilna tela predstavljaju jedine moguće oblike sličnih delova čulnog sveta<sup>302</sup>. Sa

---

<sup>296</sup> U prvom odeljku uvodnog dela disertacije, videli smo da sferični model kosmosa predstavlja „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), ovu ideju preuzimaju tj. razvijaju iz pitagorejske filozofije.

<sup>297</sup> *Ibid.*, 34b-c.

<sup>298</sup> *Ibid.*, 34c.

<sup>299</sup> *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, II.69.1.

<sup>300</sup> *Ibid.*, II.69.5.

<sup>301</sup> *Ibid.*, II.69.25-70.5.

<sup>302</sup> *Ibid.*, II.71.1-20.

stanovišta astronomije, periodična kretanja nebeskih tela mogu se predstaviti pomoću kružnih oblika<sup>303</sup>, a sa stanovišta geometrije - što je još važnije - očigledno je da su svi elementi na periferiji sfere podjednako udaljeni od njenog središta<sup>304</sup>. Na osnovu svega ovoga, Proklo nam sugerise da se Platon odlučio na sferični model kosmosa zato što je sfera oblik koji je najsličniji samom sebi, a sličnost je uvek bolja od različitosti<sup>305</sup>. Između ostalog, Proklo nas podseća i na promišljanja presokratskih kosmologa. Prekrajajući u izvesnoj meri stavove Empedokla i Parmenida, Proklo, zapravo, tvrdi da se, prema Platonu, u sferičnoj formi na najjednostavniji i najpotpuniji način ostvaruje *jedinstvo mišljenja i čulnosti*<sup>306</sup>. Smatrajući, na ovom 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>307</sup>. Putem sferičnog modela 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>308</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 na osnovu kojih Platon upravo model sferne simetrije preporučuje kao najadekvatniji model sveta, u kojem se mišljenje i čulnost pokazuju kao dva lica istovetne, jednostavne strukture.

---

<sup>303</sup> *Ibid.*, II.72.20, 73.25-30. Timajev govor, kako smo već ranije sugerisali, ne bi trebalo razumevati kao govor o putanjama kružnog oblika, već o periodičnim kretanjima nebeskih tela koja se mogu predstaviti pomoću kružnih oblika. U tom smislu, Platonov model trebalo bi da nam pruži geometrijski uvid u odnose brzina kretanja nebeskih tela (39b), ali i u odnose njihovih međusobnih rastojanja (35b). Ova ideja, iako u Platonovom spisu izvedena na relativno nejasan, pa i pogrešan način, u značajnoj meri podstakla je razvoj matematičke kosmologije. Ostaje, naravno, i sumnja u tačnost prepisa izvornog grčkog teksta.

<sup>304</sup> *Ibid.*, II.77.20.

<sup>305</sup> *Ibid.*, II.78.10-15.

<sup>306</sup> *Ibid.*, II.69.15-25. Parmenid u svojoj *Poemi* eksplicitno kaže da ljudi lutaju „dvooglavi“ (DK 28 B 6).

<sup>307</sup> *Ibid.*, II.69.25.

<sup>308</sup> Platon: *Op Cit.*, 32a.

Jedan od retkih autora koji nam skreću pažnju na to da je Platonov idealno simetrični model kosmosa, u stvari, *prepun asimetrije*, jeste Karl Popper<sup>309</sup>. Popper 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>310</sup>

Ne samo što Platonovi elementarni trouglovi, kako zapaža Popper, ispoljavaju svojstva asimetrije, nego se i za samu sferičnu formu može primetiti da predstavlja potpunu sjedinjenost simetrije i asimetrije. Naime, ukoliko 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. Ovo rastojanje nazivamo poluprečnikom. Međutim, ukoliko istu strukturu posmatramo od periferije ka središtu, dakle, u suprotnom smeru, svi elementi na periferiji, tj. obimu sfere, posmatrani kao lukovi, pokazuju nam se *nesamerljivim* u odnosu prema prečniku, ili poluprečniku sfere. Ovo je izraženo matematičkom konstantom  $\pi$ <sup>311</sup>. Dalja razmatranja strukturalnih tj. matematičkih svojstava sfere izlaze iz okvira ovog rada, ali, izgleda da su upravo ove pomenute matematičke osobine sferičnosti uveliko pobudile interesovanje kako Platona, tako i drugih starogrčkih kosmologa. Samo jedinstvo samerljivosti (*symmetria*) i nesamerljivosti (*asymmetria*) dopustilo bi unutar-svetskom posmatraču da na slobodan način reflektuje svoje iskustvo, što znači da psihička refleksija, ukoliko postoji, može ali uopšte ne mora da nalikuje čulnoj slici sa kojom je

---

<sup>309</sup> Popper, K.: *Op. Cit.*, str. 142-143, 147, i 151-153. Takođe, vidi: Lloyd, D. R.: „Symmetry and asymmetry in the Construction of 'Elements' in the Timaeus“, str. 459-474.

<sup>310</sup> *Ibid.*, str. 154-155 (kurziv A. K.). Ovde moramo još jednom da naglasimo: i Platona, i Demokrita, trebalo bi posmatrati kao sledbenike pitagorejstva, čije se recepcije pitagorejske filozofije značajno, pa i fundamentalno razlikuju.

<sup>311</sup> Vidi: Heath, sir Th.: *A History of Greek Mathematics*, Vol. 1, str. 304-305. Platon je bio upućen u postojanje iracionalnih brojeva, a s obzirom na to da su se pre njega Antifon i Brison bavili metodom izračunavanja konstante  $\pi$  koju je kasnije usavršio Arhimed (*Ibid.*, str. 221-225), morao je znati i za nesamerljivost obima i prečnika kružnice.

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 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 putem kružnih oblika. Navodna 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. Na ovaj način, iracionalnost je „zaokružena“ i integrisana u jedinstven, racionalan harmonijski sistem, postajući time jedan njegov neophodan aspekt, ili sastavni deo. Platonu očigledno nije bilo dovoljno da svoj kognitivni model, kojim smo se bavili u prvom delu rada sledeći prodornu Robinsonovu interpretaciju, eksplicira samo putem mitskih i filozofskih pojmova, već je pokušao da ga izrazi i matematičkim putem, time izazvavši lavinu raznovrsnih komentara, od antike pa do danas. Kornford, kako smo ranije videli (Odeljak 2.2), predlaže da Platon svojim govorom o „krugu različitog“ prihvata iracionalnost u duši sveta<sup>312</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, ukoliko se držimo prethodno rečenog o strukturalnim svojstvima sfere, jasno je da Platonov model kosmosa uključuje 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 kognitivna ograničenja ljudske čulnosti: ono što je sa čulnog stanovišta iracionalno, nesaznatljivo, i neobjašnjivo, sa stanovišta predloženog geometrijskog modela kosmosa pokazuje nam se kao „racionalno“, 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). Ukoliko ljudska psiha nastoji da sledi ovaj put, moći će da dospe do

---

<sup>312</sup> Cornford, *Op. Cit.*, str. 76.

pouzdanijih saznanja o prirodi stvarnosti<sup>313</sup>. Ni sam Platon, razume se, ne smatra da je njegovo objašnjenje kognitivnih procesa jedino moguće objašnjenje. Nejasno je, takođe, da li se ovaj model objašnjenja odnosi isključivo na kosmološko tj. naučno saznanje, ili, pak, na svako saznanje. Još je manje jasno šta bi nam dopustilo da tvrdimo kako sve čulne pojave, ili, barem one nebeske i mikroskopske, slede matematičke zakonitosti koje nam opisuju Platon i pitagorejci. Ni idealna sfera, ni drugi matematički elementi Platonove kosmologije ni na koji način ne podsećaju na čulne 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>314</sup> koji su delili i Platon, i Eudoks, te mnogi drugi antički kosmolozi (uključujući tu i presokratovce Parmenida i Empedokla), zatim je prisvojio tzv. teoriju o četiri elementa na kojima počiva struktura sveta, i baš poput Platona u *Timaju*, smatrao da “peti element“ poseduje posebnu, “eteričnu“ prirodu<sup>315</sup>. Štaviše, za oba filozofa problem kretanja iskrsava 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“, tj. prvom uzroku kretanja koji ne zahteva objašnjenje, a koji, na nama nepoznat način, pokreće vidljiv, čulni svet. S druge strane, Platon sposobnost pokretanja pripisuje upravo duši sveta, nastojeći da na geometrijski način objasni uzrok kretanja, što je stav s kojim se, kako smo ranije videli, Aristotel ne slaže. 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, u stvari, to što ne pokazuju jasnu svest o distinkciji između *modela* i *stvarnosti*. Upravo nedostatak ove svesti „urušava“ njihove teorije kako u mehanicizam, tako i u idealizam parmenidovskog tipa, što su sve stanovišta koja, prema Platonovom *Timaju*, ne predstavljaju adekvatna objašnjenja ljudskog iskustva. Platonov mitski govor referira na inherentnu, tj. urođenu sposobnost psihe da organizuje haotične elemente čulnog

---

<sup>313</sup> I kod Platona, i kod Parmenida, idealno kretanje uma je kružno, dok su čulne pojave dovedene u vezu sa pravolinijskim kretanjem.

<sup>314</sup> U *Metafizici*, 1074a, Aristotel govori o postojanju 55, odnosno 47 kosmičkih sfera.

<sup>315</sup> O prirodi elemenata Aristotel detaljno raspravlja u četvrtoj knjizi spisa *O nebu*.

iskustva, a ne na bilo kakvu objektivno 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 kojim se susrećemo tek pri kraju spisa? Da li to znači 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 saznajnim perspektivama, nikad ne dolazeći do konačnih odgovora. Svako objašnjenje sveta predstavlja samo *model*, psihološki konstrukt, koji, u slučaju Platonovog *Timaja*, opstaje kao ideal, tj. kao nepromenljiva paradigma u rukama Platonovog demijurga, najvećeg umetnika koji „stvora“ čulni 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 mikro-struktura 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>316</sup>, ali i da su osnovne odredbe ove 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 unutar-svetskih pojava na osnovu delovanju mikro-struktura, ne postoji ni jedno 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 postoji samo u vidu psihološkog konstrukta pripisanog mitskom demijurgu, a čija je spoznaja, prema Platonu, dostižna i ljudskim bićima. Međutim, ne možemo se u potpunosti složiti ni sa Kornfordovim zaključkom da nas, prema Platonu, pogled u mikroskopski svet nikada ne može dovesti do otkrića

---

<sup>316</sup> Vlastos, *Op. Cit.*, str. 68, i dalje.



suštine stvari<sup>317</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 iskustvo psihičkog identiteta nikako ne može objasniti pomoću pojava i kretanja koja pripadaju promenljivom, vidljivom svetu, uključujući tu 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 psihe Platonovu, odnosno pitagorejsku *muzičku analogiju*, čini sasvim prikladnom i primamljivom, budući da muzički tonovi postoje kao čulni objekti samo onda dok ih zaista i opažamo tj. čujemo. Pošto ono stabilno, nepromenljivo i isto (*tauton*) nije mogao da identifikuje niti u kretanjima nebeskih tela, niti u vidljivim delovima ljudskog organizma, došao je do sasvim racionalne hipoteze o mikro-strukturama koje su ljudskom oku nevidljive, ali čije delovanje predstavlja uslov mogućnosti ispoljavanja racionalnog psihičkog iskustva. Iz ovoga nikako ne sledi da takve mikro-strukture postoje u apsolutnom smislu, nezavisno od nas i naše psihe, već samo da moramo da pretpostavimo da postoje onda dok imamo iskustvo psihičkog identiteta. Pošto tako neobičnu, 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 metaforički način, služeći se kako metafizičkim i mitskim pojmovima demijurga, duše sveta, ili ideja, tako 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 čitaoca, već i do najvećeg mogućeg broja ljudi, prevazilazeći uveliko ograničenja jezika i doba u kojem je Platon pisao. Takav poduhvat zahteva kombinovanu upotrebu mitskih i matematičkih, naučnih pojmova. Na ovaj način, Platon pre svega ukazuje na *najviši značaj* određenih koncepata za razumevanje konstituisanja našeg psihičkog identiteta i unutar-svetskog čulnog poretka, što znači da bi svaki govor o transcenciji, nepromenljivosti, ili nedeljivosti osnovnih konstituenata Platonovog kosmosa trebalo shvatiti pre svega *normativno*, dakle, kao ukazivanje na njihov najviši

---

<sup>317</sup> Up. Cornford, *Op. Cit.*, str. 31.

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 kako temeljnim filozofskim promišljanjem, tako i pažljivim posmatranjem čulnog sveta. Platonove teze moraju biti izražene govorom koji „pluta“ između mita i nauke, tj. između mita i stvarnosti, te je stoga Platonova kosmologija označena ne samo kao *eikos muthos*, već i kao *eikos logos*. Platonova kosmologija utemeljena je 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, već jedino da, možda, njena inherentna struktura nalikuje duši sveta, što bi objasnilo i naše intuitivno, urođeno znanje matematičkih pojmova putem kojih možemo opisati strukturu vidljivog kosmosa. U najboljem slučaju - i sa mnogo opreza - mogli bismo, u duhu Platonovog *Timaja*, pretpostaviti da onda dok imamo iskustvo psihičkog identiteta, tada se u našem organizmu, odnosno nekim njegovim mikroskopski malim delovima, javljaju kretanja koja se mogu opisati pomoću pojmova matematike i geometrije sa veoma visokom preciznošću<sup>318</sup>, pa su ta kretanja ujedno i pravi uzrok (*aition*) naše pragmatične sposobnosti da pomoću matematičkih pojmova konceptualizujemo čulni svet. U tom slučaju, struktura psihe funkcionisala bi poput *univerzalnog merila* u odnosu prema kojem možemo odrediti strukture efemernih, čulnih pojava, koje, da bi na bilo koji način bile racionalizovane, jedino mogu biti analogije strukture naše psihe (*analogia kai symmetria*<sup>319</sup>), što je zaključak koji počiva

---

<sup>318</sup> 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, ovakva 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 mlađim kolegom Kohom (C. Koch), predlaže jednu veoma „smelu“ hipotezu prema kojoj se neuralni korelat svesti može identifikovati u vidu pravilnih oscilacija u opsegu 40-70 Hz, a koje zahvataju izuzetno mali broj neurona tj. moždanih ćelija - najviše do hiljadu!

<sup>319</sup> Platon: *Op. Cit.*, 69b-c.

na onom do kojeg dospeva Johansen u svojoj studiji o Platonovom *Timaju*<sup>320</sup>. Blisko interpretativno stanovište zastupaju i Brison i Mejerštajn u studiji *Inventing the Universe*, na osnovu kojeg vrše temeljnu aksiomatizaciju Platonove kosmološke teorije, poredeći je na taj način sa savremenim modelom velikog praska (*big-bang model*). Ovim ćemo se, između ostalog, baviti u sledećem odeljku. Valja primetiti da nam se ovakvo objašnjenje odnosa između kosmologa i kosmosa, ili posmatrača i posmatranog, bez obzira na to da li uključuje fizikalnu komponentu, može učiniti, u izvesnom smislu, cirkularnim: prema Platonu, 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>321</sup>, pa samim tim i latentno, urođeno znanje matematičkih pojmova do kojih može dopreti putem istraživanja i posmatranja, tj. putem čulnih pobuđaja. Ali, jasno je da, za Platona, posedovanje ovakve sposobnosti ne povlači automatski i njenu primenu: potreban je veliki trud, u vidu slobodne aktivnosti uma koji saraduje s čulnošću, ne bi li se ona realizovala u formi kosmološkog, ili bilo kog naučnog saznanja. Nije, razume se, nezamislivo da će u budućnosti neuro-nauke, u saradnji sa drugim eksperimentalnim naukama, nekim „čudom“ doći do podataka i merenja koje bismo, možda, mogli da interpretiramo na takav način da potvrde Platonovu teoriju o strukturi vidljivog univerzuma kao analogije (*analogia*) strukture psihe. Ali, čak i slučaju da se tako nešto dogodi, model putem kojeg bismo objasnili opservacione podatke bio bi i dalje razdvojen, i u logičkom pogledu nezavisan, od svog *explanandum*-a. Formalna struktura sveta, sama po sebi, nije racionalna, umna struktura, te je prema Platonu neophodno delovanje izvesne napredne inteligencije koja će inače nepovezane „bezmerne“ delove sveta (*alogos kai ametros*)<sup>322</sup> konceptualizovati u obliku svrhovito organizovanog sistema. Pogrešno je, stoga, Platonovu teoriju o mikro-strukturama porediti sa Demokritovom atomističkom teorijom, što je tendencija

---

<sup>320</sup> Up. Johansen, *Op. Cit.*, str. 174. Za razliku od, recimo, Prokla, Kornforda, ili Vlastosa, Johansen se nimalo ne upušta u razmatranje matematičkih elemenata Platonove kosmologije.

<sup>321</sup> Ovo 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).

<sup>322</sup> *Ibid.*, 53a.

koja se neretko sreće u literaturi<sup>323</sup>. Između njih postoje praktično nepremostive metodološke razlike: dok atomisti poredak čulnog sveta uzimaju „zdravo za gotovo“, kao datu stvar koja, u vidu nužnosti (*ananke*), automatski upravlja prirodnim procesima, Platonov pristup, kako nastojimo da pokažemo u ovom radu, unutar-svetski poredak, ili *kosmos*, razumeva prevashodno kao *model*, odnosno psihološki konstrukt pripisan mitskom demijurgu, metafori čiste, slobodne inteligencije koja svojom umnom aktivnošću promišlja svet, na taj način racionalizujući njegove sastavne elemente. Time se, kako smo videli, s jedne strane otvara put ljudskoj slobodi i nauci, a s druge strane, pojmovi matematike, kojim može ovladati gotovo svaki čovek, sami po sebi preporučuju kao elementi (*stoihea*) jednog *univerzalnog jezika*.

---

<sup>323</sup> Vidi: Vlastos, *Op. Cit.*, str. 66-68. Iako smo izazvani da Platonovu teoriju o mikro-strukturama poredimo sa atomističkom, ne može se reći da Platon te zamisli preuzima od Demokrita, već pre da se one javljaju paralelno kod više starogrčkih filozofa. Čak je i čuveni kineski filozof Lao Ce (6. vek p.n.e.) govorio da je „najveće u najmanjem“.

## 4.2. Platonova nauka i metodologija modernih prirodnih nauka

U prvom delu rada, nastojali smo da pokažemo da su mitski aspekti dijaloga *Timaja* 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 konstituisanja modela prirode, tj. prirodno-naučnog objašnjenja. Takođe, naša razmatranja imala su za cilj, između ostalog, da na što jasniji način istaknu razlike između Platonove kosmologije, i mehanicistički koncipiranih kosmologija s kakvim se susrećemo kod 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>324</sup> pokazuje nam se, u metodološkom pogledu, sasvim različitim od, recimo, Demokritovog atomizma. Umesto da ljudski um i psihu posmatra samo kao epifenomen određenih mikroskopskih, atomskih struktura čija se kretanja odvijaju po nužnosti, što je stanovište koje se može pripisati Demokritu<sup>325</sup>, Platon nastoji da izgradi uravnoteženu sliku sveta, prema kojoj se um, kao slobodan, aktivni princip, neprekidno bori i sukobljava sa nužnošću, a čije je delovanje predstavljeno putem transmucija „sićušnih“ geometrijskih tela. Štaviše, kako ćemo videti kasnije u odeljku 4.3., čini se da je i sama nužnost, za Platona, neizbežna posledica umne konceptualizacije fizičkog sveta. Gregori (A. Gregory), u studiji *Plato's Philosophy of Science*, dobro primećuje da se Platonova karakterizacija elemenata kao mikroskopskih entiteta, koji, prema shvatanju atinskog filozofa, sačinjavaju telesne tj. čulno opažljive supstancije<sup>326</sup>, pojavljuje tek nakon njihovog matematičkog, slikovitog opisa datog putem tzv. pravilnih tela<sup>327</sup>, što je sasvim u duhu Platonove tendencije da svoj model prirode dovede u što čvršću vezu sa vizualnim iskustvom. No, i pored temeljne i sveobuhvatne analize prirodno-naučnih pojmova koju

---

<sup>324</sup> Vidi: Gregory, A.: *Plato's Philosophy of Science*, str. 187, i dalje. Prema Gregorijevom mišljenju, Platonov geometrijski atomizam uveliko je zapostavljen u odnosu prema drugim antičkim atomističkim učenjima.

<sup>325</sup> Vidi: Bicknell, P. J.: „Democritus' Theory of Precognition“, str. 324.

<sup>326</sup> Platon: *Timaj*, 56b-c.

<sup>327</sup> *Ibid.*, 53e-56b.

Gregori sprovodi, može 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 prirodno-naučnih i epistemoloških aspekata, umesto da se ove dve naizgled suprotstavljene perspektive nekako dovedu u ravnotežu, pa je to jedan od nedostataka koji našim istraživanjem nastojimo da otklonimo. Jer, upravo mitski aspekti *Timaja* sugerišu nam da matematički, kao i drugi kompleksni metafizički i teorijski pojmovi koje Platon upotrebljava, ne bi trebalo da referiraju na bilo kakve objektivno postojeće entitete – oni su pre svega *sastavni, neizostavni delovi modela prirode* za kojeg se u najboljem slučaju može reći da je „verovatan“, tj. da samo približno opisuje strukturu čulnog sveta. Iako nam pretpostavka da struktura ljudske psihe nalikuje strukturi duši sveta, baš kao i pretpostavka da telesni, stvoreni svet nalikuje nepromenljivom modelu, daju snažnu nadu da možemo dospeti do kosmološkog saznanja, mi, kao telesna, unutar-svetska bića, i dalje nismo sigurni da li 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 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 – pored sferične forme kojom smo se već bavili u prethodnom poglavlju – i kakvi odnosi vladaju među njima? Platon, želeći da na plauzibilan način reši problem govora o postajanju, tj. o promenljivim čulnim stvarima, na koji je ukazao već u Proemium-u, poseže za pravilnim poliedrima, tetraedru, kocki, oktaedru, iskosaedru i dodakaedru<sup>328</sup> kao oblicima četiri elementa (*stoihea*) od kojih su, prema predloženom modelu, sazdane čulne supstancije, razumevajući ih tako u vidu „slogova“ ili „slova“ jednog univerzalnog prirodno-naučnog jezika. Za sve ove oblike karakteristično je da putem geometrijsko-konstruktivskog postupka mogu biti upisani u sferu. Pre svega, na osnovu Platonovog opisa elemenata jasno je da oni nisu isto što i elementi modernog periodnog sistema kojim se služe današnji naučnici. Takođe, Platonovo povezivanje starogrčkih elemenata vatre, zemlje, vode i vazduha sa matematičkim oblicima pravilnih poliedara

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, 53a-55c.

predstavlja značajan razvoj, budući da ovi apstraktni „mitski“ koncepti sada zadobijaju izvesnu čulnu formu<sup>329</sup>, što nam u velikoj meri olakšava da ih zamislimo, pa i vizualno prikažemo. 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 s kratkom pameću, makar samo u poređenju, prikazuje kao slogove (*stoihea*).<sup>330</sup>

Reč je, između ostalog, o pokušaju da se govor o prirodi „radikalno“ redefiniše, i prevede na jezik matematičkih formi. Analogija sa „slogovima“ je negativna, te očigledno ima za cilj da govor o vatri, vodi, vazduhu i zemlji kao o materijalnim počelima zameni govorom o idealnim matematičkim principima, i na taj način jezik matematike utvrdi kao najprikladniji za opisivanje prirode i prirodnih pojava. Navodni „slogovi“ prirode mogu se 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 upotrebljeno 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

---

<sup>329</sup> Element vode, na primer, možemo zamišljati i kao neku pojedinačnu kapljicu vode, ali je tek putem matematičke interpretacije omogućeno da izraz „element vode“ ima identičnu referenciju za sve čitaoce *Timaja*, što je geometrijska forma ikosaedra. Up. Platon: *Timaj*, 56b. Zanimljivo je da moderna nauka, nezavisno od Platona, strukturu međumolekularnih rastojanja vode objašnjava upravo pomoću strukture ikosaedra.

<sup>330</sup> *Ibid.*, 48b-c.

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>331</sup>

Prema tome, 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>332</sup>. Da ovo što nam Platon govori o strukturi materije ne bi trebalo uzeti kao apsolutnu istinu, već kao koncepciju prirodno-naučnog modela, postaje još jasnije nekoliko redova kasnije:

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 reči „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>333</sup>

Ovo stanovište metodološki je sasvim suprotno od, recimo, onog koje zastupa Demokrit. Tvrdeći da ono što nam se čini slatkim, gorkim, ili obojenim, uistinu jesu „atomi i praznina“<sup>334</sup>, Demokrit nekritički izjednačava čulnu stvarnost i model koji pretenduje da je objasni. Još značajniju inovaciju u odnosu prema presokratskim teorijama 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>335</sup>. Shodno tome, i voda, vatra, zemlja i vazduh po prvi put u istoriji

---

<sup>331</sup> *Ibid.*, 49b-c (kurziv A.K.).

<sup>332</sup> Na mestu 59a-b, Platon čak o zlatu govori kao o vrsti vode. Ovo nas, donekle, podseća na Talesovu teoriju o vodi kao jedinstvenom materijalnom principu fizičkog sveta.

<sup>333</sup> *Ibid.*, 49d-e.

<sup>334</sup> DK 68 B 9.

<sup>335</sup> Platon: *Op. Cit.*, 53c-54b.



filozofije nisu više zamišljeni kao jednostavne supstancije, već poseduju složenu strukturu, pa tako Platon za vodu tvrdi da se sastoji od jednog tela vatre i dva tela vazduha<sup>336</sup> na mestu na koje smo već ukazali pri samom početku odeljka 4.1. Zanimljivo je i značajno primetiti koliko nas ovaj 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 dela, i trećeg različitog. U *Timaju*, nagovešteno je 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>337</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>338</sup>. Geometrijska konstrukcija dodekaedra od velikog je značaja i za matematičara Euklida, budući da na najjednostavniji način povezuje sferičnost i srazmeru zlatni presek<sup>339</sup>, tj. „neprekidnu srazmeru“, kako su je 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, u stvari, toliko sćušni da se ne mogu videti golim okom<sup>340</sup>. Za razliku od nebeskih kretanja, o kojima su stari Grci posedovali mnogobrojna saznanja, te ih je Platon lako i relativno uspešno upotrebio u svrsi empiričkog potkrepljenja svog matematički koncipiranog objašnjenja postanka sveta, o strukturi materije nije se znalo gotovo ništa. Imajući na raspolaganju jedino spekulacije presokratskih filozofa koje plutaju između mita i filozofije prirode, Platon ih manje ili više radikalno redefiniše u kontekstu svoje kosmološke teorije u *Timaju*, ne bi li zatim, budući možda i „frustriran“ činjenicom da ne može da ih na dovoljno ubedljiv način empirički tj. eksperimentalno potkrepi, došao i do smele teze o mikro-strukturama koja je delimično obeležila našu raspravu u prethodnom odeljku, gde smo pokušali da rasvetlimo Platonovo shvatanje porekla

---

<sup>336</sup> *Ibid.*, 56d-e.

<sup>337</sup> *Ibid.*, 55c.

<sup>338</sup> Up. Platon: *Fedon*, 110b.

<sup>339</sup> Vidi: Euklid: *Elementi*, Knj. XIII, str. 31-35.

<sup>340</sup> Up. Platon: *Op. Cit.*, 56b-c.

spoznaje matematičkih entiteta. Ironično ili ne, ideja o materiji kao složenoj kompoziciji sićušnih, mikroskopskih delova doživela je preporod u moderno doba, premda se to verovatno dogodilo iz nekih drugačijih, pa i sasvim suprotnih pobuda. Platonov osnovni motiv bio je da istraži strukturu psihe, te da na temeljima tih otkrića pokuša da osmisli model prirodno-naučnog objašnjenja koji bi u što je moguće većoj meri bio prikladan (*eikos*, u onom smislu u kojem ga tumači Bernijejt) kako našim intelektualnim nahođenjima i pogledu na svet, tako 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 prirode, one, barem za sad, ne nude nikakvo plauzibilno objašnjenje naše urođene sposobnosti da o prirodi mislimo kao o racionalnom, svrhovito organizovanom sistemu, a neretko to pitanje smatraju suvišnim i nepotrebnim. Ovakav pristup doprineo je tome da se danas mnogo više bavimo spoljašnjim negoli unutrašnjim svetom, pa su se prirodne tj. eksperimentalne nauke razvile do te mere da raspolažu gotovo nepreglednim količinama podataka i merenja, što je sasvim suprotno od one situacije u kojoj su se nalazili i pisali grčki filozofi. Možda bi upravo Platonov psihološki pristup kosmologiji, udružen sa eksperimentalnim karakterom modernih i 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, potrebno bi bilo pronaći ravnotežu.

Osvrnimo se na još nekoliko složenih, teško razumljivih pojmova Platonove nauke čije bi nas detaljno razmatranje udaljilo od osnovnog misaonog toka našeg rada, te ćemo ih ovom prilikom raspraviti samo u osnovnim crtama. Pre svega, vreme Platon naziva „pokretnom slikom večnosti“<sup>341</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*, ili eng. *receptacle*). Označavajući primateljku „trećim rodnom bića“<sup>342</sup>, Platon je razumeva kao „okvir“, ili „matricu“ unutar koje nastaju sve čulne stvari. I sam Platon veli da je primateljku teško, pa i gotovo nemoguće definisati, ali je upoređuje sa bezobličnim

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, 37d.

<sup>342</sup> Platon: *Op. Cit.*, 48e.

materijalom za oblikovanje<sup>343</sup>, pa bismo o njoj mogli misliti kao o, recimo, Aristotelovoj „prvoj materiji“, nekakvoj amorfnoj supstanciji koju bismo tek pomoću savršenih formi sfere i pravilnih poliedara mogli da uobličimo. 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 mesto u *Timaju* na kojem Platon uvodi tzv. „treći rod bića“, pored inteligibilnog, nepromenljivog modela, i njegove čulne kopije tj. aproksimacije:

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>344</sup>

Prema Kornfordovom mišljenju, koncept „primateljke“ ima za cilj da upotpuni metafizičku shemu koju je Platon navodno preuzeo od Parmenida<sup>345</sup>. 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 ništa ne može reći 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, tj. paradigmi čulnih stvari. Kornford zatim primećuje 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 bismo trebali da zamislimo *hupodohe*, ukoliko 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

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, 50b-c.

<sup>344</sup> *Ibid.*, 49a.

<sup>345</sup> Pojmom primateljke Kornford se bavi u *Plato's Cosmology*, str. 177-187.

poput Empedokla, Anaksagore, ili Leukipa i Demokrita, a prema čijim prirodno-filozofskim stanovištima sve promene mogu biti objašnjene izmenom rasporeda četiri elementa, odnosno semena, ili raznovrsnih atoma. Prema Kornfordu, Platonova pozicija po ovom pitanju veoma je bliska Heraklitovoj, budući da 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 ni ne upotrebljava u onom smislu u kojem ga kasnije upotrebljava Aristotel. Na osnovu Platonovog opisa transmutacije 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>346</sup>.

Razloge na osnovu kojih smo navedeni 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>347</sup>. Prema Platonu, dakle, promene kvaliteta, odnosno međusobne transmutacije elemenata, posledica su geometrijskih osobina pravilnih poliedara, a ne uticaja primateljke. Ukoliko bi Platon tvrdio da bilo koji od elemenata, ili, pak, 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 čulne, fizičke pojave zadržao u jednom jedinstvenom okviru. Za razliku od presokratovaca, kako veli Kornford, Platon na „vatra“, kao i na osobine „toplog“ ili „hladnog“, ne gleda kao na stvari ili supstancije, već kao na mešavine kvaliteta tj. delovanja koja neprekidno nastaju i nestaju, nalazeći se u neprekidnom toku. Ono što je kod Platona nepromenljivo i stabilno, jeste zapravo inherentna struktura psihe koja s manje ili više uspeha registruje raznovrsne promene, odnosno kretanja u čulnom svetu, a ta inherentna struktura psihe svoj uzor ima upravo u duši sveta koju je stvorio demijurg (te stoga i naše poimanje strukture sveta, iako suštinski slobodno, ne može biti i sasvim proizvoljno, već se upravlja prema izvesnim objektivnim, spoljašnjim

---

<sup>346</sup> Vidi: Platon: *Timaj*, 49a-50a.

<sup>347</sup> *Ibid.*, 50a-d.

kriterijumima). Iako je primateljka nepromenljiva, ona nije materija ili supstancija u onom smislu u kojem su je razumievali presokratski filozofi. 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“ (*touto*) 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>348</sup>

Na ovom mestu nailazimo na rečnik s kojim smo se već susreli ranije u ovom odeljku, a za koji smo utvrdili da čitaoce *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 reći 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 *model* fizičkih pojava, a ne konačne uvide koji poseduju čvrstinu matematičkih zakonitosti na kojim se, prema Platonovoj preporuci, mogu utemeljiti.

---

<sup>348</sup> *Ibid.*, 50a-e.

S. Broadie u studiji *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, očekivano posvećuje izvesnu pažnju pojmu primateljke<sup>349</sup>. Broudieva nam putem svoje detaljne i prodrone analize 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 identične prirode, ona sada pronalazi instance u matematičkoj paradigmi četiri elementa, i samim telesnim elementima koji su prema njoj načinjeni. Ovo, razume se, nije kontradiktorno. Moglo bi se primetiti da se Platon sada bavi jednim drugim nivoom strukture, što je, kao što smo već videli, nivo mikro-struktura, a na koji se takođe može primeniti njegov matematički model prirodno-filozofskog objašnjenja. Uvid da se u delu teksta u kojem Platon nastoji da nam opiše svojstva primateljke, koja pripada trećem rodu bića, zapravo radi o drugačijim instancijama prvobitna dva roda, Broudieva preuzima od Milerove (D. Miller)<sup>350</sup>. Prema Milerovoj, ovaj uvid omogućuje nam da primateljku posmatramo kao *instanciju* trećeg rodu bića, a ne kao sam treći rod bića, što bi značilo treći rod bića može imati i druge instancije, kao što je, na primer, prostor (*chora*). Ovo bi objasnilo i zašto Platon upotrebljava dva različita termina, *hupodohe* i *chora*, kada govori o trećem rodu bića. Međutim, prema mišljenju Broudieve, to nije sasvim izvesno, jer sam Platon nigde ne kaže eksplicitno da se treći rod bića sastoji iz dve različite instancije<sup>351</sup>. Takođe, veli Broudieva, zanimljiva je i značajna Platonova upotreba termina „to“ i „takvo“ kada nam sugerise na koji način bismo trebali 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>352</sup>). Drugim rečima, u lingvističkom pogledu, vatra, voda, zemlja i vazduh uopšte nisu imenice koje imenuju „to“, već pridevi kojim se izražava kvalitativni opis, odnosno nešto „takvo“. Zbog čega Platon, pita se Broudieva, problem transmutacije elemenata i

---

<sup>349</sup> Broadie, S.: *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, str. 185-190, i dalje.

<sup>350</sup> Up. Miller, D.: *The Third Kind in Plato's Timaeus*, str. 37-62.

<sup>351</sup> Vidi: Broadie, S.: *Op. Cit.*, str. 186, fusnota 33.

<sup>352</sup> Platon: *Op. Cit.*, 50d.

njihovog odnosa prema primateljki rešava unutar lingvističkog konteksta? Ne postoji nikakvo lingvističko pravilo koje nam nalaže da značenje imenice kao što je „vatra“ mora biti nepromenljivo i večito. S jedne strane, o ovome 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 Broudijeve, Platon se služi lingvističkim kontekstom zato što kvalitativni opisi, baš kao i pridevi, zahtevaju neki subjekt kojem su pripisani, a u slučaju Platonove teorije 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 reč o apstraktnom konceptu 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 obavezuju na to. S druge strane, možda smo na pitanje koje postavlja Broudijeva 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 koji je to najprikladniji govor o prirodi. Ovo je više nego jasno ukoliko uzmemo u obzir Proemium, i Platonovo polazno stanovište prema kojem je kosmologija samo *eikos muthos*, odnosno *eikos logos*, kao i tendenciju da 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 se o kasnije predloženoj arhetipskoj, matematičkoj strukturi elemenata može govoriti kao o nepromenljivoj, u smislu apstraktnog modela utemeljenog u inherentnoj strukturi psihe, pa se tako kvalitativni opis četiri elemenata postupno zamenjuje kvantitativnim tj. matematičkim (ova 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, što su nepromenljive ideje i čulne stvari, ne bi li zatim govorio o trećem rodu kao prostoru (*chora*)<sup>353</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

---

<sup>353</sup> *Ibid.*, 52a-b.

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 sledeće:

Ubrzo postaje jasno da je Aristotel smatrao da je Platonovo shvatanje materije poput njegovog. On govori o „negovateljci“ (kao prvoj 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 ove Aristotelove tvrdnje ne slažu sa Platonovim tekstom, bilo bi zanimljivo ispitati da li su one valjane barem u svojim osnovnim namerama.<sup>354</sup>

Aristotel, prema tome, u duhu svoje naturalističke teleologije, sprovodi izjednačavanje *hupodohe* i *hyle*. Postoji, međutim, prema Kleghornu nekoliko određenih kritika koje Aristotel Platonu upućuje u pogledu pojma primateljke. Prvo, Platonova razmatranja u *Timaju* nisu precizno artikulisana. Ovo je jasno i samom Platonu, s obzirom na to da kosmologiju smatra „verovatnom pričom“. Zatim, nešto važnija kritika tiče se Platonove neodlučnosti u pogledu toga da li je primateljka sasvim odvojena od elemenata koji se u njoj pojavljuju. Da li bismo na osnovu ranije citirane analogije sa zlatom<sup>355</sup> trebali da smatramo da su elementi uvek *unutar* primateljke? Kako onda Platon može govoriti o primateljki kao o „majci“<sup>356</sup>, ako je stvoreni svet njeno „potomstvo“ i stoga odvojen od nje? Kleghorn odlično primećuje da kada Platon govori o elementima kao odvojenim od primateljke, on uopšte ne misli na lokaciju tj. prostorni odnos, već na njihove suštinski različite prirode. Ipak, Platonu se opravdano može zameriti da po ovom 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

---

<sup>354</sup> Claghorn, G. S.: *Aristotle's Criticism of Plato's Timaeus*, str. 6-7.

<sup>355</sup> Up. Platon: *Op. Cit*, 50a-e.

<sup>356</sup> Up. *Ibid.*, 50d.



elementi, on ne razjašnjava način na koji se to dešava, pa se u tom slučaju pojam primateljke pokazuje suvišnim. Upravo ovi Platonovi nejasni opisi primateljke (a podsećamo, i sam Platon kaže da je *hupodohe* veoma teško, pa i gotovo nemoguće odrediti), Aristotelu olakšavaju zadatak da ovaj 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 putem ovog pojma ukazuje na prostornost primateljke, što je takođe veoma problematično i teško se može dokazati na osnovu Platonovog teksta. Zanimljivo je, u stvari, to da interpretatori Platonove filozofije<sup>357</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 matematičkih entiteta u *Timaju*.

Umesto nagađanja o tome šta je Platon tačno podrazumevao pod „primateljkom“, kao i da li su *hupodohe* i *chora* jedno te isto<sup>358</sup>, zapazimo jednu osnovnu činjenicu: svi ovi teorijski koncepti predstavljaju, prema Platonovom mišljenju, neizostavne „sastojke“ valjano koncipiranog prirodno-naučnog objašnjenja tj. *modela prirode*. Platon je, kao monista, prinuđen da postulira pojam čiste, neoblikovane primateljke, putem kojeg utemeljuje fizičko jedinstvo inače raznovrsnog telesnog sveta. Na strukturalnom planu, ovo jedinstvo, pak, ostvareno je putem matematičkog pojma srazmere. Za razliku od matematičkih pojmova, čije značenje ne može biti problematično, preostali pojmovi Platonove nauke neretko nas podsećaju na one mitske. Njihova neodređenost, za nas kao čitaoce *Timaja*, donosi ne samo istraživačke, interpretativne izazove, već i slobodu da ih, u onom smislu u kojem ih lično razumevamo, inkorporiramo u sopstvene kosmološke poglede. Zamisao o jedinstvenom načelu prirode, prema tome, ne lišava nas slobode da i samostalno odredimo koje je to načelo. Čak i ukoliko zaista prihvatimo presokratski i platoničarski stav da sferična

---

<sup>357</sup> Više o pojmu primateljke vidi npr. u: Miller, D.: *The Third Kind in Plato's Timaeus*, str. 19, i dalje, Gregory, A.: *Plato's Philosophy of Science*, str. 215-227, Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5, str. 262-272, Taylor, A. E.: *A Commentary on Plato's Timaeus*, str. 311-315.

<sup>358</sup> 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 navodi interpretatore da posegnu za „teorijskom ekonomičnošću“ i naprosto eliminišu ono što nisu u stanju da na adekvatan način objasne. Ovakav pristup, razume se, nije dosledan izvornoj Platonovoj misli.

forma predstavlja osnovni konstituent kosmosa, to uopšte ne implicuje nekakvu zatvorenu, konačnu formu našeg kosmološkog saznanja, već upravo otvara mogućnost koncipiranja mnogobrojnih geometrijskih modela kosmosa koji svi počivaju na međusobnom kombinovanju i usložnjavanju strukturalnih aspekata sfere, što su luk, i poluprečnik. Ono što Platona najviše brine jeste da ne pomislimo da je naš govor o prirodi ujedno i govor o fizičkim stvarima – on je najpre izraz izvesnih inherentnih, strukturalnih osobina naše psihe, pragmatično upotrebljenih u svrzi izgradnje modela prirode. Možda entitet nalik Platonovoj duši sveta zaista postoji u fizičkom smislu, ali uopšte ne poseduje onu strukturu koju nam Platon opisuje, već neku drugačiju. Platonova kosmologija ne daje definitivne odgovore, već nas podstiče na *promišljanje* i *istraživanje*, što je, kako smo videli, istakla i Broudijeva u svojoj interpretaciji dijaloga *Timaj*<sup>359</sup>.

U svom poznatom i uticajnom članku „Plato as a Natural Scientist“, Dž. Lojd (G. E. R. Lloyd) ispituje može li se, i u kojoj meri, Platonov pojam nauke uporediti s modernim. Polazeći od toga da po pitanju Platonovog doprinosa nauci postoje dijametralno suprotna stanovišta, koja se kreću od strogih osuda pa do pohvala, Lojd u svom tekstu nastoji da izgradi kompromisno, uravnoteženo stanovište koje se čini bliskim našem. Iako se Platonov pojam nauke (*episteme*) u izvesnoj meri preklapa sa modernim, postoji, ipak, nekolicina značajnih razlika koje nam nikako ne dopuštaju da o Platonu govorimo kao o „naučniku“ u modernom smislu. Prema Lojdovom mišljenju, postoje tri glavne vrste optužbi koje se upućuju Platonu kao naučniku<sup>360</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 prirodno-filozofsko stanovište, ali da je ono anti-naučno. Ovakve optužbe najčešće se pozivaju na Platonovo diskreditovanje čulnog sveta kao manje vrednog u odnosu prema svetu ideja i matematičkih formi. Na posletku, treća vrsta optužbi odnosi se na navodnu neoriginalnost Platonovih prirodno-filozofskih razmatranja, a kao ekstremni vid ovog stanovišta autor članka navodi Tejlorovu studiju o *Timaju*<sup>361</sup> u kojoj se tvrdi da timajevska kosmologija predstavlja najobičniju kolekciju

---

<sup>359</sup> Up. Broadie, S.: *Op. Cit.*, str. 279.

<sup>360</sup> Lloyd, G. E. R.: „Plato as a Natural Scientist“, str. 79.

<sup>361</sup> Up. Taylor, A. E.: *Op. Cit.*, str. 11.

pitagorejskih učenja tog doba. Na mnoge od ovih prigovora već smo, u stvari, odgovorili u prethodnim odeljcima. Sam Lojd podseća nas i na izuzetno pozitivne ocene Platonovog doprinosa nauci, na kakve nailazimo kod Vajtheda (A. N. Whitehead), Šorija (P. Shorey), Popera (K. Popper), i naročito Hajzenberga (W. Heisenberg)<sup>362</sup>. Aspekte modernog naučnog mišljenja Lojd, konkretno, prepoznaje prvo 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 stavljen upravo na matematičku astronomiju, a ne na puko osmatranje nebeskih kretanja, budući da je sposobnost apstraktnog mišljenja od najvišeg značaja za klasu čuvara. Već u dijalogu *Država*, Platon dobro primećuje da se kretanja nebeskih tela ne podudaraju u potpunosti sa matematičkim modelom koji ih opisuje<sup>363</sup>, što je stanovište blisko modernoj nauci i astronomiji. No, činjenica da se kako u *Timaju*, tako 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*), što se odnosi na čulni 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 prisutan 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 smislu: ono što je transcendentno, jeste, za Platona, od vrhunskog značaja za konstituisanje ljudskog, ili bilo kakvog iskustva. Takvo tumačenje još bi više doprinelo pragmatičnom karakteru Platonove kosmologije. Postoje, zapaža Lojd, 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 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 itekako krupnu ulogu u konstituisanju Platonove kosmologije. Dalje, prema Lojdovom mišljenju, teleološki karakter dijaloga *Timaj* često

---

<sup>362</sup> Lloyd, G. E. R.: *Op. Cit.*, str. 78.

<sup>363</sup> Platon: *Država*, 529c-d.

je predstavljao razlog zbog kojeg je bivao okarakterisan ne-naučnim. Ali, paradoksalno, upravo teleologija, kao način otkrivanja razumnosti i svrhovitosti u telesnom svetu, u velikoj meri podstakla je Platona na kosmološka istraživanja.

Od naročitog značaja je mesto na kojem Platon, saopštavajući 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>364</sup>

Lojd, a kasnije Brison i Mejerštajn<sup>365</sup>, ovde prepoznaju odlike modernog naučnog mišljenja. Iako se ne može tvrditi da se ova Platonova rečenica odnosi na čitavu kosmološku teoriju u *Timaju*, ona je svakako u skladu sa početnim određenjem kosmologije kao *eikos logos-a*, ili *eikos muthos-a*. Platonov Timaj, dakle, stav o elementarnim trouglovima razumeva kao hipotezu, kao racionalni iskaz koji može biti i odbačen u slučaju da pronađemo bolje objašnjenje. 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>366</sup>. Još jednom, vrednost empiričkog istraživanja je unižena. Štaviše, Platon će kasnije tvrditi i da je svaki naš pokušaj da istražimo npr. prirodu boja eksperimentalnim putem osuđen na neuspeh, te da predstavlja suštinsko nerazumevanje odnosa između ljudskog i božanskog<sup>367</sup>. Shvaćeno u doslovnom smislu, ovo stanovište svakako udaljava Platona od moderne nauke. Ali, možda ovo ne bi trebalo razumeti kao odbacivanje eksperimentalnog metoda, već samo kao njegovu promišljenu kritiku – ne smemo dospeti u zabludu da možemo u potpunosti kontrolisati prirodu, jer svaki eksperiment zahvata samo jedan veoma mali deo stvarnosti, i niko od nas nije u poziciji da kontroliše sve uslove pod

---

<sup>364</sup> Platon: *Timaj*, 54b.

<sup>365</sup> Up. Brison, L. i Meyerstein F. W.: *Inventing the Universe*, str. 19.

<sup>366</sup> *Ibid.*, 59c-d.

<sup>367</sup> *Ibid.*, 68d.

kojim se eksperiment odvija, niti da sa apsolutnom preciznošću utvrdi vrednosti parametara koji se eksperimentom kontrolišu. Ne bi bilo pogrešno smatrati da Platon ovim putem poziva na oprez pri bavljenju prirodno-naučnim pitanjima. No, ponekad dvosmisleni način Platonovog izražavanja ne dopušta nam da bilo šta sa sigurnošću tvrdimo. Da li bismo ranije poređenje istraživanja telesnog sveta i puke rasonode zaista trebali da shvatimo kao, recimo, tvrdnju o beskorisnosti i nevažnosti eksperimenta za Platonovu filozofiju prirode? Imajući u vidu sva naša dosadašnja razmatranja, čini se da to ipak nije slučaj, i da su ovakvi pravci tumačenja slabo utemeljeni.

Neophodno je da se osvrnemo i na Platonova biološka razmatranja u dijalogu *Timaj*, koja ujedno predstavljaju još jednu vezu sa modernom naukom. Ova Platonova promišljanja nailazila su možda i na najoštrije osude, zbog neobičnosti pojedinih opisa i objašnjenja. 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>368</sup>. Lojd smatra da je ova Platonova misao, iako podstaknuta uvidima drugih, ranijih pisaca, neobično detaljna, originalna i dobro razvijena<sup>369</sup>. Mi bismo dodali, i veoma moderna. Samim tim što na početku spisa dušu smešta u telo sveta, a kasnije 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 sl.<sup>370</sup> I tu Platon, doduše na diskretan način, primenjuje svoju teoriju strukture sveta, kontinuirano insistirajući na tome da gotovo sva oboljenja predstavljaju izvesne poremećaje srazmere 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 medicinara našeg doba, rukovodi pre svega jednim apstraktnim, monističkim načelom kojem je potčinjena čitava njegova kosmološka građevina u *Timaju*, uključujući tu i antropologiju, i biologiju, odnosno, sve oblasti u kojim se ispituje izvestan poredak stvari (*kosmos*). Platonovi medicinski uvidi svakako

---

<sup>368</sup> *Ibid.*, 86b.

<sup>369</sup> Lloyd, G. E. R.: *Op. Cit.*, str. 87.

<sup>370</sup> Platon: *Op. Cit.*, 82b-c.

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 umnog, psihičkog poretka, negoli do onog čulnog. 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 putem kojeg Platon nastoji da pokaže samopouzdanje pred svojim čitaocima?

Jedna od retkih studija koje na temeljan način ispituju odnos između Platonovog kosmološkog modela i savremene kosmologije, pritom ne zanemarujući mitske elemente *Timaja*, jeste već pomenuta *Inventing the Universe*, L. Brisona i F. V. Mejerštajna. U načelu, može se zapaziti da ova 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>371</sup>. Osnovna pretpostavka dvojice autora jeste upravo ta da *kosmos* predstavlja psihički konstrukt koji je pre svega u logičkom smislu potpuno nezavisan od čulnog sveta čiju strukturu i unutrašnje mehanizme pretenduje da objasni. Ovo je jasno izraženo već njihovom prvom rečenicom: „Znati kosmos znači *izumeti kosmos*“<sup>372</sup>. Razume se, ovde je opet neophodno ukazati na opasnosti od toga da naša kosmološka građevina zapadne u subjektivizam i relativizam, jer već smo u odeljku 1.2. videli da je Brisson sklon da Platonov projekat nove mitologije razumeva 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 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 naš glavni zadatak, kao kosmologa, jeste da model prirode postupno usaglašavamo kako sa svojom inherentnom psihičkom strukturom, tako i sa strukturom empiričkih pojava, dovodeći ova dva aspekta u sve bolju i bolju

---

<sup>371</sup> Doduše, za Platona, svako naučno saznanje i jeste po svom karakteru „kosmološko“.

<sup>372</sup> Brisson, L. i Meyerstein F. W.: *Op. Cit.*, str. 1 (kurziv L. B. i V. M.).

ravnotežu. Platonova kosmologija, za razliku od moderne, za jedan od glavnih ciljeva postavlja upravo samospoznaju, pa je stoga teško i gotovo nemoguće uspostaviti jednakost između prirodno-naučnih razmatranja atinskog filozofa i metodoloških pretpostavki moderne nauke - premda značajna preklapanja svakako postoje. Vodeća nit Platonove kosmologije jeste pretpostavka o postojanju „transcendentne“, ili barem po našu egzistenciju suštinske istine, te se postupno približavanje toj istini zaista može okarakterisati kao težak, sizifovski posao<sup>373</sup>.

Prema Brisonu i Mejerštajnu, 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 – oni naprosto „rade“. 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 saznanje moći, često zadobijaju mitski karakter, budući da osnovna načela struktuiranja prirode ne mogu biti predmet neposrednog posmatranja, bez obzira na to da li ih smatramo psihičkim konstruktima, aspektima fizičkih pojava, ili, pak, oboje. 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 nikakva logička veza ne može biti uspostavljena između formalnog aksiomatskog sistema koji predstavlja model prirode, i eksperimentalnih podataka do kojih dospevamo putem naših čula<sup>374</sup>. Dijalog *Timaj*, u stvari, predstavlja prvo delo u istoriji filozofije i nauke u kojem se problem naučnog znanja sistematično razmatra, a takođe i prvo delo u kojem se matematika i pojmovi matematike na sistematičan, metodski način nastoje primeniti u svrsi konstruisanja prirodno-naučnog

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, str. 1.

<sup>374</sup> *Ibid.*, str. 3-4.

modela koji poseduje aksiomatsko-deduktivnu strukturu<sup>375</sup>. Ulogu eksperimenta u Platonovoj kosmologiji, koju je Lojd ocenio sporednom i ne preterano značajnom, Brison i Mejerštajn doživljavaju na drugačiji način, smatrajući da Platon, u stvari, eksperimentalni metod u *Timaju* razumeva u širem smislu od onog u kojem ga razumeva moderna nauka. Prema njihovom shvatanju, razlog na osnovu kojeg Platon gotovo podrugljivo govori o ljudima koji putem eksperimenta žele da objasne empiričke pojave kao što su boje, jeste taj što za Platona eksperiment podrazumeva *rekonstrukciju, ili sasvim preciznu reprodukciju prirode* tj. pojave koja se želi objasniti<sup>376</sup>. Umesto da eksperiment ograniči na samo jedan aspekt stvarnosti, Platon za predmet eksperimenta uzima celokupnu stvarnost, ili totalitet iskustva stvarnosti. U ovom 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“ tj. kosmologa i njegove unutrašnje psihičke strukture, što, u krajnjoj liniji, nije ništa manje pragmatičan cilj od onog kojeg sebi postavljaju moderne nauke.

Brison i Mejerštajn dalje pojašnjavaju 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>377</sup>

Poput timajevske kosmologije, i model velikog praska počiva na pretpostavci o prostim, matematičkim elementima kao osnovnim elementima fizičke stvarnosti. Dalje, obe teorije počivaju na pojmovnim parovima kao što su biće – postajanje, odnosno model – stvarnost, te original – kopija, ili teorija – posmatranje. Od naročitog značaja jeste

---

<sup>375</sup> *Ibid.*, str. 5.

<sup>376</sup> *Ibid.*, str. 62. Može se primetiti da i neke savremene naučne discipline ispoljavaju sklonost ka rekonstrukciji, odnosno manipulisanju prirodnim strukturama, a to su, na primer, genetika, nanotehnologije, i dr.

<sup>377</sup> *Ibid.*, str. 9 (kurziv A. K.).



suprotnost između simetrije (*symmetria*) i odsustva simetrije, što mogu biti i asimetrija (*asymmetria*), i bezmernost tj. odsustvo bilo kakve mere (*ametros*)<sup>378</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 odsustva mere, što Platon dovodi u vezu sa haotičnim, neuređenim stanjem materije. Pivotalna uloga pojma simetrije u modelu velikog praska ukazuje nam na strukturalne sličnosti između Platonovog modela, i savremenog modela. Takođe, njihova sličnost ispoljava se i u trostrukoj podeli fizičke stvarnosti na oblast veoma velikih, nebeskih tela, kao što planete, galaksije i dr., gde se naročito može primetiti poredak koji nalikuje onom idealnom, simetričnom, zatim oblast mikroskopskih tela kod kojih se takođe može zapaziti delovanje načela simetrije, i na kraju, oblast prirode koja je dostupna neposrednom ljudskom posmatranju<sup>379</sup>. Struktura čitavog univerzuma može se objasniti pomoću jednostavnih matematičkih elemenata i njihovih međusobnih interakcija. Kako bi rasvetlili sličnosti između Platonove kosmologije i modela velikog praska na što jasniji, formalniji način, autori pristupaju aksiomatizaciji dve teorije. Prema njihovom shvatanju, Platonov model kosmosa počiva na ukupno dvadeset tri aksioma<sup>380</sup>: između ostalih, to su aksiomi o suprotnosti između nepromenljivih entiteta i čulnih, promenljivih stvari (aksiom T1), o postojanju uzroka svega postojećeg (T3), o demijurgu kao tvorcu čulnog sveta (T4), o „primateljki“ kao bezobličnoj „materiji“ od koje su načinjene sve čulne stvari (T7), o nužnosti koja se opire delu benevolentnog demijurga (T8), o četiri elementa od kojih su sastavljeni čulni objekti (T9), o čulnom 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 čulnim 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 ove aksiome, čak se i pojave koje izučavaju biologija, patologija, odnosno psihologija, mogu objasniti pomoću matematičkog modela strukture

---

<sup>378</sup> *Ibid.*, str. 10.

<sup>379</sup> *Ibid.*, str. 10-11.

<sup>380</sup> *Ibid.*, str. 19, i dalje.

sveta<sup>381</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>382</sup>: kosmos je geometrijski objekt, a taj geometrijski objekt je topološki prostor (aksiom B1), kosmos je neograničen i potpuno povezan (B3), četiri dimenzije dovoljne su da se odredi bilo koji događaj (B5), topološki prostor predstavlja 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, najznačajnije bi moglo biti poređenje između aksioma T23 i B22 putem kojih se sferična forma označava fundamentalnim aspektom strukture kosmosa. Iako se ne može tvrditi da je Platon direktno uticao na savremene kosmologe, što ne čine, u stvari, ni Brison i Mejerštajn, očigledno je, na primeru ove dve teorije, da jedan identični koncept pronalazi mesto u kosmologijama potpuno različitih doba. Još jedan značajan autor koji zastupa stanovište o sličnosti Platonove kosmologije u *Timaju* i teorije velikog praska jeste T. Robinson<sup>383</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 ovo pitanje ne možemo dati pouzdan odgovor, a istinu za volju, ni sam Platon, koncipirajući svoju kosmologiju kao *eikos logos*, ne misli da to možemo. Kako primećuju Brison i Mejerštajn, najbolji zaključak koji možemo da izvedemo jeste taj da nas razlozi čisto *pragmatične* prirode navode da jedan model prirodno-naučnog objašnjenja prihvatimo kao dobar i poželjan, a drugi odbacimo. Dobra teorija naprosto „radi“. Poučeni iskustvom da nismo svemoćni, i da svet ne može da funkcioniše na način na koji mi želimo, u svojim istraživanjima prirode rukovodimo se idejom da su njeni zakoni

---

<sup>381</sup> *Ibid.*, str. 43.

<sup>382</sup> *Ibid.*, str. 79, i dalje.

<sup>383</sup> Vidi: Robinson, T. M.: „Plato on (just about) Everything: Some Observations on the Timaeus and Other Dialogues“, str. 107-111.

objektivni, postojani, i nezavisni od nas. Ali, kako smo i mi integralni, neodvojivi deo prirode, razumno je pretpostaviti da u izvesnom smislu njeni zakoni već deluju na mnogobrojne procese koji se odvijaju u našem organizmu, i to ne samo na telesne, već i psihičke, i upravo ta pretpostavka jeste „garant“ da se kosmološka istraživanja koja preduzimamo kreću u dobrom smeru. Uostalom, videli smo da Platon smatra ne samo je ljudska psiha srodna onoj božanskoj<sup>384</sup>, već i da su ljudske duše prilikom stvaranja već bile upoznate sa „nepromenljivim zakonima prirode“.<sup>385</sup> Umesto da tvrdi da su psihički procesi potčinjeni telesnim, što bilo u neskladu sa našim neposrednim iskustvom slobode, ili da je oblast psihičkog sasvim odeljena od telesnosti, što je takođe stanovište koje se suprotstavlja iskustvu, Platon traga za jednom uravnoteženom pozicijom, odnosno, za onim nivoom strukture na kojem se psihičko i telesno pokazuju kao sjedinjeni u vidu dva različita aspekta jedne identične forme. Premda je očigledno da, u metodološkom pogledu, postoje značajne sličnosti između Platonove nauke i moderne nauke, naročito kad je reč o kosmološkim uvidima, te sličnosti uglavnom se odnose na primenu matematičkog tj. aksiomatsko-deduktivnog modela u svrsi objašnjenja prirodnih pojava, kao i shvatanja da je prirodno-naučno saznanje samo „istinoliko“, a ne apsolutno izvesno, odnosno, da i pored svih naših nastojanja da naučno saznanje ustrojimo na matematički način, ono i dalje ostaje nepouzđano i opovrgljivo. Međutim, Platonova nauka poznaje i druge, psihološke dimenzije, kakve moderna metodologija prirodno-naučnog istraživanja ili uopšte ne uzima u razmatranje, ili ukoliko ih uzima, drži da se o njima ne može gotovo ništa reći. Platonu je, u stvari, mnogo više stalo da ispita i objasni strukturu posmatrača, ili istraživača prirode, negoli strukturu same prirode. Njegov prirodno-naučni model je pomalo drsko i „bezobzirno“ izveden na osnovama pretpostavljene inherentne strukture ljudske psihe, pa se tako stvaranje sveta razumeva iz ljudske vizure, kao racionalan, svrhovit proces. Ovo je, prema našem mišljenju, prikladno izraženo metaforom demijurga, koja nas upućuje na psihološke osnove Platonove kosmologije. Motiv slobode naročito je prisutan u atinjaninovim kosmološkim promišljanjima, od mita o Eru do stranica *Timaja*. Dakle, ono što, prema atinskom filozofu, mora biti najstabilnije, i što mora da iz jedne sigurne, čvrsto utemeljene pozicije prati promene čulnog, efemernog sveta, jeste struktura psihe, kao

---

<sup>384</sup> Platon: *Op. Cit.*, 90c-d.

<sup>385</sup> *Ibid.*, 41e.

uslov mogućnosti bilo kakvog kosmološkog saznanja. Platon je, naravno, svestan da je i psiha, poput mnogobrojnih aspekata 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 i kosmološko.

### 4.3. Epistemološki monizam, ili demijurg kao povezujući momenat

U odeljku 2.2. upoznali smo se, u osnovnim crtama, sa kognitivnim funkcijama duše sveta. Razmotrimo sada osnovne odredbe Platonove teorije saznanja u dijalogu *Timaj*. Opis duše sveta i mehanizma putem kojeg ona dolazi do pouzdanih saznanja i verovanja o čulnom svetu, ali i razloga zbog kojih ljudske duše dospevaju do pogrešnih sudova, ponajviše nam govore o Platonovom epistemološkom stanovištu u dijalogu *Timaj*. Kako A. Gregori primećuje u *Plato's Philosophy of Science*, ukoliko smo na uvodnim stranicama dijaloga i imali bilo kakvih razloga za pesimizam, suočavajući se sa karakterizacijom kosmološkog saznanja kao „verovatnog“ (*eikos*), u kasnijem toku rasprave takvih razloga više nemamo<sup>386</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, u *Proemium*-u je jasno i eksplicitno ponovljena teza iz *Države* o distinkciji između nepromenljivih, nestvorenih aspekata stvarnosti, i onih promenljivih, koji postaju i nestaju:

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>387</sup>

Gregori zapaža, pozivajući se na Fredea (M. Frede), da nas ovo mesto upućuje na jaku verziju tzv. teorije o dva sveta (eng. *two worlds theory*, ili 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 jeste nepromenljivo, budući da je razlika između promenljivog i nepromenljivog dodatno utemeljena putem razlike između razumskih

---

<sup>386</sup> Gregory, A.: *Op. Cit.*, str. 241.

<sup>387</sup> Platon: *Timaj*, 27d-28a.

sposobnosti, i „nerazumskog“ čulnog opažanja putem kojih se poimaju pomenuti suprotstavljeni nivoi stvarnosti. 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>388</sup>. Ukoliko uzmemo u obzir na prethodnoj strani 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, što su sve motivi s kojim se susrećemo kasnije u dijalogu. Čini se da je distinkcija izvedena na početku dijaloga *Timaj* ontološke prirode, te se njome celina stvarnosti sasvim oštro deli na dve suštinski različite oblasti između kojih nema praktično nikakvih dodirnih tačaka. Glavni problemi u vezi s interpretacijom ovog mesta potiču od toga što Platonov *Timaj* ne govori o, recimo, razlici između nepromenljivih i promenljivih inteligibilnih entiteta – a pokreti duše sveta, ili ciklični preobražaji četiri elementa Platonovog geometrijskog atomizma jesu pre svega promene inteligibilnih, nadčulnih 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 ove radikalne ontološke distinkcije, a na osnovu koje je izvedena čitava kosmološka teorija koja će nam kasnije biti detaljno izložena. Da li bismo ovu distinkciju trebali da razumemo doslovno, dakle, kao ontološku formulaciju teorije o dva sveta, ili je ona samo upotrebljena zarad toga da čitaoce *Timaja* navede na pomisao tj. uverenje da je ipak moguć stabilan govor o čulnim, propadljivim stvarima, pomoću kojeg bismo mogli da opišemo izvesne nepromenljive zakone 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, ali i delo demijurga. Upravo ove činjenice navode interpreatore Platonovog *Timaja* na izvesne pesimistične zaključke u pogledu kasnije iznesene koncepcije kosmološkog saznanja. Čitavo *Timajevo* izlaganje, u stvari, i nema nikakvog smisla, ukoliko *Timaj* i drugi pripadnici ljudske vrste već ne poseduju uvid u prirodu navodne „nepromenljive stvarnosti“, odnosno, bića (*to on*), čiji je čulni svet samo slika (*eikon*). Za Platonovog *Timaja* može se reći da je, barem na uvodnim stranicama spisa, u povlašćenom epistemičkom položaju u odnosu na nas: iako je

---

<sup>388</sup> Platon: *Teetet*, 152d-e.

kosmologija za čitaoce Timaja samo „verovatna priča“, stiče se utisak da Timaj poseduje pravo znanje o prirodi stvari, čime nas Platon momentalno stavlja u stanje pripravnosti. Mi, kao čitaoci dijaloga *Timaj*, želimo da saznamo šta predstavlja *tačno* objašnjenje porekla i strukture sveta, na koji način je Timaj dospeo do njega, i koje su posledice tog objašnjenja po naš unutar-svetski položaj tj. koje su granice i mogućnosti našeg saznanja<sup>389</sup>.

Dalje, Gregori nam ukazuje na još neke moguće interpretativne probleme koji direktno proističu iz filozofske terminologije koju Platon upotrebljava u Proemium-u. 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>390</sup>. Izraz *sungeneis* označava ono što je „istog roda“. Ali, kako dobro zapaža Gregori, ukoliko imamo u vidu dijaloge kao što su *Država*, ili *Fedon*, jedna od glavnih pretpostavki Platonove teorije ideja jeste ta da ideje predstavljaju entitete koji su fundamentalno različiti od pojava koje bi trebalo da objasne. Teorija ideja pretpostavlja entitete koji su kognitivno stabilni, i potpuno odvojeni od čulnog 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 za cilj da premosti dubok jaz između ideja kao paradigmi, i čulnog sveta. Pre svega, sumnju u to da Platon u *Timaju* i dalje zastupa strogo dualističko stanovište budi tvrdnja da je čulni, telesni svet u stvari slika tj. približna kopija svog transcendentnog uzora. Primetno je da već u okviru Proemium-a postoji izražena tendencija da se inteligibilno približi čulnom<sup>391</sup>, da se ova dva suprotstavljena aspekta na određen način pomire, 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 ni ne bismo imali bilo kakvog razloga da odbacimo pesimizam u pogledu kosmološkog saznanja, te bi karakterizacija daljeg Timajevog izlaganja o strukturi sveta kao *eikos logos*-a samo

---

<sup>389</sup> Gregory, A.: *Op. Cit.*, str. 251.

<sup>390</sup> Up. Platon: *Timaj*, 29b.

<sup>391</sup> Gregory, A.: *Op. Cit.*, str. 251.

pojačala ovaj doživljaj, a Platonovu kosmološku teoriju učinila pukim nagađanjem. Međutim, to nije slučaj. Nagoveštena strukturalna bliskost između tzv. nepromenljive paradigme i telesnog sveta otvara put kosmološkom saznanju. Bez obzira na to što je biće, odnosno nepromenljiva stvarnost, fundamentalno različita od postajanja, biće se, u izvesnom smislu koji Platonov *Timaj* nastoji da nam rasvetli, „odslikava“ i pokazuje u postajanju. Na ovaj način, ontološki dualizam koji iz prva prepoznamo na uvodnim stranicama *Timaja*, biva postupno i pažljivo revidiran, odnosno potisnut u drugi plan. On nije sasvim odbačen, ali biva zamenjen jednim neuporedivo pragmatičnijim stanovištem koje se može nazvati *epistemološkim monizmom*: jer, kako će čitaoci *Timaja* kasnije videti, inherentna struktura psihe bliska je navodnoj strukturi fizičkog sveta, ili drugim rečima, postoji *analogija* između strukture psihe i strukture stvari, pa je to ujedno i „garant“ da naša verovanja i saznanja o spoljašnjem svetu mogu biti istinita. Ukoliko bi Platon ostao samo pri jakoj, ili tvrdoj verziji teorije o dva sveta, 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 čulnog sveta. Takođe, sva naša verovanja tad bi bila izložena raznovrsnim skeptičkim argumentima. Sasvim prirodno, 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? Ovim problemom već smo se bavili u trećem poglavlju, ali i u odeljku 2.2, uglavnom sledeći interpretaciju Broudijeve. Bez postuliranja fundamentalne ontološke podele na biće i postajanje, Platonov model prirode ostaje bez bilo kakvih stabilnih aspekata na koje bi se oslonilo kosmološko tj. prirodno-filozofsko saznanje. Vera u postojanje „nepromenljive stvarnosti“ daje nam nadu da možemo dospeti do naučnog saznanja. Ovu ontološku podelu, prema tome, radije bi trebalo shvatiti kao pragmatično filozofsko rešenje putem kojeg se u predloženi model telesnog sveta na velika vrata uvodi ideja stabilnosti i nepromenljivosti, preko potrebna i neophodna za konstituisanje jednog pouzdanog, adekvatnog naučnog jezika. Interpretativne nedoumice na koje smo ukazali uglavnom potiču od parcijalnog sagledavanja Platonovog kosmološkog spisa – i sam Platon, kao što smo pomenuli u odeljku 4.1., ponekad ne mari za redosled izlaganja, pojašnjavajući nam 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 i pragmatičnije<sup>392</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 izopšten iz kasnijeg kosmološkog izlaganja, te da sintagme *eikos muthos*, ili *eikos logos* nisu primenjive na ove koncepte. Pre bismo mogli tvrditi da su ovi metafizički koncepti od najvišeg značaja za funkcionisanje teorijsko-saznajnih sposobnosti našeg psihičkog aparata i praktičnu primenu Platonovog kosmološkog modela, te su zato i navedeni na samom početku spisa. Imajući u vidu Platonovu sopstvenu ocenu kosmologije kao uverenja (*pistis*) koje se nalazi negde između mita i stvarnosti, „tvrđi“ metafizički koncepti sa kojim nas Timaj suočava uopšte ne moraju imati neku objektivnu referenciju, te smo ih zato u ovom radu 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 razmotrili veoma pragmatično da zastupamo poziciju epistemološkog monizma. Platonova pozicija u *Timaju* podudara se, barem donekle, i sa Kantovom, budući da biće tj. „stvar po sebi“ (*noumenon*) o kojem nam Timaj pripoveda nikako ne može biti predmet neposrednog opažanja i saznanja. Takođe, postoje i izvesne sličnosti sa Lajbnicovim konceptom „pretabilirane harmonije“, iz kojeg zapravo i proizlazi njegov „naivno“ optimističan stav da živimo u najboljem od svih mogućih svetova.

Kao jedan od ključnih momenata Platonovog *Timaja* pokazao nam se onaj u kojem saznajemo da je demijurg ljudske duše prilikom stvaranja već upoznao sa nepromenljivim zakonima prirode<sup>393</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, potrebno je da dodatno razjasnimo kakve implikacije ovi zaključci imaju po Platonovu teoriju saznanja u *Timaju*. Pogledajmo prvo Platonov relativno detaljan opis kognitivnih sposobnosti duše sveta:

Budući, dakle, smešana od to troje – od prirode istog, prirode različitog i bića – prema srazmeri izdeljena pa opet povezana, duša se kružno kreće prema sebi samoj te kad god naiđe na nešto što sadrži deljivost kao i na

---

<sup>392</sup> Up. Platon: *Op. Cit.*, 34c.

<sup>393</sup> Up. *Ibid.*, 41e.

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>394</sup>

Nije sasvim jasno da li Platon ovde ima u vidu isključivo kosmološko saznanje, ili saznanje uopšte. Šta god bilo u pitanju, očigledno da je reč o izuzetno optimističnoj slici u pogledu 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 čulnom svetu, već i do pravog znanja o izvesnim nedeljivim, nepromenljivim aspektima stvarnosti. Sa unutar-svetskog, odnosno psihološkog stanovišta, govor o biću i postajanju u stvari predstavlja govor o unutrašnjim stanjima duše sveta koja bi trebalo da verno 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 možda susreli na početku dijaloga, on je sad, zahvaljujući delu demijurga, redukovan na psihološku ravan tj. na strukturalne aspekte duše sveta. No, ovakva idealna slika stvari nije sasvim u skladu s iskustvom „običnih ljudi“, pa je potrebno dodatno pojasniti 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 pojedinac, Platon kaže:

---

<sup>394</sup> *Ibid.*, 37a-c.

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, bučnu i nerazumnu, ne savlada razumom i ne dospe u oblik svog prvobitnog stanja.<sup>395</sup>

Ljudi se, prema tome, nalaze u izvesnom neuravnoteženom, nestabilnom stanju, ali i pored toga 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 postupno vraćaju. Kretanje elemenata, koje nastaje putem dela nužnosti (*ananke*), suprotstavljeno je delovanju razuma, iako je na osnovu predložene matematičke interpretacije jasno da i jedno i drugo poseduju zajedničku osnovu (reč je o sfernoj simetriji pomoću koje se mogu konstruisati sva četiri, odnosno pet pravilnih tela). Prema Gregorijevom mišljenju, ključna razlika između individualnih duša i duše sveta sastoji se u tome da 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 tj. čulnim utiscima<sup>396</sup>. Međutim, između duše sveta i individualnih duša postoji čvrsta strukturalna analogija<sup>397</sup>. Platonov opis razloga zbog kojih individualne duše dolaze do pogrešnih sudova izveden je na osnovu analogije sa dušom sveta, budući 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 naiđu na nešto spoljašnje, bilo da pripada rodu istog ili rodu različitog, oni i ono što je nečemu isto, kao

---

<sup>395</sup> *Ibid.*, 42c-d.

<sup>396</sup> Gregory, A.: *Op. Cit.*, str. 243.

<sup>397</sup> *Ibid.*, str. 248.

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>398</sup>

Pokreti naše psihe uznemireni su, prema Platonovom mišljenju, činom rođenja<sup>399</sup>, ali poseduju prirodnu tendenciju smirivanja i mogu se putem izučavanja matematike, muzike, astronomije, i drugih umnih disciplina uskladiti s idealnim pokretima duše sveta. Na samom kraju dijaloga, u kontekstu teze o sličnosti između ljudskog božanskog, nailazimo i na sledeću misao putem koje 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>400</sup>

Prema Platonovoj monističkoj slici sveta, ljudska bića, dakle, imaju puno razloga za optimizam u pogledu saznanja. Opstaje uverenje da je monizam koji Platon zastupa pre svega epistemološki, a ne ontološki, jer o biću po sebi kao „pravoj stvarnosti“ ne možemo ništa tvrditi, i to pitanje za nas, zapravo, predstavlja spoljašnje pitanje koje nema pragmatičnu vrednost.

Umesto da se čvrsto 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 prirodno-filozofsku 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

---

<sup>398</sup> Platon: *Op. Cit.*, 43c-44a.

<sup>399</sup> *Ibid.*, 44b.

<sup>400</sup> *Ibid.*, 90c-d (kurziv A. K.).

od Parmenida, realnost spoljašnjeg, fizičkog sveta za Platona nikako nije upitna i problematična. Vezu između psihičkog i telesnog Platon uspostavlja, u stvari, putem poređenja, odnosno analogije između mitskog tvorca fizičkog sveta, demijurga, i zanatlije (eng. *craftsman*), čime se fizička, propadljiva priroda posmatra kao delo čiste inteligencije kojoj je ljudski razum srodan. Kako primećuje Lojd u studiji *Polarity and Analogy*, upravo je *princip analogije*, koji prema autorovom mišljenju zajedno sa principom polarnosti, ili suprotnosti, predstavlja opštu crtu starogrčke filozofske misli, uveliko zastupljen u dijalogu *Timaj*<sup>401</sup>. Kako primećuje Lojd, iako su stvaralačke moći ranije pripisivane bogovima kao što je Hefest, te je i Empedokle o sili ljubavi ponekad govorio kao o demijurgu, *Timaj* je prvi starogrčki filozofski spis u kojem se stvaranje sveta u celosti pripisuje jednom „zanatliji“. Izrazi koji upućuju na ljudsko stvaralaštvo brojni su u dijalogu *Timaj*, pa se tako suočavamo sa primerima tj. analogijama sa stolarstvom, grnčarstvom, tkanjem, a sam demijurg nazvan je i voskarem<sup>402</sup>. Svakako, sličnosti između Platonovog demijurga i ljudskog zanatlije upadljive su i očigledne, a još više dobijaju na značaju ukoliko demijurga uporedimo sa hrišćanskim bogom-tvorcem, čime smo se uglavnom bavili u odeljku 2.2. I Lojd zastupa interpretativno stanovište prema kojem je lik demijurga izuzetno blizak ljudskom biću, dok sa onipotentnim bogom hrišćanske vere nema puno sličnosti. 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 je analogija sa zanatlijom temelj za uspostavljanje čitavog sistema analogija: između duše sveta i individualnih ljudskih duša, između psihičkog i telesnog, pa čak i racionalnog i iracionalnog koji nam se u okvirima predloženog matematičkog modela strukture stvarnosti pojavljuju kao aspekti jedne jedinstvene celine. 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 pragmatičan sistem pojmova koji, u vidu holističkog modela prirode, ljudskim bićima otvara put kosmološkog saznanja.

Preostalo je još da se osvrnemo na poreklo nužnosti (*ananke*) u Platonovom kosmosu, što smo i nagovestili u prethodnim odeljcima našeg rada. Videli smo ranije da delom nužnosti nastaju telesni elementi, kao i da su njihova kretanja odgovorna za

---

<sup>401</sup> Lloyd, G. E. R.: *Polarity and Analogy*, str. 276-285.

<sup>402</sup> Platon: *Op. Cit.*, 74c („...onaj koji nas kao u vosku izvajao...“).

„uznemirenje“ pokreta ljudske psihe koji bi, u idealnom slučaju, trebalo da slede pokrete duše sveta. Kada Platon govori o delu nužnosti, on propušta da nam iznova ukaže na demijurga kao tvorca telesnog kosmosa, pa se zato ovaj deo Platonovog teksta ponekad u literaturi naziva i „drugim početkom“<sup>403</sup>. Međutim, imajući u vidu sve što smo do sad utvrdili u vezi s Platonovom kosmološkom teorijom u dijalogu *Timaj*, ovakva rešenja čine se pogrešnim. Činjenica da Platon, govoreći o nužnosti, ukazuje na to da um dominira nad njom, dovoljna je da nas odvraća od neutemeljenog „rasparčavanja“, odnosno fragmentiranja 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 samom početku bila savladana ubeđivanjem* – sastavljen i ovaj svemir.<sup>404</sup>

*Nous*, razume se, nije isto što i *demiourgos*, ali poseduje identičnu funkciju koju, za razliku od „zanatlije“, vrši na bezličan, nezainteresovan način. Štaviše, ukoliko je u Proemium-u jasno izrečeno da je *demiourgos* tvorca sveukupnog telesnog poretka, zašto bismo smatrali da njegovo delo nije više prisutno? Da li je nužnost, možda, samo neizbežni nusproizvod demijurgovog umnog stvaranja sveta? Demijurg, istini za volju, nije tvorca materijala koji oblikuje, pa je zato očekivano da Platonov model prirode podrazumeva postojanje dva suprotstavljena principa, ali, demijurg ipak jeste tvorca materijalnog, telesnog *porotka*, 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>405</sup> i „sporedni uzroci“ (*sunaitia*)<sup>406</sup>. Prema mišljenju Johansena, povezivanje nužnosti sa lutanjem deluje neprikladno: lutanje sugerise izvesnu neodređenost, dok nas nužnost upućuje na pravilnost i determinizam. Ovo navodi neke interpretatore *Timaja* da nužnost

---

<sup>403</sup> Up. Broadie, S.: *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*, str. 181, i dalje, i Johansen, T. Kj.: *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, str. 92, i dalje.

<sup>404</sup> Platon: *Op. Cit.*, 48a (kurziv A. K.).

<sup>405</sup> *Ibid.*, 48a.

<sup>406</sup> *Ibid.*, 46c.

razumevaju kao indeterministički element u Platonovom kosmosu, te nam Johansen navodi Groteovo shvatanje koje u svojoj studiji usvaja 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>407</sup>

Johansen smatra da je ovo sasvim pogrešno tumačenje Platonove nužnosti, što je stanovište koje i mi u ovom radu zastupamo. Već smo videli da Platon delo nužnosti objašnjava kao proces transmutacije elemenata predstavljenih u vidu idealnih, matematičkih formi tetraedra, kocke, oktaedra i ikosaedra<sup>408</sup>, tako da je u kontekstu *Timaja* teško pa i nemoguće govoriti o nužnosti kao o nekakvoj nepravilnosti, ili neodređenosti. Prema Johansenu, potrebno je razjasniti smisao izraza „lutajući“. „Lutajući“ jedino može da znači da odstupa od primarnih ciljeva tj. svrha koje postavlja inteligentni uzrok. Ali, on je i dalje u izvesnom smislu deterministički. Na neki način, dakle, i nužnost je obuhvaćena slobodnim, aktivnim delom demijurga, odnosno iz njega proističe.

Zbunjujuće može delovati to što *Timaj* ponekad o nužnosti govori kao da postoji pre dela demijurga<sup>409</sup>, da bi nas na drugim mestima podsetio da je i struktura telesnih elemenata takođe proizvod delovanja čiste inteligencije. Stoga je smisljeno pitanje da li nužnost deluje sasvim nezavisno od demijurga, ili je i ona 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>410</sup>. Da je delo nužnosti sasvim nezavisno od dela uma, tad bi, prema

---

<sup>407</sup> Johansen, T. Kj.: *Op. Cit.*, str. 93.

<sup>408</sup> Njih je, takođe, odabrao demijurg. Up. Platon: *Op. Cit.*, 53b, 56c. Geometrija telesnih elemenata, u stvari, proizlazi iz modela sferne simetrije putem kojeg je objašnjena struktura duše sveta.

<sup>409</sup> *Ibid.*, 68e.

<sup>410</sup> Johansen, T. Kj.: *Op. Cit.*, str. 96.

Platonovom viđenju, veza psihe i telesnosti ostala sasvim neobjašnjena i neutemeljena, pa bi se naša sposobnost slobodnog delovanja ograničila na sferu mentalnog, što je u suprotnosti sa neposrednim iskustvom. Ukoliko imamo u vidu metaforu „zanatlije“, jasno je da stvaralac ne može u potpunosti da upravlja fizičkim procesima koji oblikuju materijal, ali ipak može da, u izvesnoj meri, utiče na njih. Odatle i reč o „ubeđivanju“ – da nužnost nije suštinski psihološkog karaktera, ona nikako ne bi ni 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 koje koristi, proizlaze i nužna ograničenja. Slično je i sa Platonovim demijurgom. U početku, svet je bio u haotičnom stanju<sup>411</sup>, a unutar „primateljke“ (*hupodohe*) odvijala su se nepravilna, haotična kretanja<sup>412</sup>. Kako bi učinio mogućim bilo kakvo naučno saznanje o nestabilnom, čulnom svetu, Platon poseže za stabilnim, matematičkim entitetima kao arhetipovima na osnovu kojih demijurg konstituiše telesne elemente i dušu sveta. Ti matematički entiteti poseduju određena 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 radije njegov proizvod<sup>413</sup>. Nužni procesi nastupaju tek nakon što je demijurg na svrhovit, racionalan način uredio kosmos, a ne pre toga. S druge strane, da demijurg u potpunosti kontroliše nužne procese, tad bi Platonovo viđenje kosmosa bilo nalik onom hrišćanskom, odnosno, tad bismo morali da priznamo da je demijurg svemoćan. Međutim, Platon putem svoje matematičke interpretacije dela nužnosti nastoji da pomiri svrhovite i nesvrhovite aspekte stvorenog kosmosa, očigledno smatrajući da iako je čin stvaranja sveta u svojoj suštini svrhovit, on ne samo što može, već i mora proizvesti neke neželjene posledice koje nisu ni lepe, ni dobre (barem ne u onom smislu u kojem Platon razumeva ove vrednosne pojmove). Prema tome, za „lutajuće“ ili „sporedne“ uzroke ne može se tvrditi da su sasvim neinteligibilni, već radije da proizlaze iz onih glavnih, umnih uzroka u vidu nužnosti. Oni proizvode

---

<sup>411</sup> Platon: *Op. Cit.*, 30a.

<sup>412</sup> *Ibid.*, 53b.

<sup>413</sup> Johansen, T. Kj.: *Op. Cit.*, str. 97.



posledice koje se događaju ne zato što inteligibilni uzrok *namerava* da ih proizvede, već naprosto zato što inteligibilni tj. umni uzrok deluje.

Johansen, dalje, primećuje:

Kao što sam pokazao, nužnost proizlazi iz prirode prostih tela. Ali priroda prostih tela je i sama odabrana od strane demijurga 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 ovom smislu, kompozicije prostih tela objašnjene su teleološki. Ali, iz prirode ovih 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 one proističu kao nužne posledice njegovog izbora. Ili drugačije rečeno, nužni atributi nisu sami teleološki uzrokovani, premda slede iz onih atributa koji to jesu.<sup>414</sup>

Autor nam navodi i primer iz trećeg dela kosmološkog spisa koji je prema Kornfordovoj sistematizaciji nazvan Delo uma i nužnosti, a koji predstavlja jednu od mogućih primena Platonovog modela objašnjenja 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 izoštrenim 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

---

<sup>414</sup> Johansen, T. Kj.: *Op. Cit.*, str. 100.

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 slabašnija.<sup>415</sup>

Prema tome, ukoliko se tvorca ljudske vrste odlučio na to da razumske sposobnosti budu razvijene i izražene, onda on mora i da plati određenu cenu – nemoguće je da ljudi budu istovremeno i razboriti, i dugovečni, i fizički snažni, odnosno zdravi. Ali, iz toga što postoje izvesna materijalna ograničenja, ne sledi da se ona ne mogu barem na konceptualnom, logičkom nivou posmatrati kao nusproizvod umnog, racionalnog stvaranja sveta. Pritom, tvrdnja da nužnost potiče od dela demijurga ne ugrožava tezu o „odvojenosti“ tvorca prirodnog poretka, tj. postojanju dva principa, budući da Platon uvodi pojam primateljke kao neoblikovanog supstrata, materijala lišenog bilo kakvih čulnih kvaliteta. Interesantno je, imajući u vidu celokupnu našu dosadašnju raspravu, da se Johansen, i pored Platonove psihološke karakterizacije odnosa između uma i nužnosti, što je postignuto upotrebom termina „ubeđivanje“ (*peistheisa*), ipak odlučuje na interpretaciju prema kojoj se o nužnosti u Platonovom kosmosu ne može govoriti u psihološkom smislu<sup>416</sup>. Zaista, izazvani smo da nužnosti pripišemo izvesne psihičke osobine, jer ukoliko je nužnost podložna ubeđivanju, tad ona mora biti srodna umu, odnosno psihi. Čak nas i dosadašnji tok Johansenovog tumačenja dela nužnosti, i njenog odnosa prema demijurgu, direktno upućuje na to.

Čini se da je Johansen naveden na ovaj, prema našem mišljenju pogrešan interpretativni zaključak, iz razloga što, barem u pogledu pojma nužnosti, ispušta iz vida nekoliko izuzetno značajnih Platonovih stavova s početka dijaloga. Naime, time što čitavu svoju kosmologiju označava „verovatnom pričom“ (*eikos muthos*), a za glavnog protagonistu stvaranja sveta označava demijurga, ili „zanatliju“, Platon nam sugerise da njegov govor o prirodi uopšte ne bi ni trebalo da ima neku određenu, objektivnu referenciju, već da se on odnosi na elemente *modela* prirodno-naučnog objašnjenja utemeljenog u latentnoj strukturi psihe. Brison i Mejerštajn, ili Bernijejt, svaki na svoj način, ne propuštaju da zapaze ovaj momenat. Iako su umnost i telesnost, odnosno

---

<sup>415</sup> Platon: *Op. Cit.*, 75a-c.

<sup>416</sup> Johansen, T. Kj.: *Op. Cit.*, str. 99-103.

materijalni svet, zamišljeni kao suprotstavljeni principi, oni, sa stanovišta kosmologije, i dalje predstavljaju samo teorijske tj. psihološke koncepte koji proističu iz našeg pokušaja da na racionalan način promišljamo iskustvo. S naše tačke gledišta, *pragmatično* je misliti o nužnosti ili telesnosti kao nečemu što je podložno umnom ubeđivanju, jer da nije tako, ne bi bilo ni prostora za bilo kakvo voljno, slobodno delovanje. Kao čitaoci *Timaja*, lako možemo biti zavedeni slikovitim „plastičnim“ opisima poput onog kojeg smo maločas citirali, a koji predstavljaju Platonov pokušaj da svoj model objašnjenja primeni na različite oblasti ljudskog iskustva. To što Platon govori o strukturi delova tela tj. ljudskog organizma služeći se pojmom nužnosti, ili drugim pojmovima svoje kosmologije, ne znači da ti pojmovi zadobijaju objektivnu, materijalnu referenciju. Oni su i dalje samo pragmatični, teorijski koncepti, pa bi u ovom smislu Johansena trebalo podsetiti na značajnu distinkciju između modela i stvarnosti, u duhu koje je, kako smo nastojali da pokažemo, i napisan čitav *Timaj*. U skladu s ovim, 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.

Ukoliko se držimo Platona, mogli bismo zaključiti da je pre nego što se upustimo u bavljenje pojedinačnim naučnim disciplinama kao što su astronomija, fizika, hemija, ili biologija, od presudnog značaja da objasnimo, tj. ispitamo postoji li možda najbolji, najjednostavniji način da se promišlja priroda i unutar-svetske pojave, ili, kantovski rečeno, da ispitamo uslove mogućnosti pa i granice sopstvenog saznanja. Dok mehanicistički koncipirane naučne paradigme rado usvajaju matematički model objašnjenja, kao jednu od glavnih tekovina pitagorejsko-platonske filozofije prirode, one ne nastoje da u dovoljnoj meri rasvetle oblast psihičkog, odnosno, sfere ljudskog mišljenja i slobode, bez kojih, zapravo, ne može ni biti posmatrača-naučnika koji aktivno promišlja prirodu kao jedan racionalni, svrhoviti poredak (*kosmos*). Uostalom, Čak i Popper (K. Popper), jedan od najoštrijih kritičara Platonove društvene teorije formulisane u *Državi*, priznaje da se timajevska naučna paradigma čiji kamen temeljac predstavlja geometrijsko objašnjenje strukture sveta može prepoznati u svim modernim kosmološkim teorijama, od Kopernika i Keplera, preko Njutna, pa do Ajnštajna i drugih

naših savremenika<sup>417</sup>. Ali, očigledno postoji pouka koja se može izvući i iz mitskih aspekata *Timaja*. Platonovo tzv. nepisano učenje ovom prilikom nismo razmatrali, budući da se ono može jedino odrediti 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 zapisani u dijalogu *Timaj*<sup>418</sup>, te bi interpretacija i rekonstrukcija ovog spisa koju smo preduzeli u našem radu trebalo da napravi pomak u razumevanju Platonove kosmologije, i predložene uloge matematičkih entiteta u koncipiranju prirodno-naučnog objašnjenja. Ovi rezultati mogu se, naravno, pridodati zaključcima istraživača Platonovog nepisanog učenja. Kad je reč o terminološkim problemima, sam Platon nigde ni ne tvrdi eksplicitno da je demijurg izvan fizičkog sveta, tj. da je „transcendentan“ u onom smislu u kojem se taj termin upotrebljava od Kanta i drugih modernih evropskih filozofa, već pre svega da je *razdvojen* od svoje telesne tvorevine na koju nastoji da prenese svojstva dobrote, lepote i matematičkog savršenstva. Dakle, reč je pre svega o teorijskoj, logičko-konceptualnoj odvojenosti - složenom ali, kako smo nastojali da pokažemo, neophodnom rešenju putem kojeg se na stranicama *Timaja* postupno konstituiše Platonov prirodno-naučni model. Veliko je pitanje i da li se moderni pojmovi transcendencije i imanencije uopšte mogu valjano primeniti u svrsi egzegzeze prirodno-filozofskih spisa starogrčkih filozofa, ali je jasno da se u nedostatku nekih boljih, adekvatnijih izraza, povremeno moramo njima poslužiti.

---

<sup>417</sup> Guthrie, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy*, Vol. 5, str. 242.

<sup>418</sup> Vidi: Deretić, I.: *Iz Platonove filozofije*, str. 16. Više o nepisanom učenju vidi u: Kremer, H.: *Platonovo utemeljenje metafizike: studija o Platonovu nepisanom učenju i teoriji počela* i Šijaković, B. (prir.): *Agrafa dogmata: Aspekti Platonovog nepisanog učenja*.

## 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 ovog spisa eliminisati ili barem redukovati na manji broj, nastojali smo da pružimo adekvatnu i temeljnu rekonstrukciju Platonove kosmološke, odnosno prirodno-filozofske pozicije. Umesto da sledimo pravce tumačenja koji potiču od Aristotela, oživljenih u delima savremenih autora kao što su Kornford, Karonijeva, Dilon, ili O'Brajen, a prema kojim je pojam demijurga suvišan za razumevanje naučnih (*episteme*), odnosno matematičkih aspekata Platonove kosmologije, odlučili smo se da mitske i naučne aspekte *Timaja* sagledamo ne samo kao kompatibilne, već i kao na nužan način povezane tj. međusobno uslovljene, u čemu su nam u velikoj meri pomogla čitanja Broudijeve, Robinsona, Johansena, Brisona, Bernijeja, i drugih velikih istraživača antičke filozofije. Svaki rad koji pretenduje da putem egzegeze izvornog teksta iznese temeljnu rekonstrukciju Platonovog kosmološkog stanovišta, morao bi da uzme u obzir i svaki teorijski koncept, odnosno svaki značajan pojam kojim se Platon služi. Samo tako možemo imati jasan, celovit uvid u razloge na osnovu 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 sačinio bi svoj kosmološki spis na drugačiji način.

Prvo, uvodno poglavlje rada započeli smo razmatranjem najznačajnijih istorijskih uticaja pod kojim Platon piše *Timaja*. Oni, razume se, potiču iz presokratske filozofije prirode, ali i iz tradicionalnog mitskog mišljenja koje je uveliko ispreplitano 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, kod nekih pitagorejaca, kod Diogena iz Apolonije, ili pak atomista. Motiv slobode, prisutan unutar mita 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, za cilj da ospori mehanicistička shvatanja prirode i čovekove unutar-svetske uloge koja se javljaju kako u presokratskoj filozofiji, tako i u tradicionalnim mitovima. S druge strane, Platonovo viđenje sveta blisko je onom Parmenidovom, u izvesnoj meri Anaksagorinom, a u pogledu svojih matematičkih, formalnih aspekata ponajviše se

podudara sa pitagorejskim. Principi uma u Platonovoj kosmologiji dobijaju vodeću ulogu. U uvodnoj raspravi, pokazali smo i na koji način kosmološki mit u *Timaju* proizlazi iz Platonove oštre kritike tradicionalne grčke mitologije u dijalogu *Država*, odnosno drugih originalnih mitskih i prirodno-naučnih motiva iz *Državnika* ili *Fedona*.

U drugom poglavlju rada detaljno smo se bavili Platonovim pojmovima demijurga i duše sveta (*psyche tou kosmou*), baveći se mitskim aspektima *Timaja*. Polazeći od etimološke analize reči *demiourgos*, suprotstavili smo Platonovo kosmološko stanovište kako Aristotelovoj naturalističkoj teleologiji u kojoj dominira prirodna nužnost, tako i hrišćanskim teorijama o postanku sveta gde dominira jedan božanski princip. 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, svi pokazuju kao ravnopravni, dobro uravnoteženi aspekti jedinstvene celine stvarnosti. Imajući u vidu etimologiju reči „demijurg“, kao i bliskost, odnosno sličnost duše sveta sa individualnim ljudskim dušama, predložili smo da se o demijurgu misli kao o idealu ljudskog razuma, a o duši sveta kao 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 nam se mitski pojmovi *Timaja* pokazuju neophodnim za konstituisanje Platonove prirodno-filozofske tj. naučne pozicije, nego se i pojam demijurga može razumevati u vidu originalne metafore putem koje Platon nastoji da svojim čitaocima ukaže na izvesne inherentne, tj. latentne sposobnosti ljudskog razuma za promišljanje prirode koje mogu biti pobuđene aktivnim izučavanjem matematike, astronomije, i drugih disciplina. Sposobnost za kosmološko saznanje, prema Platonovom mišljenju, u velikoj meri uslovljena je inherentnom, unutrašnjom strukturom naše psihe, koja tim putem igra pragmatičnu ulogu *modela prirode*. U odeljcima 2.3. i 2.4. osvrnuli smo se i na antičke, odnosno ranohrišćanske recepcije Platonovog kosmološkog mita, imajući tu u vidu Aristotela, Plotina, Prokla, Filona, stoičku školu, i druge. Zapazili smo da njihove interpretacije *Timaja* u manjoj ili većoj meri odstupaju od Platonovog izvornog stanovišta, te da se u slučaju kako neoplatoničara tako i ranohrišćana mogu zapaziti tendencije ka prilagođavanju Platonove filozofije i kosmologije hrišćanskoj misli.

U trećem, intermedijarnom poglavlju, naročitu pažnju obratili smo na smisao termina *eikos*, putem kojeg je ostvorena veza između *muthos*, *logos* i *episteme* u dijalogu *Timaj*. Videli smo da se Platonova karakterizacija kosmološke teorije u *Timaju* kao „verovatne priče“ (*eikos muthos*, ili *eikos logos*) ne mora razumevati u pesimističkom ključu, već radije 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 osobina. Ovaj 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* putem kojeg je istaknut njegov normativni, pa i psihološki smisao, što je sasvim u duhu Platonove koncepcije demijurga kao slobodnog, aktivnog stvaralačkog principa. Demijurg, naime, poseduje mogućnost 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 rada posvetili smo naučnim aspektima Platonovog kosmološkog spisa. Imajući u vidu rezultate prethodnih poglavlja, ocenili smo da Platonovo matematičko objašnjenje strukture sveta počiva na potrebi da se prirodno-naučni jezik utemelji na izrazima čija su značenja stabilna, nepromenljiva, i poseduju univerzalno važenje. Matematičko objašnjenje, prema tome, nije i jedino moguće objašnjenje, ali se Platonu nameće kao najpragmatičnije i najprikladnije inherentnoj strukturi ljudskog razuma. U skladu s određenjem kosmologije kao „verovatne priče“, izvedene na osnovu distinkcije između nepromenljivog modela i njegove čulne slike (*eikon*), Timajevu upotrebu matematičkih termina nikako ne bi trebalo razumevati kao tvrdnju da je struktura telesnog sveta zaista matematičke prirode. Matematički pojmovi radije predstavljaju sastavne elemente Platonovog *modela kosmosa*, uključujući tu i sferičnost, i geometrijske odnose pitagorejske muzičke lestvice. Ali, ukoliko struktura telesnog sveta nije identična strukturi predloženog matematičkog modela, odakle onda uopšte potiče naša pragmatična sposobnost da se služimo pojmovima matematike, tj. 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 izvor naše spoznaje matematičkih pojmova. Ono je samo „pobuđaj“ - putem čula vida i sluha opažamo ritmička kretanja i druge pravilnosti koje nas podsećaju na savršene, idealne oblike. Ni kretanja nebeskih tela, ni istraživanje mikroskopskih delova materije koje postulira Platonov Timaj ne mogu nam u potpunosti razotkriti suštinu stvari. Platonovo rešenje ovog problema je, čini se, psihološkog karaktera, i kreće se na liniji između mita i nauke. U izvesnom smislu, inherentna struktura naše psihe već jeste idealna, podudarna duši sveta, ali ona je ujedno i uzdrmana mnogobrojnim haotičnim, telesnim kretanjima, te je stoga neophodno da proučavanjem matematike, astronomije, ili muzike pokrete svoje psihe uskladimo s idealnim pokretima duše sveta. Savršenstvo matematičkih formi stoji u najužoj vezi sa iskustvom psihičkog identiteta. U najboljem slučaju, mogli bismo, podstaknuti ovim Platonovim promišljanjima, pretpostaviti da onda dok imamo iskustvo psihičkog identiteta, postoje 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“). Struktura telesnog sveta sagledana je u vidu analogije unutrašnje strukture psihe, što, prema Platonovom Timaju, predstavlja najjednostavniji i najpragmatičniji način da se koncipira model prirode. U odeljku 4.2. nastavili smo da se bavimo pojmovima Platonove nauke, sa ciljem da ih, barem u osnovnim crtama, uporedimo sa onim modernim. Videli smo da Platon svoja razmatranja o prirodi četiri telesna elementa, kao i o tzv. primateljki, postavlja u lingvistički okvir, podsećajući nas time da njegov govor o prirodi nije govor o fizičkim stvarima, već samo dobro osmišljena koncepcija prirodno-naučnog modela. Platonov geometrijski atomizam pokazao nam se metodološki sasvim suprotan od drugih varijanti antičkog atomizma, za koje smo primetili da ne uvažavaju značajnu distinkciju između modela i stvarnosti. Bez obzira na to što Platonova kosmologija u *Timaju* počiva na ontološkoj distinkciji između bića i postajanja, preuzetaj iz dijaloga *Država*, a putem koje se čulni svet „unižava“ u odnosu na svet ideja i matematičkih oblika, postoje ipak neki momenti koji Platonov pojam nauke u izvesnoj meri približavaju onom modernom. Pre svega, dopuštajući da njegova kosmološka teorija bude smenjena nekom boljom, Platon anticipira moderni pojam opovrgljivosti. Takođe, Platon iznosi tezu o psihičkim poremećajima kao poremećajima



srazmere telesnih delova. Već od prvih stranica spisa, Platon pokazuje jasnu nameru da svoj matematički model primeni i utemelji u čulnom iskustvu - on nije zamišljen u vidu puke metafizičke tvorevine, već je podvrgnut mnogobrojnim pokušajima empiričke verifikacije, počev od osmatranja nebeskih kretanja, preko postuliranja mikro-struktura, pa do pokušaja da se objasni struktura ljudskog organizma, što je predmet Platonove biologije. Jedno od najznačajnijih istraživanja Platonovog kosmološkog modela, i savremenog modela velikog praska sproveli su Brison i Mejerštajn. Platonov model pokazuje nam se, baš poput onog savremenog, u logičkom pogledu sasvim odvojen 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 poseduju psihološko poreklo, a čak se i temelje na identičnom konceptu sferne simetrije. Međutim, 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 kartezijskog dualizma, moderne nauke ne smatraju da su zakoni prirode na bilo koji način uporedivi sa zakonima psihe. U tome leži i ključna razlika. Na posletku, u odeljku 4.3. pokušali smo da dodatno razjasnimo 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 izrazito je optimističkog karaktera, a naš glavni zadatak kao kosmologa, barem prema Platonu, sastoji se u tome da dopremo do svoje „iskonske prirode“. Čak nam se i delo nužnosti na osnovu kojeg su struktuirani telesni elementi kosmosa pokazalo u vidu nusproizvoda demijurgovog umnog stvaranja sveta (iliti naše sopstvene psihološke racionalizacije iskustva). Ali, ukoliko je tako, tad demijurg nije samo povezujući momenat Platonovog kosmosa - on je ujedno i razdvajajući tj. razjedinjujući momenat. Monizam o kojem Platon govori za nas može da postoji *kao monizam* samo u vidu prevazilaženja nekog dualističkog stanja, izraženog putem suprotnosti između psihe i tela, istog i različitog, bića i postajanja. Da bi psihički identitet sebe razumevao *kao identitet*, on, dakle, prvo mora da uspostavi razliku.

Za Platona, ideje i matematički entiteti postoje nezavisno od čulnog, promenljivog sveta, ali, istovremeno predstavljaju uzore na osnovu kojih je on sazdan. Videli smo da se Platonova karakterizacija ideja i matematičkih oblika kao nematerijalnih „transcendentnih“ entiteta ne mora interpretirati doslovno, već kao Platonov način da istakne najviši, psihološki značaj ovih koncepata za konstituisanje našeg čulnog iskustva. U *Timaju*, Platon uvodi mitski lik demijurga, tvorca fizičkog sveta, koji je, navodno, razdvojen od svoje telesne tvorevine. Na ovaj način, Platon ukazuje na čisti karakter razuma, u kom učestvuju i ljudska i božanska bića, a putem kojeg se uspostavlja veza između sveta savršenih matematičkih zakonitosti s jedne strane, i efemernog, promenljivog sveta čulnih pojava s druge strane. Dušu sveta, postavljenu u telo sveta, baš kao i individualne ljudske duše, načinio je demijurg ugledajući se na nepromenljivi model matematičke prirode. Time se, na indirektan način, sugeriše da i ljudski razum poseduje konstitutivnu, integrativnu, pa čak i u užem smislu, stvaralačku ulogu u prirodi, što je za Platonovo vreme bila izuzetno smela i napredna misao. Cilj našeg istraživanja bio je da, putem temeljne egzegeze Platonovog spisa, pronađemo ravnotežnu tačku između njegovih mitskih i naučnih elemenata. Ukoliko smo pokazali da je pojam demijurga metaforičkog karaktera, to ne znači da bismo mitske aspekte teksta trebali da smatramo suvišnim – kako je smatrao, recimo, Aristotel - već da oni vrše određenu funkciju, i to veoma značajnu, pa i neizostavnu, u izgradnji Platonove naučne i prirodno-filozofske pozicije. Složeno preplitanje *muthos*, *logos* i *episteme* upućuju nas na to da se, u slučaju Platonovog *Timaja*, ovi pojmovi ne mogu razmatrati odvojeno jedan od drugog, te da se na određen način *pistis*, kao niži stepen saznanja o vidljivom kosmosu, u svojoj suštini oslanja na *episteme*, odnosno pravo znanje, tj. poznavanje ideja, matematičkih zakonitosti i njihove primene u proučavanju prirode i čulnog sveta. Govor (*logos*) o prirodi je, i pored toga, samo mit (*muthos*), jer iako nam ideje i matematičke zakonitosti, prema Platonu, pružaju čvrst temelj, odnosno model za kosmološko saznanje, one se nikako ne mogu poistovetiti sa prirodom koja je nepostojana i promenljiva tvorevina, puka „senka“ većitih Platonovih ideja. U skladu s tim, pojam demijurga ima, između ostalog, za cilj da na psihološkom ili epistemološkom planu premosti naizgled dubok ontološki jaz između nepromenljivog bića, i postajanja, kojem pripada i čovek kao biološki, telesni organizam. Biće se, u stvari, „odražava“ u postajanju. U prehelenskom dobu, kosmološkom problematikom

bavili su se uglavnom privilegovani društveni slojevi, ali su se putem delovanja presokratskih filozofa teorije o postanku sveta počele sve više i više popularizovati. Kako je i u Platonovo vreme bila aktuelna hermetičnost, tj. pretenzija na „ekskluzivnost“ određenih prirodno-filozofskih uvida, i atinski filozof sledio je, barem donekle, već oprobani literarni postupak sinteze mitskog i prirodno-filozofskog izraza, što smo prepoznali i kod nekih presokratskih filozofa, naročito kod Parmenida. Platonov demijurg (od *demos* i *ergo*, običan, „narodni“ radnik) jeste, prema našem mišljenju, metafora inteligencije po sebi, uzor ljudskom razumu, bez kojeg ne može ni biti uspostavljena kauzalna veza između matematičkih i čulnih entiteta, između onog božanskog, nepromenljivog, i prirode. Putem pojma demijurga upućuje se na konstitutivnu ulogu ljudske racionalnosti, koja svojim aktivnim delanjem osmišljava, strukturiira i konceptualizuje svet iskustva i čulnih pojava, služeći se, barem prema Platonovoj preporuci, temeljnim i stabilnim pojmovima matematike. Drugim rečima, bez postojanja razumnih ljudskih bića, ne bi bilo ni smisla govoriti o idejama, matematičkim zakonitostima, ili ustrojstvu prirode. Za razliku od nekih presokratskih mislilaca koji načelo struktuiranja materije identifikuju u samoj materiji, i na taj način čoveka, pa i svako drugo inteligentno biće, faktički lišavaju slobode, Platon konstruiše višeslojni tj. hijerarhijski model objašnjenja ljudske egzistencije, čiji su aspekti u logičkom i konceptualnom smislu strogo odeljeni, ali i pored toga veoma uspešno sarađuju, što je u duhu njegove monističke slike sveta.

## LITERATURA

### a) primarni izvori

#### -Platonova dela

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

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

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

Platon: *Država*, BIGZ, Beograd, 1993.

Platon: *Državnik – Sedmo pismo*, Liber, Zagreb, 1977.

Platon: *Fileb*, Naprijed, Zagreb, 1979.

Platon: *Protagora - Gorgija*, Kultura, Beograd, 1968.

Platon: *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981.

Platon: *Zakoni*, BIGZ, Beograd, 1990.

#### -Aristotelova i druga dela

Aristotel: *Fizika*, SNL, Zagreb, 1987.

Aristotel: *Metafizika*, Globus, Zagreb, 1988.

Aristotel: *O duši*, Naprijed, Zagreb, 1987.

Aristotel: *O nebu I-IV; O postajanju i propadanju I-II*, Paideia, Beograd, 2009.

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

Diels, H.: *Presokratovci. Fragmenti*, Sv. 1-2, 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*, Dereta, Beograd, 2003.
- Long, A. i Sedley, D.: *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987.
- Plotin: *Eneade*, Književne novine, Beograd, 1984.
- Proclus: *Commentary on Plato's Timaeus*, Vols. 1-5, Cambridge University Press, Cambridge, 2007-2013.
- Taylor, T. (prir.): *The Commentaries of Proclus on the Timeaues of Plato in Five Books*, Vols. 1-2, A. J. Valpy, London, 1820.
- Yonge, C. D. i Scholer, D. M. (prir.): *The Works of Philo. Complete and Unabridged. New Updated Version*, Hendrickson Publishers, Massachusetts, 1993.

b) sekundarni izvori

- Adams, M. R.: „Enviromental Ethics in Plato's Timaeus“, u: Westra, L. i Robinson, T. M. (prir.): *The Greeks and the Environment*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc., Lanham, Maryland, str. 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.
- Bajervaltas, V.: *Platonizam u hrišćanstvu*, Akademska knjiga, Novi Sad, 2009.
- Ballew, L.: „Straight and Circular in Parmenides and the Timaeus“, u: *Phronesis*, Vol. 19, Iss. 3, str. 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. i Sattler, B. M. (prir.): *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens, 2010, str. 213-224.
- Bicknell, P. J.: „Democritus' Theory of Precognition“, u: *Revue des Études Grecques*, Vol. 82, No. 391 (1969), str. 318-326.
- Brisson, L. i 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", u: *Rhizai*, Vol. 2 Iss. 2 (2005), str. 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: Reydam-Schils, Gretchen J. (prir.): *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2003, str. 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“, u: *Mnemosyne*, Vol. 25, Iss. 4, str. 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-Accademic Teachings*, State University of New York, New York, 2012, str. 83-120.
- Gill, M. L.: „Matter and Flux in Plato's Timaeus“, u: *Phronesis*, Vol. 32, Iss. 1 (1987), str. 34-53.
- Giomini, C.: „Timaeus' insight on the shape of the Universe“, u: *Nature*, Vol. 425, Iss. 6961 (2003), str. 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“, u: *Apeiron*, Vol. 36, Iss. 3 (2003), str. 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. i 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“, u: *Apeiron*, Vol. 44, Iss. 3 (2011), str. 287-305.
- Johansen, T. Kj.: *Plato's Natural Philosophy: A Study of the Timaeus-Critias*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.
- Kandić, A.: “Mathematics as a Science of Reality: Pythagoras, Plato, Descartes”, u: *Skepsis Journal*, Vol. 22, Iss. IV (2012), str. 51-68.
- Kandić, A.: “Plato's Myth in The Timaeus“, u: *Philosophical News*, Vol. 5 (2012), str. 186-194.
- Kremer, H.: „Die Idee der Einheit in Platons Timaios“, u: *Perspektiven der Philosophie*, Band 22 (1996), str. 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“, u: *Apeiron*, Vol. 44, Iss. 1 (2011), str. 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*“, u: *The Classical Quarterly*, Vol. 56, Iss. 2 (2006), str. 459-474.
- Lloyd, D. R.: „The Chemistry of Platonic Triangles“, u: *HYLE – International Journal for Philosophy of Chemistry*, Vol. 13, No. 2 (2007), str. 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, str. 333-351.
- Lloyd, G. E. R.: „Plato as a Natural Scientist“, u: *The Journal Of Hellenic Studies*, Vol. 88 (1968), str. 78-92.
- Lloyd, G. E. R.: *Polarity and Analogy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966.
- Long, A.: „Cosmic Craftmanship in Plato and Stoicism“, u: Mohr, R. D. i Sattler, B. M. (prir.): *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens, 2010, str. 37-54.
- Losev, A. F.: *Dijalektika mita*, Zepter Book World, Beograd, 2000.
- 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, Gottingen, 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*“, u: *Philosophical Review*, Vol. 59, Iss. 2 (1950), str. 147-163.
- Morrow, G. R.: „Plato's Theory of the Primary Bodies in the *Timaeus* and the Later Doctrine of Forms“, u: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, Vol. 50, Iss. 1 (1968), str. 12-28.
- Mohr, R. D. i 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, str. 313-338.
- Partenie, C. (prir.): *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Pavlović, B.: "Tajne dijaloga Timaj", u: Platon: *Timaj*, Mladost, Beograd, 1981, str. 5-48.
- Poper, K.: *Pretpostavke i pobijanja*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, Novi Sad, 2002.
- Popper, K.: „Plato, Timaeus 54e-55a“, u: *The Classical Review*, Vol. 20, No. 1 (1970), str. 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. i Sattler, B. M. (prir.): *One Book, the Whole Universe: Plato's Timaeus Today*, Parmenides Publishing, Las Vegas, Zurich, Athens, 2010, str. 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, Gretchen J. (prir.): *Plato's Timaeus as Cultural Icon*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 2003, str. 133-151.
- Runia, D. T.: „The Literary and Philosophical Status of Timaeus' Proemium“, u: Calvo, T. i Brisson, L. (prir.): *Interpreting the Timaeus – Critias, Proceedings of the IV Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1997, str. 101-118.
- Segal, R.: "Myth and Science: Their Varying Relationships", u: *Religion Compass*, 3/2 (2009), str. 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, filozofija 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“, u: *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, Vol. 46, Iss. S78 (2003), str. 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. januar 2017.)

Perseus Digital Library, <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/> (9. januar 2017.)

The Internet Classics Archive, <http://classics.mit.edu/index.html> (9. januar 2017.)

## KRATKA BIOGRAFIJA

Aleksandar Kandić rođen je 1981. godine u Beogradu, gde je završio osnovnu školu i gimnaziju prirodno-matematičkog smera.

Osnovne studije filozofije upisao je 2005. godine na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu, a u februaru 2012. odbranio diplomski rad iz oblasti antičke filozofije pod naslovom *Platonovo shvatanje lepote* kod dr Irine Deretić, sa najvišom ocenom (10).

U decembru 2012. upisuje doktorske studije filozofije, takođe na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Od juna 2013. kao istraživač-pripravnik uključen je na projekat *Istorija srpske filozofije* (OI 179064, rukovodilac prof. dr Irina Deretić) koji je finansiran od strane Ministarstva prosvete, nauke i tehnološkog razvoja Republike Srbije. Aprila 2017. izabran je u zvanje istraživač-saradnik.

Glavne oblasti interesovanja jesu antička filozofija, filozofija prirode, i filozofija matematike.

Ima gotovo dvadeset objavljenih radova, prikaza i apstrakata u Grčkoj, Italiji, Poljskoj, Rusiji, i drugim zemljama. Od 2007. godine ostvario je, u različitim vidovima, učešće na brojnim međunarodnim i nacionalnim naučnim skupovima. Učesnik je i Svetskog filozofskog kongresa održanog u Atini, Grčka, od 4. do 10. avgusta 2013. godine.

Školske god. 2017/18 angažovan je na Filozofskom fakultetu u Beogradu u realizaciji nastave na predmetu Uvod u filozofiju za studente pedagogije, andragogije i psihologije.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора Александар Кандић

Број индекса ОФ12-0001

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Мит и наука у Платоновом дијалогу Тимај

---

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Александар Кандић  
Број индекса ОФ12-0001  
Студијски програм Филозофија  
Наслов рада Мит и наука у Платоновом дијалогу Тимај  
Ментор проф. др Ирина Деретић

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Мит и наука у Платоновом дијалогу Тимај

---

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.

Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_