

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ*
Филозофски факултет
Косовска Митровица

УДК 172:141.131
Монографска студија
Примљен: 14.05.2015
Одобрен: 09.06.2015

ДОБРО КУЛТУРЕ ПОЛИСА И МОДЕРНЕ ОЦЕНЕ ПЛАТОНОВЕ ФИЛОСОФИЈЕ**

Сажетак: Античка онтоологија, како ју је утемељио Платон у Држави, критикујући митопоетичке представе обичајне религије његовог времена, те у уставношвањавању појма Бога као мерила свих ствари или `Бога истине` у Законима, са Аристотеловим уздицањем његовог појма изнад физичке реалности, била је изазов артикулације изворног поимања већ у првим вековима хришћанства. Са појавом апологета који су, како се то каже, умерено јелинизовали хришћанску веру, јавља се и научни дискурс који претреса основне појмове и реактуелизује их својом интерпретацијом. У дубокој унутрашњој расправи са претпоставкама мишљења, суочио се низ мислилаца, остављајући снажно сведочанство о оној врсти разумевања која и данас краси најбоље заступнике културе полиса при докучивању добра напросто.

Кључне речи: Изучавања Платона, Античка философија, Платонова онтоологија, Платоновство и хришћанство

Модеран, новији талас проучавања и тумачења Платонове философије, кренуо је из мисаоног ареала иницираног немачком класичном философијом, као и филолошким разматрањима склоног Фридриха Данијела Ернста Шлајермахера /1768-1834/. Његова теза да је естетски привид истине прерушена истина у илузорну појаву, с обзиром на датост света реалности форми, као да је уоквирила и домете прошлехековних истраживања `тибингенске школе`, оправдавајући на тај начин од Хегела снажно прозвану опажајну непосредност као неку нову `аутентичност` егзистенције мисаоног бића, чулно опажљив основ његовог присуства у истини и радикализам могућег новог затварања у јаство као посед `јединог и његовог власништва` (Макс Штирнер – колико је од тога далеко виђење појма ума уоквиреног коначношћу, свег оног постмо-

* aleksandarpetl@gmail.com

** Овај рад настао је и за потребе пројекта `Косово и Метохија између националног идентитета и евроинтеграција` бр. 47023, који финансира Министарство Републике Србије за просвету, науку и технолошки развој.

дернистичког стратума танатофобичности, остаје да се питамо). Премда личност јесте `прва суштина` као неко `ту и овде бивствујуће`, она то није на непосредан начин, него посредовано анамнезом идеја или посредством разматрања и казивања о ономе шта јесте /о `природи` ствари/. Старогрчки `его` засигурно није онај нововековни, мада је супстрат-подлога /ἕλοκεῖμηνον/ иста она подбачена субјективност као мисаони оквир. Међутим, субјективност и самосвест у антици имала је начелну оријентацију према мишљењу које није морало да се самерава са каснијим математичким нормативима, претпостављајући им прворазредне логичке законитости. То шта Сократ или Платон јесу, није могуће видети из њихових бисти или њихових слика по разноврсним зборницима историје уметности или енциклопедијама, него из читања и изучавања њихових мишљења с обзиром на списе које су оставили иза себе. Карл Фридрих Херман у сшису *Историја и систем платоничке философије* /Хајделберг, 1839./, поставио је за то виђење разликовање чулног и мисаоног вида стварности, приступајући платонизму као реалном мишљењу. Шлајермахер је веома круто разумевао Платонову философију као целину која се сходно педагошкој функцији читовала у разним аспектима у дијалозима, а Херман је поучен Хегеловим релаксираним приступом учачао развој у Платоновој мисли, те изнео данас већ чувену деобу дијалога на ране, средње и касне. У свом двотомном делу о Платону, филолог Урлих фон Виламовиц Мелендорф истакао је аутентичност Платоновог *Седмог писма* и на њему као историјско-биографском документу потцртао хуманистичку страну Платонове личности, а преко ње упутио на митске и политичке моменте његове философије, утичући на круг око Штефана Георга (Зингер, Хилдебрант, Фридман, Гундолф), у истицању митско-политичких мотива деловања. Историјски, али на школски начин, интерес за Платона био је заступан и код хегеловски надахнутог Едварда Целера, али као априорна стилизација, где се та философија видела као не-савршен философски систем, уз све доксографске моменте који су били исцрпно навођени. Ако је демијургичко средиште васељене код њега остало унеколико безимено, то не значи да такво ништа може да се појми као пука празнина и усахлост, поготово с обзиром на претпоставке изградње друштвеног живота на нити водиљи државотворне паидеје вођене дијалектичком прецизношћу (Вернер Јегер). Касно питагорејство ипак не би могло да уважи од Платона суптилно разрађиван дијалектички приступ разматрањима проблема, тако да ту одсуствује и суптилније гледање на појам технике као врста знања из дијалога *Политичар*, једнако као и онтолошка оптика рефлексивних суочавања са логичким суштинама у дијалогу *Парменид*, тој круни укупних Платонових философских напора, како је то оценио и Хегел у својој *Науци логике*. Он је у свом естетичком осмишљавању феноменалија чулност везао за форме, а идеје за категоријалне садржаје ствари, унеколико и оправдано услед Аристотелових приговора теорији идеја да је преко математичких форми сувише оптерећена материјалним моментима, тако да су остале спорне саме форме, али без темељног претресања одговора на те замерке у позном дијалогу *Парменид* код Платона. Самосадржавање појма код њега није потцртано (рецимо, да је идеја лепоте сама по себи лепа), премда би тај аргумент оправдао заузимање позици-

је апсолутне идеје као самосадржавање појма унутар себе самог, као самство самог, само сопство или појмовно устројство самосталног састава.

Изненађујуће је свакако, када се међу модерним списима који су писани о Платоновој философији прикључе и они из школе новокантовства, да је заправо ипак најдубљи и вероватно најобухватнији улазак у Платонову философију остварен код новокантовца Паула Наторпа (*Platons Ideenlehre*, Darmstadt, 1921; 1961/), упркос прилично једностраном основу марбуршке методологије номотетичког научног разумевања апарата поимања, преузиманог из усмеренотипског природословља. Уосталом, сам назив, *Платоново учење о идејама*, погодио је непосредно оно што су многи у тумачењима просто изостављали, опкорачивали, или га се успутно и површно додиривали, па није ни чудан његов лавовски део утицаја на Хајдегера промишљања (рецимо – *Платоново учење и истини*, 1942.), као и на позног Хусерла. Томе је претходило и оно што се односило на Штенцелове радове (*Студије о развоју платоничке дијалектике ид Сократа до Аристотела* /Бреслау, 1917/; *Проблем слободне воље у платонизму* /Дармштат, 1957/), где је он Платона видео као егзистенцијално-етичког трагача за истином и стварном врлином, пренебрегавајући евидентан естетски таленат, да би затим постепено напредовао у логичара и појмовног мислиоца, тако да је готово искључивао питагорејски рани утицај. То је резултовало у тези да је Платон у зрелом добу потпуно одбацио идеје и на њихово место стављао „родне суштине“ кроз „корениту промену“ философске опције (што су заступали и В. Камлах, Кухарски), а чему су се сасвим добро супротстављали следбеници Наторпове струје Г. Милер, Х. Чернис, Е. Хофман, потврђујући унутрашње јединство Платонове философије као метафичичког система који се излаже у дијалозима, без грозничаве потребе да се све и одједном каже, на Платону својствен начин, богат ироничношћу и дијалогским обртима, са високим естетичким набојем. Предности оваквог становишта тумачења су очигледне.

Новије доприносе дао је и најкрупнији представник `тибигенске школе` Ханс Кремер, са покушајем да истумачи целину Платоновог философирања кроз реконструкцију тзв. „неписаних учења“ или езотеричких начела „величине и малености“, са којима се премерава Једно, Добро и Неодређено двојство. Међутим, реинтерпретација раних Платонових дијалога са мотивом да се у њима покажу јединствени основи „неписаног учења“ неуверљива је и контекстуално, а и интерпретативно је недоследна, па и натегнута, јер не уважава когнитивно развијање или стасавање и сазревање Платона као мислиоца, наиме једну од најважнијих идеја паидеје, коју је сам Платон свим бићем заступао, како је то са далеко више убедљивости приказао Вернер Јегер у делу *Паудеја, обликовање грчког човека*. Шлајермахеровски притајени дуализам двоструких аршина мерења ствари по питању истинског присуства оног што јесте, провукао се и до Кремера, па су касније студије показале замор материјала, који је одвео у притајени научни физикализам и аналитичарски физиологизам, где је окасионалистичка структура доказивања постала чак толико ригидна норма, да је натурализам инкондиционалности интерпретационизма узео превласт над сужено схватаним могућностима Гадамерове херменеутике, уз све

њене, чак и очигледне слабости. Код њега је самосадржавање појма у рефлексији притајено функционално, па хегеловски рад на појму означава историју његових самоостваривања.

Невоље које потичу од сукоба око Платонове философије у спору да ли она представља „систем“ или „исторични настанак“, сводиле су се на предрасуде око хомогено и изолационо замишљеног система, као и око историје која би *per definitionem* опет требала да буде неокрњена мислима или пак изворним сазнањима достизаваним кроз рад на самом појму, који заједно са схватањем реалности сачињава идеју ствари. Платонов дијалози сигурно нису настајали у ционистичком надирању потребе да се истина открије, њоме овлада, и након тога користи у најразноврсније теоријске, практичне и појетичке потребе за ове или оне циљеве. Откриће истине претпоставља пре свега откривање њеног појма, јер „разноврсна интуитивност“ која побуњеним поривима може да омогући толико простора да се разуларе, не би више била у стању да их сведе у пристале оквире властитих захтева за важењем (позната је она Кантова расправа о једном подигнутом тону у философији, где је он с разлогом осудио све клубашке инстинкте странчарења у том погледу).

Ако би се „унутрашња целовитост“ Платонове философије разумела као једном за свагда затворен и заокружен систем, као петрификовани систем на који се све да свести и из њега извести попут моћне формуле што сеже „до дна“, онда више не би било оног простора о којем не сведочи само дијалогски облик Платоновог философирања, него и његов изворни дијалектички допринос философији, а то је слобода чуђења и продуктивног истраживања у слободи трагања и обликовања поиманих ствари. Без претпоставке такве слободе задобијене преко еротичности или истраживачке привлачности коју она подразумева, нема ни неизнуђених сазнања, наиме оних са којима је сусрет могућ и прихватљив на изворан начин. Никаква наука о трансценденталијама чија се сигурност крије у ауторитарности објављивања „нових истина“ и изношења листи правила по којима се ваља владати (и под претњом да иначе нема нишчег мистичног, јер не може да обухвати и држи човека), не може да се самери јединству стварности, а камоли још у разумевању као симболици опстанка да покаже *научност*, т.ј. да искаже продорност смисла у окретнијој разложности или меродавности. Платоновом живом погледу није измакло да свет јесте душа, и то не она тупа, празна и безидејна, него испуњена лепотом и добротом (шилеровски казано, живи лик), а сам свет је за њега једно чудесно и бескрајно интерсубјективно попрште довођења ствари до сагласности: „Јер, бог, желећи да све буде добро, а не рђаво, колико год је то могуће, а затекавши све што беше видљиво не у мировању, него у погрешним и несређеним кретањима, доведе то из нереди у ред, држећи да је овај далеко бољи од онога. А и не беше и није допуштено да најбољи чини било шта друго осим онога што је најлепше.“¹ Платонова демијургологија располаже са сасвим неодређеним степеном теолошке компетенције и носи печат изразите супремације идеја над деловањем, што има своје предности, али и лоше стране (рецимо – празно централно место). Тај теолошки минимализам “оца и творца” дат је као “споредна

¹ Платон, *Тимај*, 3(1a1 –8)

извршност” након померања на хоратонистичко подручје – оно таме и неу-ређености као зев хаоса у коме се успоставља правило реда. Демиијург је де facto тип духа који организује хаос и кроз то организовање спроводи велико правило самог средишта те уређености света, et per definitionem уписује тежњу и чежњу за добрим и лепим, за праведним, као намеру бескраја. Ова намера затим ипак анонимно влада у свој посталости, у свему што јесте и бива, макар би она и без њега као бића на делу могла да влада као бездана основа јединства стварности, што у телеолошком постулату чини противречност двозначности идеје лепоте. Међутим, превођење из погрешног и неуређеног кретања ствари у поредак, из нереда у ред, упркос томе што је сређивање извршено и хаос савладан, није самим тим и једном за свагда решен, јер се тој слободи са лепим и добрим супротставља његова латентно избијајућа сила нужности: „... јер је постанак овог свемира био помешан састављањем нужности и ума. Ум, међутим надвладава нужност убедивши је да је највећи део оног што настаје поведе оном најбољем, те је на тај начин - тиме што је нужност у самом почетку била савладана убеђивањем - састављен и овај свемир. Ако би се заиста говорило о начину његовог постанка, морало би да се укључи и врсту *лутајућег узрока* као и начин, на који он, по својој природи, чини покретање.“² Ваља имати у виду да се овде има посла са умом који убеђује, умом који превазилази чегрсти и који има “нужност”/неотклоњиву силу, судбину/ за такмаца са којом ствара прилику за избор, за слободу посезања за моћи која ће да избави и ослободи. У том смислу свет је вазда стање а не нека довршеност изгледања, он је задат и у постизавању као нека сврха која би развојно ишла ка своје суочавајућем разрешењу, своје доласку до саме себе као испуњењу. Овакво мишљење не надмашује дуалистичка хиперглогификација дијалектичког немира у поимању чије би умиривање сачињавало неку срамежљиву мистерију бемеовског типа. Овде је ближа аподиктичност силогистичког приступа која на Аристотеловом трагу следи идеју Божије промисли коју објављује Господ Исус Христос, према тумачењима православних теолога који су се чврсто држали светоотачког предања, те попут Св. Григорија и Синаита и Паламе сачували апостолско сећање на сведочанство виђења Богочовека на Преображење или на апостолски иницијално и прејемствено тзв. „Таворско светло“. Оно би било оно „ту и овде“ које је конкретизована општост у појединачном.

² исто, 47е5-48а9. Сложеност овог односа била је очита, с обзиром на каснију Аристотелову критику оног “заједничког у мноштву“. И он је, слично Пармениду, налазио да не може истовремено постојати многоструко, тј. бити присутно у мноштву појединачности, а притом остати јединствено. Међутим, с друге стране, Аристотел је признавао епистемичку нужност постојања општости, будући да се тек путем ње (коју Аристотел назива “другом супстанцијом“) може имати знање у маси појединачних опажаја. Бранко Бошњак је овај проблем код Аристотела одлично уочио, поново с тиме упозоравајући и на висину платоновске епистеме: „Код Аристотела је сваки поједини конкретни предмет прва супстанција, али она *није* предмет науке, него опште, које је према Аристотелу само друга супстанција. Према томе би друга супстанција морала бити виша реалност, што, пак, код Аристотела није случај, па с правом Е. Целер у својој историји филозофије говори да се у том питању Аристотел заплео у противрјечност, коју није ријешо у свом систему, и да то није случајна грешка, него велика противрјечност система, јер није признао супстанцију (“прву“) за предмет спознаје“. /Бранко Бошњак (1983), *Грчка филозофија: Од првих почетака до Аристотела*, Накладни завод матице хрватске, Загреб /

Премда до новијег времена руска философија не може баш да се похвали савршено изграђеним системима тумачења појава и ствари, по дубинским проницањима философије она ипак може да се именује снагом аутопсије докласичних и античких философа, баштинећи и кроз далеко присутније место светоотачке традиције те веома важне присвојене секвенце античке мисли. Озбиљно бављење Платоном и самостално је уочљиво у студијама Владимира Соловјова (под утицајем Немачке класичне философије), мада је према упутству Св. Григорија Ниског Јелинима о општим појмовима апострофирани појам супстанцијалног једног, као метода изворно Платоновог логичког решења у дијалогу *Парменид*, надређен свим многоименовањима у теологији, заправо доминантан у главним темама укупне руске философске мисли. Браћа грофови Трубецкој као непосредни ученици Соловјова, о. Павел Александрович Флоренски и многи други све до о. Сергија Булгакова, нарочито у средњој фази, те најизврснијег међу њима Алексеја Ф. Лосева, посезали су са пуним жаром у платоничко наслеђе не кријући одушевљење. Студија „Животна драма Платонова“ В. Соловјова нагнала је Сергеја Трубецког да закључи: „На прво место поставио је себи Платон задатак „оправдавања добра“, који је послужио као предмет главног рада Е. С. Соловјова“³, а Л. М. Лопатин га је држао за „савременог платоничара“, што би могло да се каже и за самог Сергеја Трубецког, чему у прилог иде читава његова докторска студија о појму логоса у грчкој филозофији. Платона је сагледавао и Симеон Лудвигович Франк у вербалном хегелијанском духу, сматрајући га родоначелником мисаоног човечанства, али то је ипак остала поприлично оповргива изјава за дух његових познијих настојања, када је превладао тзв. ортодоксни фидеизам до манира који се граничи и са добрим укусом: „Током векова платонизам је и до сада био и остао основа све стваралачке философске мисли. Основна мисао Платона је непревазиђена: онако како наша основна поимања, уколико су истинита, имају објективан садржај, то, следствено, осим појединачних ствари, постоји и опште бивствовање /идеално или бивствовање идеја/.“⁴ С друге стране, изричита пажња поклањана је и „митској структури“ Платонових дијалога, нарочито код Алексеја Феодоровича Лосева, може се рећи најцеловитијег и најсувислијег руског и европског философа новијег времена, који је јетко замерао значајним коментаторима што на ту димнзију нису обратили довољну пажњу: „... стога што ни Хегел, ни Наторп, који су до Флоренског дали најснажније и централне концепције платонизма, нису дошли до идеје као самосталиог мита, као самосталног лика мита, као лика личности, дали су само - истина најбољу - логичку структуру мита.“⁵ Ове речи он није упутио да би сам себи испао бољи и успешнији тумач, него да би указао на могућност захватања целовитије или онтолошки опремљеније и продубљеније слике Платонове у историји, која не би игнорисала естетски набој и еротолошке доприносе његовог дискурса. Митос није само пратећа опрема логоса, него и његов супростављени дијалектички парњак

³ Трубецкој, С. Н. *Протагор Платона*, Москва, 1901. (“Вопроси философии и психологии”, књ III (58)

⁴ Франк, С. Л., *Введение в философию*. Праг, 1922, с. 63

⁵ Лосев, А. Ф.: *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва, 1930, с. 680

са својственом снагом, у коме преостају вољност, намера, сликовитост као позитивне, али и опсесивност, заносење, промашаји у препуштању који више немају за собом свесну пратњу до исходишта, оне његове негативне карактеристике стварног лика који живи или личности, персоналне маске са ограниченим енергијама присуства у бивствовању. Свакако да би замерка за иреалност ту била више него депласирана.

Прави израз таквог јединства стварности као онтолошког идентификације јесте раслојена дескрипција такве стварности или историјског одношења кроз естетификовано приповедање, једно теолошко певање, где се самим стилем и приступом ствари обезбеђује поштовање оног што је свето и светлосно. То није такав свет да онтолошки познаје трансверзалије ума само као испитивање оног шта није, будући да привид бивствовања нити може да се потцени, а нити да се уништи. Њему по старом Шлајермахеровом увиду припада оспоравање, а оно је обезбеђено јасним приступом где се не проглашава све друго олако за привид. То што је логички привид према Лосеву, бременито је апоријама и садржајима које упућују мишљење на бивствовање вазда откривајући унутрашњи недостатак и истичући потребу за употпуњавањем. Из друге перспективе мишљења отац Павле Флоренски је ову ситуацију око требања и бивствовања, због карактера важења трансценденталне субјективности последично описао као темељни антиномизам, дајући маха свом понесеном казивању: «Антиномије су конститутивни елементи религије ако се о њој рамишља разумски. Теза и антитеза, као основа и потка, ткају саму тканину религиозног доживљаја. Где нема антиномије, тамо нема ни вере: а то ће се десити тек тада, када се вера и нада укину, а остане само љубав (Св.Ап. Павле, 1 *Кор.*3/8, 13). Како ми се хладним и далеком, како безбожним и бездушним чини оно време мог живота када сам антиномије религије сматрао разрешивим, али још не разрешеним, када сам у свом гордом безумљу утврђивао логички монизам те религије. Само-одбацивање је једино што нас приближава бого-подобју. Али и само-одбацивање уопште, и само-одбацивање разума, углавном је лудост, бесмислица за разум. А не може да буде не-А. «Немогуће», али и «несумњиво»! Љубав од Ја прави не-Ја, јер истинска је љубав – у одрицању од разума...Али дијалектичко излагање наводи разум да очекује повезаност, и када се повезаност нарушава «углом гледања» где се сусрећу теза и антитеза, разум невољно подрхтава: то се од њега отворено захтева да се жртвује.»⁶

Павле А. Флоренски сасвим је успело развио утемељивање своје "дovршене метафизике" и философије свејединства на основу предања словенског православља, позитивно оцени улогу платонизма и Платоново место у њему, те да је појми из најширих перспектива који такав приступ уопште и може да поднесе: „У платонизму - пред нама је један од најбољих - боље рећи, најбољи од фермената културног живота... да се платонизам одреди тек формално, - да је он - Платоново учење - не, платонизам је и шири од Платоновог учења, и дубљи од њега, који је у Платону нашао најбољег од оних што су га исказа-

⁶ Павле Флоренски, *Стуб и тврђава истине*, Оглед о православној теодицеји у дванаест писама (књига прва), Београд, 1997. (прев. Љ. Јоксимовић и Х. Ковачевић), стр. 119-120

ли.⁷ У том правцу, он је успевао да назначи оне димензије његовог мишљења које су бивале маргинализоване, а на неки начин дају кључ за другачије читање и разумевање најдубљих Платонових схватања и увида: „... али је такође неопходно знати ту првобитну основу мисли, која се претвара у философију, али претварајући се, ипак у суштини ствари остаје *сама собом*... Платонова мисао је суштински култоцентрична. То, у суштини, није ништа друго до филозофски опис и филозофско сазнање мистерија. Такозвана Платонова философија јесте философија култа, култа који је проживио дубоки и мудри мислилац. Не без разлога, најбитнија питања Платон излаже већ у форми мита, од којих се иза многих јавно скривају преживљавања.“⁸ Ако се мисли на то да је Платон био одан култу делфијског пророчишта и да су мистериозности у његовим митовима везане уз тај култ, то напросто није тачно, будући да је он бирао разне митолошке обрасце из различитих култова (орфичког, елеузинског, египатског, зороастризма итд.), како му је већ налагао основни инстинкт сазнавања којим се кретао, а самим тим код њега је васцели свет појмљен као тајновит, а не тек нека његова регија.

Свет је стање сазнајних видокруга као кретање сјаја синестетичких енергија, које из наше перспективе бивају виђене као идеје и ликови прилагођени разумним облицима преживљавања који засигурно трају најмање до губљења људског лика или коначне смрти. Непосредно виђење тих енергија обично човеку није доступно, али то не значи да под посебном дисциплином мисли и тамо не може да се допре, као што је позни платонизам себи ставио у задатак. Постоји и сасвим приступачна аналогија која ствари на дубљој равни мишљења може да учини схватљивим: «Према једном схватању, то је само осовина ствари, која изван њих не постоји, али ипак таква да изван ње не могу бити (Аристотел). Према другом схватању, то је реалност изван ствари која сама за себе постоји, али ипак таква да је она *некако* и у стварима и ствари у њој, а мимо ње не могу да буду (Платон). На први поглед, између Аристотелових *форми* и Платонових *идеја* лежи непремостива провалија. Али пажљивији поглед чини јасним да неслагање није око суштине ствари. То се може разјаснити на примеру металних опилака, који се налазе у правилним низовима и који се испољавају тако што имају неку везу између себе остварену деформацијом магнетне средине – етра. И Платон и Аристотел *једнако* признају ову везу, али се даље поставља питање о *произвођачу* магнетног поља и тада Аристотел одговара да као такав побуђивач служе *сами* опилци, јер будући /да су/ *челични* они имају сопствени магнетизам. Платон пак сматра да се магнетно поље ствара соленоидом који окружује опилке а ови, будући да су од *звожђа*, привремено се намагнетишу. Платонова концепција далеко је шира од Аристотелове, пошто је ова потоња посебан случај прве. Зато у појединим својим тумачењима Платонова концепција може да буде веома блиска Аристотеловој, у *другим* пак веома удаљена.»⁹ Са овим закључком оца Павла Флоренског, мада

⁷ Флоренский, Павел Александрович: *Смисль идеализма*, Сегиев Посад, 1914, о.г.

⁸ П. Флоренски *Култ и философија*, Загреб, 1979., "Свесци" бр. 34, прев.

⁹ П. Флоренски, *Смисао идеализма*, Београд, 2000. /прев. И. Марић/, стр. 71-72

је и он имао своје софиолошке уклоне, ваља се сложити, будући да дедукција тетракаузалног устројства природе заједно са оним што је омогућава у бивствовању, није ни онолико елегантна у сводивости ни економична у теорематичности, како се уобичајено сматра.

Новоплатоничари су сматрали да треба увести и демијургички узрок као равноправан са онима твари, облика, деловања и сврхе, а Прокло Дијадох је предложио још и појетички, као веома конститутиван да би природа мишљевина које су створене, могла да покаже и сама своје креативне потенције. Тај позни новоплатоничар из петог века, Прокло Дијадох, сматрао је да би душа могла да омогући живот, већ пре тога и сама мора да може да буде жива, а то указује на њено неутуђиво првенство и надлежност у живљењу видљивог света. Оно *само бити* саздаје *узрок свега*, што даље производи суштаство као прво по реду, а тек као друго производи космос, сунце према светлосности, те остала поједина бића. Само ликови су проузроковани демијургички, тако да на њиховим појавама остаје *лепота* (док су и сама тварна небеска тела дељива и пропадаљива). У мотрењу самих мислености, душа се уздиже до те првобитне везе са оним безусловним у уму, као да "мотри мисли творца целог космоса". Да стварима није узрок у уму, пита се Прокло, шта би то држало делове свега без распадања и неуређености, и шта би било са мером и успостављеним редом међу стварима у бивању, да ејдоси не престојавују зла која настају? Посматрањем ејдоса душа увиђа драгоценост самих мера или бивствених претпоставки, као поредак у ком је оно атомизовано и појединачно доспело на себи својствено место. За илустрацију он наводи сунце, месец, звезде, небо, као примере свеуређености у довршеној складности. Тај смисао није само могућ (аутоматизованим начином настајања - од семена човек, од загледаности у ватру пламенови, од врућег ветра смокве), већ и целоуобличен и целоустројен по својој сврси која изнутра руководи добијањем облика. Тиме је сам смисао (разложност, идејност, појмљивост) учлањен у природу, тако да га она *има* преко наведених обликотворних снага. Такви узроци који су унапред покретању јесу идеје чије је место постојања у уму, затим у души, и на крају у природи /оном израстајућем/, очигледно на хилеморфизму тела. С обзиром на веома оптерећени појам „унутрашњости“ као „саморефлексивног инвентара појединца“ (или обим њему приступачног негативитета који «рефлексијом у себе» и сам негира и успоставља позитиван основ), платоничари су често заузимали став о потреби истрајавања на „спољашњости“, што није значило „бежање од самог себе“, него пружање самом себи довољно добрих могућности за права разликовања или остваривање растера у самоидентификацијама као обичним наседањима и заменама. Ту се указује потреба за пробијањем енергетских склопова који држе одређене типологије свести укалупљеним, а та се снага стиче формирањем синоптичког гледишта или присуством у сагледавању. Од свестраности таквог сагледавања или снаге присутности у њему зависи и смисао виђеног, а тиме и идејни хоризонт као индекс запремине и могућности истинствовања.

Поред Флоренског, други истакнути представник мисаоног православља, Сергеј Булгаков, и сам се у средњем периоду свог стваралаштва декларисао

као платоничар. Урањајући у најшира философска питања, он је схватио како се она вазда поново савијају и концентришу око основних Платонових увида: „Истумачења Платоновог учења о идејама у смислу митотворства, баца светло на најконцентрисанији и најтамнији проблем платонизма... следује ли да се Платонове идеје схвате у трансцендетно-критичком смислу, као формални услови сазнања и њихова крајња гранања /Кантовске идеје/, или пак у трансцендетном - метафизичком смислу? Шта је то платонски "анамнесис"? Разуме ли се овде формално-логички а приори, који се појављује у сваком одељеноменом чину сазнавања, или је то дејствујуће присећање на митотворно увођење; одакле питање, - када је проистекао сусрет са трансцендетним - у овом животу или иза његове границе?“¹⁰ На овај митотворни и анамнестички хоризонт Платоновог мишљења, код нас је велику пажњу обратила Аница Савић-Ребац својим радовима из области античког мита и религије (у обимним студијама: *Преплатонска еротологија, Античка естетика и наука о књижевности*), доприневши са својим значајним увидима бољем разумевању Платонове мисли код нас. Исто тако, корифеј наше филологије Милош Н. Ђурић, објавио је посебну студију *Платонова Академија и њен политички рад* (Београд, САНУ, 1960.), у којој последњи пасус сабира на најбољи начин све оно што се у студији излаже, као вероватно и најдубљу похвалу која би се Платону данас могла упутити: "Вођење и образовање душа које трепере државотворним *ἔρως*-ом, а не организација позитивних наука, то је био циљ ради кога је Платон Академију основао. Платонов васпитно-политички задатак и његово жарко осећање мисли је да, у времену антагонизма свих разобручених прохтева и страсти, донесе нов закон и методички успостави дух државе у којој би политика, култура и религија сачињавале органско јединство, укратко: да у политичком животу оствари *царовање ума и врлине*, - то је прави пут који води у органску целину и дела и живота Платонова."¹¹ У својој књизи *Субјективност и самосвест у антици*, /Вирицбург, 1997/ Клаус Елер је у поглављу „Шта мисли непокретни покретач?“ покушао и једно смело тумачење: „... мислим на Аристотелов фрагмент из списка О молитви, где се каже: "Бог је дух или нешто с ону страну духа" (Фр.49Р). Могли бисмо бити склони да алтернативу која је ту формулисана - бог као дух или као нешто што је трансцендетно у односу на дух - не схватимо као стриктну дисјункцију, него у смислу израза „али и“: Бог је дух, Нус, али тако да се његов дух темељи у њему, у богу. Бог јесте дух, али је он истовремено, захваљујући својој апсолутној саморефлексији, и оно у чему се дух утемељује, основа која дух носи, оно Одакле он произлази. Као оно По чему дух јесте, бог истовремено представља и мишљење и принцип мишљења у коме мишљење налази своје упориште. Бог је дух, а као принцип знања он је и више од духа, он је основа мишљења, која је, као трансценден-

¹⁰ Булгаков, С. Н.: *Свет невечерний*, Серг. Посад. 1917, с.79 Теодор Еберт је 1994. Године објавио књигу о појму присећања код Платона (Theodor Ebert, *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*, Mainzen Akademie der Wissenschaften /Dr Alfred Vinzl Stiftung/, 1994.), инсистирајући на „питагореизму“ по коме није могуће без душевних очију видети равне ствари нашим телесним очима, па пуно оптичко васпитавање претпоставља увежбавање у дијалектици.

¹¹ *тамо*, стр. 190

тални принцип, урачуната у апсолутну саморефлексију мишљења: као основа свести која се темељи у свести. Ово значење подсећа на касног Шелинга /Schelling/ који је покушао да испосредује платонско-новоплатоничарски концепт трансценденције и духовни карактер апсолута.¹² Нама је тешко достижан потпуно експлицитан фундамент сазнања који би се заснивао на саморефлексији, будући да само мишљење и говор потичу из више различитих извора и чине неодрживом потпуну објективацију самог основа сазнања као таквог. То нас подсећа да граница између ума и осећања није тако лако и прецизно одредива како се то пречесто узима као саморазумљива чињеница, тако да је екстровертној или наивној свести, формираној према категоријама спољашњег емпиријског искуства, начелно неприступачан било какав прединтенционални увид у унутрашње светло и искуство ње саме која сачињава унутрашњу стварност другачијег реда. Сама њена логика је далеко суптилнија.

Појам материје, докучен код Аристотела у онтолошком хоризонту модалитета бића, отворио је онтичким супстратом физицитета и другачије могућности погледништа на тео-логику, као и теоријски поглед на до тада неуочене могућности философије уопште. Предходни смисао таквог излагања дат је кроз појам кретања и појам божанског. Бог као непокретни покретач који као сврховити узрок покреће читав видљиви и невидљиви свет јесте благослов привлачења или одбијања као усмеравања према остваривању природе. Непокретни покретач као еротолошка компонента догађања свега што јесте поново окреће пажњу према појмовима твари, тела и кретања, чинећи смисао физицитета више него важним по разумевање дубинских аспеката оног што ниче, развија се и бива или према природности /идеје/ природе. У сваком случају, Аристотелов појам мишљења које је доспело до претпоставки са којима му је омогућено да само себе мисли у прочишћеној форми која телеолошки располаже са очитовањима предметности у карактеру божанског духа, јесте експонент граничног појма систематског јединства и пратећег саморефлектовања које је истовремено садржано у сваком мишљењу. Аналогним сагледавањем персоналног карактера протоуесиолошке претпоставке или супстанције код Аристотела која је властита (личност попут Калије, Сократа, Платона), ваља имати у виду да тако виђено Аристотелово божанство, мада то није изричито тематизовано као личносна или ипостазна равна, никако не може да буде изричито имперсонална димензија.

Апсолутно самоодношење божанског мишљења није лишено предметности, али она није лишена апоретичности која потиче од ћутања о иманентној структури Бога (димензији ипостазног корелата протосупстанционалности), што би индикувало дијагнозу како би се радило о једном неисказаном хоризонту апофатичке теологије. Ипак, то стање је доступно и човеку као оно највише што може позитивно да се замисли, али смо и изузетним и веома кратки тренуцима (Ар., *Мет.*, «Ламбда», 7 и 9), па је то истовремено и она активност која не припада једино Богу. Когитативни учинци човека нису такви да је он у

¹² Клаус Елер, *Субјективност и самосвест у антици*, Вирцбург, 1997., /прев. Е. Перунчић/, Бгд., 2002, стр. 55-56/

односу на Бога ништаван, премда божанско и људско ноетичко мишљење није идентично, али не важи ни теза да је толико инкомпатибилно да се разуме једино као апсолутно различито. Сличност њихових својстава почива на увиду да карактеристике божанске ноетичности надилазе у високом степену разлике аналогне карактеристике људске ноетичности, мада су у акту мишљења мишљење и предметност мишљења идентични према истој структури самоодношења, тако да је само према хиперфизичкој тези допуштено изједначавање апсолутног узрока са материјом, што би Платон сместио у девету хипотезу свог Парменида као ништаство.

У Платоновој философији свест свој садржај прима од бивствовања, преко когнитивних садржаја ејдетских суштина датих у дијаноетичким просуђивањима, идеја као знања које кроз чулно опажање и духовно зрење апоретично примамо, конфигурисана је и естетски без испољавања самодоволне спонтаности поимања која је тиме и осигурана у несумњивој самоважности. У том смислу закључак о томе шта природа и шта бивствовање јесте у предметном сазнавању, бива адекватно излагано теоријом идеја, која управо својом естетском страном није неки посебан продукт спонтаног стварања свести, већ садржајна фигурација стварности. Коначан став да у теорији идеја једноставним датостима зрења, идејама или интелигибилним формама, одговара и једноставно ноетичко сазнање као одговор на изазове чулних и духовних датости, проблематизује питање у ком степену рефлексивна може да се односи на претпоставке искуства. Аристотел већ није обраћао толику пажњу на начине стицања искуства у њиховој објективној садржини, већ се окренуо испитивању доступности или неприступачности заснивања могућег искуства у философској самосвести као последњој сопственој датости као мишљење мишљења. Корак који би до њега ваљало у оквиру разматрања Платонове теорије идеја извести, односио би се на конституисање самоутемељења свести као компетенције епистематичности или конституције која задобија знање знања као природне рефлексивне која у својим консеквенцијама допире до сопствених граница.

Кључна категорија душевности код Платона тако није затворена сама у себе, већ почива на конституцији науке о идејама, важећи тако за првенство идеја над душом (индивидуалношћу), тако да она није никакав самоизолован свет за себе, већ знак живота као космичка појава. Самоодношење знања које конституише такву врсту свести никако није нека у себе затворена субјективност за коју тзв. спољашњи свет представља тек пуки привид софистичке скепсе, већ да нам је свет очигледно дат по себи у свом постојању. Међусобна повезаност кретања и сазнања (кретања света и кретања логоса) у одређивањима појмова истости и разлике, смера на дијалектички логос као људску рефлексивност упућену путем ејдетских сазнања на критичко преиспитивање знања. Платоново учење о идејама стасало је као резултат рефлексивне о условима сазнања бића, њеним искуством. Утемељење сазнања претпоставља ејдетске садржаје или идеје које омогућавају сазавање онога о чему се казује, када је нешто означено као одређено бивствујуће у бивствовању. Како год да се у будућности посматрала тема Платонова естетска теорија, засигурно да ће

она вазда бити део овог Платоновог најдубљег настојања које је истакао професор Милош Ђурић, наиме да један, уз све странпутице па чак и на моменте мучан политички кондиционализам (увођење цензуре, рестринговање домета математичких теорија, контролни пункт у музици, квазисоцијализам и матрилинеарна комунитарност "заједнице жена" и т. д.), политички пројекат заснован на чудним аксиолошким намерама да покуша да се оствари царство умности, лепоте и врлине, ипак бити ствар неспоразума око његове праве суштине која је дубоко људска и божанска. Безидејна умност, као и врлина која се не види и не зна, не ејдетизује, тешко да ће моћи таквим напорима да пружи поуздан и неизвргиви ослонац. Равнотежа између опажајног и интелектуалног момента у разумевању ствари подразумева ону естетску димензију која продукује идеју лепоте кроз излагање садржаја тако да су сразмерни односи и усаглашеност облика од значаја за разумевање свих ствари. Испод целог поретка емпиријски јасно раздeљених и класификованих ствари, које је обухватио труд разумевања и типолошки као идеје учинио препознатљивим као образовану свест, као да стоји још нешто у «бескрајној празини», што тражи пребачај и превазилажење самог ума, метаноетичност као покајнички трезвен корак према добру великог духа. Такав корак може да се учини само зарад љубави, јер је то она изворна моћ која држи цео свет да се не распадне. Искуство тако виђене философске љубави не ваља да буде било каква тиранија или тоталитарна замисао која глаци типологије рационалности и разара их, да би се показала као старија и примарна, јер је то тетички и фактички систематска једностраност која постаје неизбежно намештана утакмица рационалности. У том је смислу ум надмоћна метарационална способност, која може да води и прочишћавању и устаљивањима произвољности као клизањима међу разним аспектима, који изазивају теоријски ужас /код Платона начело софистике, у дијалогу *Софист*¹³/. Идеје као умне и као узрок настајања уносе у настајање и извештан редослед, али не могу да надвладају нужност коју испољава приматељка (дочекивачица - материја). Уношење поретка и смисла у хаос и његово превођење у космос, дело је највишег умног бића, Демијурга, али то није обичан епистемолошки поредак добијен пописом бића или описивањем света, него знајуће правило енергетског присуства логике бивствовања у световању света, његовом обитавању у примереним стањима као израз мисаоно осветљивачког сјаја у тами. Без обзира на касније «тврдо» примењивање поједностављене схеме учења о идејама, (где је оно тумачено као егземпларни посед рационалног приступа тематици природних ствари, те интелектуализам истицан са понижавањем начела телесности, као онај који је једино вредан постојања - као неоскрнављени део бића којим се рационалист налази у еминентном положају према Творцу); та иста теорија у Платоновим дијалозима има и хеуристички и епистемолошко евиденциони мисао, а исто толико подразумева трпљење и врсте доживљавања стварности, са чијом се извесношћу на крај излази тек

¹³ Пл., *Софист*, 259d2-7. Ту он претходно оцртава стварност или целину бивствујућих, која ваља да обухвати и душу и ум и живота (*исто*, 248e6-249d4), па Једно обухвата и ум и идеје преко душе света у којој бораве. Ум Бога је с тиме идентичан са Једним, а идеје са божанским идејама у Његовом уму, тј. са Демијургијским извором као Творцем и Оцем свега што јесте.

напорним дијалектичким разматрањима и појмовним претресањима, подразумевајући и снагу мисаоне неге и духовне љубави која обележава онога који настоји да достигне истину свега што јесте и бива.

Утолико је настојање да се ово последње довољно добро истакне један накнадни аргумент за становиште, колико је неизвесности и напора духа било ангажовано у философском подухвату, те да како ујед отрова незнања који мислилац доживи итекако означи готово биолошку потребу за исцеливањем. Ослобођено од стереотипа, суптилно неговање узвишеног осећања понесености оним што омогућава све што јесте као $\alpha\upsilon\tau\acute{o} \kappa\acute{\alpha}\theta' \alpha\upsilon\tau\acute{o} \mu\omicron\nu\omicron\epsilon\iota\delta\eta\varsigma \acute{\alpha}\epsilon\iota \acute{\omicron}\nu$ [ὄντως ὄν], разгрће оно тло на коме почива најдубља Платонова мисао. Премда, на крају нам опет преостаје питање пијетета и карактера тако виђене стварности према онтологизованој побожности: «Одраније, како је живи плод стално жив; а Бог, стварајући не из ничега, не постојећи пре наших душа и пре код њих такозване безличне /необликоване/ материје, која добија облике од свог унутрашњег превирања, чак и кад је неупоредив, какав је то Бог?»¹⁴, као оно што тај карактер не показује ни као вековечан, а камоли вечан. Платоново врховно божанство је надсуштатствено и надлично, премда не треба заборавити да његов најбољи ученик Аристотел тврди да је прва супстанција личност (као Сократ, Калија, Клеон, Кориск)¹⁵. Како неке недоумице ваља и да остану, нека спорна веза људског ја, емпиријске ипостазе; његове личности, теолошке ипостазе; и надличности, буде видљива у свом распону, како је већ истакао Аристотел да: „суштина појединачног (јер то је први узрок његовог бића), и мада понешто од тога није суштина ствари, оно које јесте суштина успостављено је по природи, те би се сама природа појавила као суштина, и то природа која није елемент него начело; а `елемент` је оно на шта се она као на нешто оприсутњено дели у смислу твари, као `а` и `б` у слогу.“¹⁶

¹⁴ Св. Григорије Палама, *Тријаде* 1,1,11

¹⁵ У *Мет.* 1033^b25-27 (ово целовито` Калија или Сократ); *Мет.* 1034^a1-8 (целовитост облика по недељивости вида Калија или Сократ); *Мет.* 1035^a31-33 (Калија); *Мет.* 1040^b1-2 (Клеон или Сократ) *Мет.* 1037^a6-10 („Али очигледно је то да је душа прва суштина а тело да је твар до су то из обоје човек и животиња као нешто опште, а Сократ и Кориск, ако је чак и душа Сократ, јесу нешто двоструко /с једне стране они су као душа, а с друге стране као та укупност/, па ако су једноставно ова душа и ово тело, тада су то опште и то појединачно.“); *Мет.* 1041^b27-32 („то је суштина појединачног /јер то је први узрок његовог бића/, и мада понешто од тога није суштина ствари, оно које јесте суштина успостављено је по природи, те би се сама природа појавила као суштина, и то природа која није елемент него начело...“)

¹⁶ И «привидна строгост доказа о нужности светске душе као првог узрока свеукупног кретања» и теза да је Платонов дијалог *Тимај* «најбољи пример заокрета космологије ка екстремном антропоморфизму», јер уместо чврстине аргументације услеђује убеђивање као главна сила усаглашавања са хармоничним системом света примереним «највишој вредности», тешко да могу да допусте да се истакну и други разлози значајни за такав приступ, а да не потпаду под истоврсну осуду. Под ту осуду би пре свега пао и Аристотел који пише: «Ако, дакле, природа не оставља ништа недоршено и ако не чини ништа узалуд, онда нужно произлази да је све створила ради људи.» /*Ар.*, *Политика*, 1256^b15/ Можда би једино ваљало нагласити како поред тога што светска душа казује ствари кретањем «логосом без гласова» или невербалним говором, што није уобичајена особина људског психичког живота /огољени антропоморфизам/, а Демидурж који нужност трећег рода бића или приматељу овладава убеђивањем окретању према најбољем, тако да ни уметност није тек подражавајућа активност природе већ и њено чињење евидентном или

За самог Платона Бог је Творац космоса и он је сигуран да је савршено Дobar и без недостатака, те да не може да буде узроком зала у свету. Управо се критика и усмеравала на узурпацију права, по којој се саморазумљиво наносила намерна штета другоме, према чему је обичајно паганство било карактеристично индиферентно. Та саморазумљивост код Платона доспева на ред да буде темељитије претресана, а такво мисаоно истраживање појавних форми којима се уочава граница смислености и чини онај општи оквир који обично именујемо `идеалистичким`, јесте истовремено и оно највредније у философији. У основи таквом разумевању ствари стоји мишљење да нас Бог воли и подржава наша усавршавања у разумевању, да се на тај начин развијамо као људи и стасавамо у све бољем препознавању појава и ствари, те да значимо увек више него што се то овоме или ономе у `реалним проценама` чини на први поглед релевантним. Веровање у то да `богови` из зависти и ђефова уплићу човека у оно за шта су сами криви, шаљући зле напрате на људски живот, не само да понижава људе, него и из темеља доводи у питање читав свет који описује грчка трагедија као вредносни оквир, јер је сумануто да се представља како испашта праведник, а не грешник који чини безакоње. Тзв. `идеалистичко поимање` превазилази тај оквир снагом идеје о „Богу правде“ која сачињава основ могућности превазилажења трагедије кроз неговање врлина и доспевања до оних знања која дубинском вером усрећују човека. Тим поводом Платонов закључак је одсечан, јер претопставља да се ваља вратити са пута завођења и застрањивања, на пут који својим учењем неће изазивати и ширу штету по развијање врлина храбрости и самосавладавања. Могло би се рећи да сва критика тих старинских представа и почива на истицању врлина – побожности, храбрости, самосавладавања и правичности, јер су описи непослушности, склоности ка претераном уживању, похлепе и подмитљивости они које ваља одбацити као штетне за душу.¹⁷

Теолошки контекст посредно се везује и за тоналитет и ритам у изражавању, па што се тиче музичких дела (ту спада и квантитативно читана или `певана` позија), њихово дејство не почива у толикој мери на садржају, колико на форми, тако да је код Платона са критиком форме погађан и садржај који претпоставља. Свако подражавање претпоставља преокрет душевности у сми-

«изношење на видело» /где се корени и каснија Кантова хеуристичка интонација позне философије природе/.

¹⁷ Платон се гнушао над сценама у којима је Ахил узимао новац за Хекторов леш или се за новац мирио са Агамемноном, те клао заробљенике на Патрокловој ломачи. То је још само Порфирије ради фанатичног паганизма који је заступао могао да правда, у спису *О пећини нимфи*, као државотворан начин коме не може да се замера, а ту би му замерио управо сам Платон за нефилософско држање (без обзира на његове мотиве, то је и разлог уништења његовог списа *Против хришћана*, који и реконструисан са вероватно најублажаванијим осудама, нема у себи ништа што би подсећало на изворну платонску паидеју, већ као да му је идеал био управо паганистичка апаидеузија, тј. крајња невоспитаност која је добила правичан одговор). Све је то за Платона заправо неверодостојно јер такав егос искључује божански карактер, па је еп више прикривао неголи упућивао у природу исконског живота, окивајући човека у негве примитивизма древног мишљења (варварства архајских времена), убеђујући га у то да је исправност остати сиров и груб у сваком погледу, те је крио поетику која као васпитно средство мора да буде обуздана и да јој се границе поставе на превазиђени ниво примитивнијих хтења.

слу привременог кретања ка душевном узору који се подражава, па је отуд завођење жена, коцка, испади грубости, етосна сировост, нешто што не може да буде ништа узорно. Ако укида тривијалности, то не значи да не налаже употребу племенитијег језика кроз ограничавање исказне граматике на присебност и једноставност, држећи да је презриво хучање и бучање са подражавањем керова и мачака, волова и магараца. Говор би ваљало да настаје у непосредности слеђења ума и оног што он налаже, да буде његов израз који може да удовољити потреби правог васпитања. Философ се у духу посвећује истраживању истински бивствујућег, а не прикупљањем овде или онде изношених мњења и нагађања о карактеру постојања ствари, јер се саме идеје истражују кроз њихова суштинска обележја, па је тај кроз методичност развијен енергичан приступ различит од очитих индивидуализација произвољне многострукости појава. Права истина услеђује „из душе“ која подразумева моћ схватања и способност мишљења у стицању знања достизаваних методичким захватањем и мисаоном деобом појмова према мери њихове уопштености. Највише уопштавање претпоставља оно знање које је по свом најужем одређењу сећање на такву истину, да својом величанственошћу превазилази и саму суштину, тј. може да припадне само развојној и усавршавајућој способности душе. Такво знање које је усавршавано и практично и теоријски, стечено претресом ствари и расправом о свим важним моментима Платон именује и дијалектичким, јер се у коначности види као да исходи из јединствене опште целине коју он у *Законима* именује најузвишенијом теолошким поимањем `Бога истине`.¹⁸

Све што је праведно, праведно је и лепо захваљујући идеји добра, а она је и корисна (показује добар смер у разумевањима), јер има универзално својство сажето у појму. Тако је онај дијалектички уједно и највиши облик кретања логосом међу идејама и кроз идеје, када се мисли у чистоћи и иде ка безусловном без ослонаца на чулна опажања и представе, да би се онај који то предузима зауставио код самих идеја (*Држава*, 511b). Тај највиши захтев подразумевао је код Платона да оно што математичар узима универзално, за оног ко филозофствује има значење хипотезе. Разлика је у чистој замисли кугле и неке израђене мермерне кугле или дрвене лопте, са чијим ухваћеним пропорцијама, барем према аналогiji постаје могуће конструктивно кретање ка првом принципу (*Држава*, 511b 5). Још је Хегел истицао како је пут духа заобилазан, али да у себи носи унутрашњу сврху у избављању од отуђивања у другобивство-

¹⁸ У том смислу он се осмелио и на установљавање теолошких основа законодавства, те увођење закона о кажњавању безбожништва за оне који заводе масе називајући природом оно што је прво по свом настанку и каже: „Ако се, дакле, покаже да је то прво душа, а не ватра или ваздух, да је, дакле, душа настала прва, онда би се заиста сасвим тачно могло казати да је она у првом реду природно настала“ (*Закони*, 892c). Преко врста кретања и промене он је ту показао како је живо и животно оно што се само преко себе покреће, а кретања ума су равномерна као од центра ка ободу кугле удушеног космоса, тако да: „такви зли људи не би можда мислили да су својим говором постигли победу и да, на основу свог мишљења које имају о боговима, могу слободно чинити шта год их је воља у било чему па макар како значајно то било.“ (*Закони*, 907c). Даровитост у мишљењу, истиче Платон, може да буде пуна лукавства и преваре, па је могуће да од таквих настају они који гатају упућени у све врсте магије, да се изроде тирани, стратеги и оснивачи приватних мистерија, а отуд је пореклом и опсенарство такзованих софиста (908d).

вању. Историјски процес сазревања схватања ствари упућује отпочетка на то да се крећемо ка самом врху, на успон где се стиче највиша поука, а то је „идеја добра“. Без обзира што и мноштво познаје „ἀγαθὸν ἰδέα“ и „μέγιστον μᾶθημα“, то је како у Хегеловом феноменолошком ставу разумљена ствар, да премда нешто што се зна још увек није и довољно упознато, као и у Платоновом одређенијем од раније, да такво учење просто нема више никаквог упоришта у души где се све што се сматра вредним своди на задовољство које се одатле извлачи (*Држава*, 505a–b). Образованији људи су склонили од осталих да сматрају како је највише добро и ум нешто што сачињава мудрост, а не неку поделу задовољстава на она интензивнија и мање интензивна. Као телеологија класичног светла поимања, платоновска теологија бивствовања је просто шепурење мислиоца у времену и простору које нема покриће, али осећа да је пристигло време за пеображаје и узвишеније сагласности. Свет у коме се најпре сазнаје не добија од Добра само сазнања, него и бивствовање, мада је оно само изнад њега – ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος [него га још онострано суштини изврсношћу и снагом превазилазећи] (*Држава*, 509b). У окренутости бивствовању или природи посматрач је постављен „теолошки“, тако да идеју Добра подржава религиозно обележје теолошких достигнућа класичног света познатих у мистеријским праксама. Архајски аскетски идеали познати из извештаја о понашању севернобалканских старинаца, на које се и академик Милан Будимир недавно осврнуо, у облику самосавладавања и трпљење са минимлизмом обуће и одеће у умиреним положајима или бдењима у храму са утихлим упућивањима жеља за оздрављивањем, блиски су и савременим праксама монотеистичких религија, а такође и хришћанској аскетској теологији. Бог је за Платона „само добро“ јер одмерава оно божанско и чинећи то што је добро, тако да је у *Законима* постављен као мера свих ствари из тог апсолутног добра, као што је у *Држави* постављен као апсолутна идеја и мера највишег умећа мерења. Знање о божанском тако више припада оном божанском делу душе у зависности од исправности њеног усмерења (*Држава*, 518d), и није у тој мери сродна телесном и здравственом аспекту као храброст и промишљеност до којих се долази вежбом и навиком. Стремљећи ка мудрости кроз духовно обликовање, душа чини напредак у усавршавању ступајући на онај пут који Платон (у дијалогу *Teetet*) назива „достизање сличности са богом“.¹⁹ Безбожан вођа вуче за собом у пропаст и све остале,

¹⁹ Оспособљеност за продубљенија сазнања није ствар пуког талента или неке посебне даровитости изабранима, него се односи на све људе према латентним могућностима које су им дате рођењем. Претпоставке развојног процеса оспособљавања имају за услов „стремљење у свакодневном труду“, тако да се гледа на „узор који лежи у бивствујућем“ (*Teetet*, 176c). Трагање за истином и постајање правичним заправо није лако оствариво јер подразумева труд и велики напор изучавања, па је удовољавање таквом напору оно што је услов те и тако виђене учености. Најлакше је то прогласити паганском предрасудом или у забраву важности таквих изузетних напора ружно говорити о тзв. „стиропор техници богословљења“; али ако је хришћанству блиска савест оно што би требало да одликује светосавске следбенике, критичари ће се манути олакости. То би барем препоручио и Григорије Богослов (330–390), који је провео цео свој живот у мудрољубљу, у философији као „поседовању и стицању свега што је најдрагоценије“, казујући за себе да је први међу љубитељима мудрости чему не може ништа друго да се претпостави, да га

док је само Бог мера свих ствари и општи циљ ка коме све тежи (*Закони*, 716a–b). Бог истине се тако открива и делује у космосу државе једнако као и у космосу природе²⁰, јер је Он поставио највишу меру универзума и врхунску хар-

како каже: „Мудрост не би назвала јадним као учитеља мудрости и образовања“. Он је „енергично штитио образовање и ученост, и то не само црквену него и световну“, говорећи над гробом другог светог Кападокијца Василија Великог: „које се многи међу хришћанима, због лошег разумевања, гнушају као злехуде, опасне и од Бога удаљавајуће. Но ми нећемо окретати творевину против Творца. Не треба понижавати ученост, како то неки чине, напротив, треба рећи да су глупи и незналице сви они који држећи се таквог мишљења желе да и сви остали буду налик на њих, како би у општем мраку сакрили своје сопствене недостатке и избегли разобличавање свога незнања.“ Цитирано према: Георгије В. Флоровски, *Источни оци IV века*, Врњачка Бања, 1997, стр. 143.

²⁰ Према Платону, што се чулног космоса тиче, постоје вечне и са њим деоничке нечулне математичке ствари (Ар. *Метафизика*, 987b14–18), и он постулише да “геометријско сазнање јесте сазнање оног што већ увек јесте” (Пл. *Држава*, 527b7–8), а “тело узето само по себи” (*исто*, 528b1) проучава стереометрија. Установљавање безусловности карактера неке “геометрије по себи”, која би одређивала мере простирања у простору (тако што би тачка била пунктуални основ, права одредбени смер узстопног низања тачки, а безброј правих равани), сасвим је добро уздрмано већ у Аристотеловим разматрањима, из којих произлази да је то начин виђења који закон довољног разлога не образлаже довољно, а не и безусловни основ. У данашњем смислу било би то постављено питање квантних форми (најмањих недељивих величина), где би се парадигма троугла као квантна површина (тј. тетрадна модулација почела адекватна повезаним трансформацијама природних елемената /агрегатних стања материје/), линеарно сводила на њих као активне минимуме. Очито је да ми можемо да одредимо локалне коначне групе уређености и сврстаности у тополошке припадности групација, али не и без радикалних аутоморфизама као ендоморфних модулација (Платон је, рецимо, упркос назначавању додекаедра који симболише етер ипак избегао да га позиционише према “дочекивачици” или трећем роду бића, јер би морао да одреди и каквог су ближег карактера могуће „додирне тачке“). Други саплићући моменат је сводивост еуклидовског простора на тродимензионалност, мада је тетрактис још за Питагору значајно стабилност (четири ноге које држе сто, столицу, ормане итд.), јер у природи је човека да завири испод плоче стола да би видео на чему се ноге држе. Очито да хиперболичке, метричке и еклиптичке геометрије проистичу из такве потребе за “вирењем”, где се уједно мења и размештај како континуалних структура предмета, тако и сафизичности форми које се дају показати у трансформацијама на дијаграмима путем конструктивно-перспективистичких извода. Утолико је по тетрадимензионално становиште важна промена методолошке парадигме геометријских диференцијала у проучавању срастања крајности на додирним местима, јер та конатурална димензија равни, површи, праве и криве линије конформалних простора, може да се доведе у везу са питањем постојања геометријских ликова “по себи”, као питање дегенерисаног или недегенерисаног апсолута. Улога коју ту игра бивствујуће у старој философији превазилази све категорије и припада трансценденталијама (самим тим онтички статус тригонометрије би као ствар тополошке анализе конвексних и комплетних простора као делимично линеарних вишеструкости, као и групне изоморфије у криптофизици тензорних поља, био споредан и препознат као врста дегенерисаног апсолута). Дискретно програмирање модела тако један од излаза налази у сазнајно-критичкој димензији формирања инстанција оперативних важења. Тиме би се стављало у заграду неприкосновено важење искључиво природног /наивног/ става, према коме би опажање било необавезно усмерено на чулно видљиву природу и произвољно хватало овај или онај њен изглед, предмет или појаву, формирајући према оме суспензије минималних заједничких одлика и облика (пример: савршена спирала карактерише цревни тракт `наутилуса`, животињице којој је то доминантни телесни орган). Да нема темељне слутње о првобитнијем присуству ума у самој природи, не би било ни таквих разматрања. Према древном Аристотеловом увиду актуелни ум је чиста енергија многострукости исказивања оног што јесте, а ова пак опет може једино достојно да се опише као светло. Он прави читијим појам бивствовања као предмет могућег искуства, са чиме је интерес утемељења онтологије предат испуњавању могућности тог априорног предмет-

монију коју закон мора да узме у обзир, како би образовао за огледање одмерене и разумне душе сходно таквој хармонији. Врхунска телеологија тако износи појам Бога као првобитног педагога света (*Закони*, 897а), који се огледа у складном кретању звезда, а што у људској души одговара кретању чистог мишљења, као једна мисаона кинематика идеалне сферичне астрологије.

Ми осмишљавамо и обликујемо како предметности ствари, тако и ликове њихових датости самеравано према карактеру појављивања,²¹ али то појављивање не може да буде једнострано узето и без својих дубљих слојева значења. Тако је описивање појаве могуће само кроз њено обликовање или формирање изгледа, који се пружа категоријалном опажању и простире пред ејдетском снагом мисли.²² Метод је ту сам предмет у његовом саморазвоју, самоопределивању, у „самоописивању“, и отуд одговарајућа приврженост предмету у методолошком приступу не може да се гледа као прерогативна и као предначини део феноменологије.²³ Идеализам он сагледава пре свега као

ноизграђеног синтетизовања, а ту улогу има мисаони карактер Аристотеловог појма енергије, проналажењем појма „унутрашње сврсисходности“ путем рефлексивне моћи просуђивања. Тако би са склањањем материје из чулног космоса преостајала лишеност, а не структурално устројство геометријских ликова, тј. онај морфолошки материјализам који још није успео да се у растављању са логосом осамостали до начелности. Логосни приступ држи да се природа тако ослобађа огледањем у уму упућеном на бивствовање, онда када је код себе или на делу, у властитој и крајњој сврси, као мисаоно енергетизованој ентелехији. У том смислу је то опет ејдетски моме-нат и ум се у Аристотеловој психологици и види потпуно утемељен на најдубљим засадама Платонове паидеје као „ејдос ејдоса“, па као увид увиђања можда и хусерловски „првобитни увид“ као аутентично интуитивно опажање или оригинарно дарујуће виђење.

²¹ „...факти и сва деловања утврђују се као биће; и ако је то – не апсолутне датости чињеница и осећаја, опет је све нешто такво, да принципијелно противстоји смислу, њиме се осмишљава и у том осмишљавању порађа.», Лосев Алексей Феодорович: *Очерки античног символизма и мифологије*, Москва, 1993. С. 366.

²² Како је и овде извесно, процедура установљивања феноменологије је «одмишљање» емпирије на основи умозрења бића као формирање ејдоса путем неопходних феноменолошких процедура. У томе је добро што се производи њихов опис и објашњава њихова саодносност, путем чега их је могуће хијерархизовати, али је недостатак феноменологије у томе, сматрао је Лосев, што она само фиксира статички дат мисао, и кочи као изостављена из логичке динамике. За њега овде феноменолошки «опис», као «формирање» значи довођење до система одређења предмета само условно, а наука је «знање о систему» или «систематско знање». У вези с тим ваља приложити да и сама реч феноменологија, такође, сведочи о томе, да је она одређени логос, а то значи и наука (Лосев А. Ф. „*Философия имени*“ гл.23). У томе се Хегел показао као веома проницљив разматрајући феноменологију као први део свог научног система, и Лосев је сам указивао на то да је хегеловска феноменологија сама присутна дијалектика, тј. логос, наука. Лосев каже да наука јесте «спровођење неог апстрактног принципа и апстрактног система» (Лосев А. Ф. *Бытие. Имя. Космос*. М, 1993.\, „*Философия имени*“ гл.23\), те држи да феноменологија није никакав метод, већ само опис предмета, онако како захтева сам предмет. То сасвим слаже одређен утисак, да Лосев било да Лосев није имао адекватну представу о суштини философског предмета и методе, те њиховог узјамног односа, било да је он опет крајње неспретно изразио своју мисао. Раније је Лосев и сам одлично схватио формални карактер феноменологије и не мало страница посветио критици хусерловског учења, корећи га за недијалектичност. На тој основи могуће је рећи да је он и сам сасвим лепо разумевао једностраности феноменологије када се она апсолутизује, те да је за разлику од нас, разликовао феноменологију као проистичуће «непосредно» знање и феноменологију као апстрактан логички метод, феноменологију као логику.

²³ И што се тиче верских убеђења, потребно је да се поштује толеранција која не подразумева релативизме. И ту је феноменошска метода од помоћи. У Хусерловом поимању феноменолошке

учење о иманентно-телеолошком саморазвоју ствари и поставља га на прву линију разматрања, сасвим у Хегеловом духу, тако да је веза између бивствовања и сазнања пре свега садржајно логичка или дијалектичка у стварном узрочном смислу. Анализа свих Платонових дијалога био је програм који је обавио темељито и скрупулозно, публикујући и властите преводе који су и данас узорни за руско говорно подручје. Треба додати и да му је због препоручивања бављења Иљинове студије о Хегелу онемогућена државна каријера у философији, али се он просто пребацио на филологију и наставио даље. Идеал соловљевске теократије код њега је био активиран коментаром Платонове *Државе*.

Логика интерпретације тако је иступила на прву линију, тако да је непосредније повезала оног који мисли са предметом мишљења, дајући тако дефинитивно обличје мисаоном дискурсу у ком се мисаоност ослобађа за властиту суштину. Трансцендирање затеченог и наслеђеног у оквирима завичајног света подразумева мисаону путању од случајности до истне, за коју није довољно само разрачунавање са предрасудама. И највеће културалне разлике међу људима су само градуелне, али то отвара и дилему треба ли трпети тегобне последице европског безумља да се не би одстранили и резултати највећих постигнућа ума који су способни да се носе са историјски наслаганим скептицизмом и песимизмом. Ако је европска култура демонстрирала властиту лаж, не мора да значи да је она по себи лажна или да су неевропске културе неистините. Таворење у власитим партикуларностима није добар разлог за суспензију пролаза ка универзалности свејединства бивствовања, упркос њеном европски манифестативном деформисаном испољавању. Игра се успоставља кроз поимање света, који је хоризонт бивствовања неслога и сукоба изворних сила неба и земље у њиховом кретању, као оно што човека најпрече одређује. Небо и земља су појмљени као моћи да се буде, као онтолошки симболи и темељне моћи скривања и осветљавања бивствовања у игри, коју су стари Јелини именовали појмом природе. Космолошка димензија је она у којој се као у бивству-

универзалности апсолутног карактера духа, он бива по-јављен, феноменологичан, као бесконачно плодотворна основа за рад поимајућег образовања као првоначног знања предмета у ејдосима који су постали разумљиви. То се такође на страни егзистенције објашњава као субјективна предметност која постоји или долази у присутност. На примеру Лосева могуће је сачинити конзервативан извод из сфере класичног поимања садашњих културних процеса, имајући у виду неистрошивост истине. У општем процесу идеализације, који потиче из философије, поимање Бога се такорећи логификује, преокреће у носиоца апсолутног логоса. Те логичке везе Хусерл види већ у томе, што се религија посредством теологије ослања на самоочигледност веровања као утемељујућег и најдубљег начина заснивања истинског бивствовања. Али Лосев је то, још даље, разликовао у основи од митолошких претпоставки када је дао јасно одређење и и тачније писао да: «Тајанства су форме супстанцијалног заснивања личности као такве у вечности. У хришћанству је тајанство могуће само зато што постоји Црква. Црква је Тело Христово. Христос је Богочовек, тј. једна и једина супстанција Бога као супстанције и човека као супстанције. У складу с тим, сасвим је разумљиво да је тајанство васељенска еманација богољудскости, непрекидна могућност и подршка супстанцијалног заснивања човека у вечности... И жалосни су, смешни, беспомоћни општераспрострањени експерименти да се религија своди било на науку и сазнање, било на морал и обучавање, било на естетику и осећаје.» А. Ф. Лосев, *Миф, число, сушност*, Москва, 1994., С. 191

јућем привиду збива свет игре. Тако он препоручује иступање на нови почетак са одустајањем од жеље да се у европској философији види једна прогресивна телеологија, те да се она препозна као негативно кретање које ваља да се преобрати у мишљење у сликама и сликовитост игре сила неба и земље. То га приближава оном својству уметности мишљења које су поседовали древни мислиоци као Хераклит у својим гномским стилизацијама или Парменид у шеснаестерачком излагању. Свој крај по њему философија тако има у могућности да се нађе на својим почецима, а упућивање према њему вазда ће бити заслуга појединца који ће тек потврђивањем самог себе кроз пролажење тим мисаоним искуством, да стекне компетенцију да и сам нешто тврди. Многослојном испреплетеношћу очувава се ипостазни карактер људског духа у сфери приказа на готово непосредан начин, што чини лавовски део посла око анатомије језика и науке, дате у перспективама симболичких описа, а они улазе преко органопроекција у науку о структурама именовања и имају свој друштвени живот и утицај. По узору на природне органе, човек ваља технички да осмисли оне органе које ће му омогућити да делује на природу према оним најсврсисходнијим и најизворнијим правилима, која се показују као правила суштинске лепоте изнесена преко општег смисла самог карактера живота. У том смислу осветљавање претпоставки на којима почива техника носи сазнајни карактер, поред аспекта успешности у примени, јер са таквим конструисањима ми све боље разумевамо структуру нашег сопственог организма, улазећи у дубине иза физичких датости, те постајемо оспособљенији за боља уређивања друштва у коме се затичемо. Критичким ставом према ирационалној субјективности доживљаја, он показује сву илузорност претендовања на редуковање искуства на поједини доживљај који би лежао у постигнутим увидима, занемарујући онај смисао целине коју истина сама у себи носи у експликацији полагања рачуна о самом приступу легитимисањем методе разумевања. Појмови моћи суђења су променљиви, што је Хегел одлично уочио инсистирајући на резултатима или закључку, тако да су они, како би одговарали стандардима научне методике претворени у субјективне судове, али тек идентитет у диференцијацијама које подразумева може да их метаморфозира у резултације истинитости. Хегел са својим онтолошким утемељивањем идеје (лепог, праведног и истинитог у свејединству), превазилазећи таква застрањивања. Он субјект-објект односе, који су карактеристични за естетски доживљај, избегава тиме што појам игре узима за нит-водиљу истраживања као начине самопредстављања у самопоказивању и преко њиховог претварања у неки присутан лик, поново отвара приступ најдубљим димензијама Хегелове логике као светотројичне љубави у својој спекулативној историјској димензији бивања и бивствовања коначног и бесконачног духа. Такво представљање себе као самопоказивање присутности укључује и посматрача и посматрано, тако да је разумевање онај однос који не подразумева изолованост појединца, па ма како надарених и генијалних, већ њихово укључивање у историјску димензију бивствовања. Историјски свет такође увек одређује субјекта историјски, јер је појединац нераскидиво повезан са светом, а само још корак ваља начинити да се он појми и као личност која као научно прожета дубинама спекулативне логике бива идентификована

као христоцентрична, је се у лепом као таквом огледа оно, што је иза себе оставило супротност субјекта и објекта. Његова спекулативна структура показује се у феномену светлости који повезује видљиво и виђење. Не треба посебно подсећати да је Платон истицао методологију дијалогског мишљења као узоран настављач Сократове протрептике и мајеутике, где се суштински облик дијалогизма сагледавао као епистематика дијалектике, тј. кретања ума кроз супротности до враћања исходишту од којег се кретало на мисаоно обогаћен начин који је увек нудио проходност кроз настале апорије. Ипак, то што је самосвесни његов ученик Аристотел истицао казивање о путу, о методолошком приступу који подразумева знање о таквом путовању, или одржавање свести о сврси као циљу путештвија, било је указивање на то чему уопште упуштање у такав подухват и значило је поуздан ослонац у стицању уверења или поуздања да ће се пристићи онде где се и наумило. На путу се налазе знакови које су оставили ранији путници, па онај ко и данас креће философским путем те знакове ваља да научи, ваља да се образује за њихово разабрање, јер без тога само путовање постаје неосновано у том смислу да просто траћи време. Међутим, и то због нечег може да буде добро, јер са друге стране врши притисак на егзистирајући дух и сатерује га на ауто-рефлексију која у себи подразумева бивствовање `одоздо`. Сократ је само тобожња незналица, а заправо добронамеран испитивач и неуморан критичар који је знао углавном далеко више од саговорника, па када тврди да ништа не зна узвишава само знање у методолошкој агностици духа, да би произвео катарзу од самозадовољства и самодовољности које су сходне генералном ставу природних потенција или самообмањивању, да би то `чишћење душе` постало плодно тло за `рађање у појму`. Теологија поетских фантазија код њега ваља да буде суспендована да би се допрло до `човека у човеку` (Пл. *Држава* 506а), Историјски Сократ држао је до појма врлине и правичности, подвргавајући се етосу закона чак и онда када га је осуђивао на смрт, а поштовање родитеља сматрао је важним ослоном тог етоса. Искarikатурисана слика Сократа и његове школе, која глача мисли што подсећају на `чијање перја`, за која су вазда на услузи терминолошке поштапалице типа `по нужности` или `од нужде`, као и вербална разликовања до истанчавања безначајних, па и беспредметних ствари (буве и комарци). Сократови ученици, међутим, развили су ону страну његовог учења о појму, која недвосмислено говори о достојанству његовог мајеутичког метода, а које не може да се сведе на то да кад неко бане у `мислионицу`, да од изненађења неки од ученика обавезно подбаци у рађању мисли, како је то карикатурално разумео Аристофан. Мере предострожне упитности ради `рађања у појму`, нису само `чијања перја` да би се изгледало гиздаво, нити казивања `од нужде`, него и докучивања логичности логоса који се утемељује у самоодносном знању које допушта иронију према стварности, а што неће да узму у обзир они који ову крупну чињеницу полажења од самоизвесности превиђају или пристојно изостављају, па и намерно игноришу. Двоструко кретање појмљеног од видљивог до невидљиве суштине, колико год да су последње ствари недоказиве,

показују да философски посао никада не може да буде огољена ствар рутине и полуге за одбацивање у престижније слојеве друштва без последица.²⁴ Највршнији ликови као ејдетски ентитети по свом саставу су повезани са највишим родовима бића, истоветности и разлике, а то практично значи да је карикирајући на овај начин Сократов лик, Аристофан заправо искарикирао сопствену конзервативну замисао очувања вредности традиције демократије из Периклове епохе и сав садржај који састојци те велике традиције сачињавају, одгурнуо на контрапозитивну периферију самог грчког духа, са чиме му се и сама Сократова иронија посредно враћала у лице. Сазнајна улога критичности тиме је отупљена до смешних феномена, а сјајан стил комедије није довољан да се и садржаји који нису погодили циљ узму за релевантне.²⁵ Суштаствена унутарња реч /Λόγος/, која вечно постоји у Богу, посредник је према човеку и његовом језику, на чему је засниван и темељни приступ философији код Филона Александријског, а следи га и св. Јустин Философ. Он сматра да Бог из оностраности остварује своју везу са светом посредством ологошења кроз Сина, са којим то ологошење задобија и самосталну раван опстанка.²⁶ Рађајући и изговарајући ту суштинску Реч /Λόγος/, Бог ништа не губи од своје суштине, јер се она изговарањем не умањује, па је рађање речи по Богу слично предавању светлости од једне буктиње другој. Ово неисцрпно и неумањиво својство логоса има и своју философски формулисану артикулацију, али и рано теолошко упутство које је са човеком изузетном инвентивношћу повезао још Ориген: «Људска природа није довољна да нађе Бога уколико јој Бог, који је предмет

²⁴ Позабавивши се философијом језика у класичној античкој дискурсивној пракси, те продорним методичким разрадама класичног поимања логоса, Ирина Деретић је допрла до прецизног разјашњења поимања логоса код Платона и Аристотела, излажући га на узоран начин: „...логос као говор постаје διάλεκτος, логос као разум διάνοια, логос као објашњење постаје αἴτια, а логос као дефиниција ὄρισμός. Овим актом специјализације филозофског језика и терминологије појам логоса се уопште не истискује, већ се он употребљава синонимно са наведеним појмовима. Томе у прилог најречитије говори чињеница да је у Зета књизи *Метафизике* логос незамењива реч, и да се управо кроз тај појам преламају најважнија питања средишње расправе о усији, а то је однос форме и дефиниције, као и појединачног и општег у сазнању и у бивствовању... У великој расправи око карактера Аристотелових супстанцијалних форми, која се води од првих античких коментатора његове прве филозофије па све до данашњих дана, настојали смо да одбранимо станивиште по коме је форма општа. Један од разлога за такво читање лежи у томе што једино опште форме могу бити гарант сазнања... Рационално мишљење и сазнање је могуће зато што је стварност интелигибилна, било да ту интелигибилност разумемо као еидетске ентитете, који постоје по себи, или пак као форме реализоване у материјалним, чулно опажљивим предметима.“ /Ирина Деретић, ЛОГОС, ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛ: Платонова и Аристотелова концепција логоса, Београд: Плато, 2009., стр. 392., 402., 407./

²⁵ Истичући како све што је смешно није увек и ствар комичне умешности, Хегел је проницљиво писао: «Уопште узев, може се рећи да ствари којима се људи смеју могу бити тако супротне да се ништа супротније не може замислити. Људе могу да насмеју најпростије и најљубтавије ствари, али исто тако они се често смеју и ономе што је најважније и најдубље, само ако се на њему покаже нека сасвим безначајна страна која стоји у противречности с њиховим навикама и свакодневним схватњима. У таквом смејању изражава се само једна допадљива мудрост људи која означава да су и они толико паметни да су у стању да увиде такав један контраст и да знају да стоје изнад њега. Исто тако постоје смејања у којима се изражавају поруге, презирања, очајања итд.» (Георг Вилхелм Фридрих Хегел, *Естетика* III, Београд: БИГЗ, 1986⁴, стр. 605-606)

²⁶ Јустин Философ, *Друга апологија*, 10, 8.

тражења, не помогне; њега налазе они, који пошто су учинили све што су могли, признају да им је (да би га пронашли) Он потребан. Он себе показује онима за које процени да је правично да им се јави, (па и то) у оној мери у којој је могуће да Бог буде сазнат од стране човека, и да човекова душа која је још у телу сазна Бога.»²⁷ Томе кореспондује и мишљење Владимира Сергејевича Соловјова, родоначелника руске философије у `сребрном веку`, када је у спису *Оправданне добра* поставио задатак одговорности који прописује срећан разум или евдемонично благоразумевање, казујући: „Човек је драг Богу не као страдалничко оруђе Његове воље, - таквог је оруђа довољно у физичком свету, - него као добровољни савезник и саучесник његовог свесветског дела. То људско саучествовање непрекидно улази у саму сврху Божијег деловања у свету, јер ако би та сврха била мислива без човекове делатности, она би већ била достигнута од почетка, онако како у самом Богу не може да буде никаквог процеса усавршавања, него једна вечна и неизмењива пуноћа свих добара... Без сумње, сваки основан садржај живота, а тим више његово савршенство, човек добија од Бога; али да би био оспособљен да га добије, да би постао формом која прима божанске саджаје (а само се у томе и састоји људско савршенство), неопходно је да се човек стварним искуством одели и очисти од свега неприпадајућег томе савршеном држању, што се за укуност свих људи и достиже у историјском процесу, кроз који се на тај начин остварује воља Божија у свету.“²⁸ Норма која прима божанске садржаје је супстанцијални појам, оно упориште које је постављено у јаству без арбитрарности и призвољевања, које здружује слободу и нужност у облик властите појединачне егзистенције. Никаква светлост `Велзевува` ту није посредујући упијач значења двоумица,²⁹ јер неподельна склоност некорисном и непотребном самосатанизује празну доколицу, неодмеравану произвољност и сезоне трпљења за распојасаност и бахатости. Човек ваља да буде заузет настојањима да зацели своју бићевитост, да употпуни оно што му је заиста корисно, те да му припадне онај самооутуђујући а богосличећи удео њега самога у део. У настојању да то спроведе човек стиче искуство сазнавања са којим се очовечује и обогосличњава, а све усавршенија сличност јесте и сама историјски виђена Божија воља. Њу упознајемо и познајемо кроз искуство чињења добра, њено усвајање, виђено као хегеловско догађање светске историје. Ту раван светске историје докучује идеја логоса, оног разума који се самопретресао и самопробао кроз испитне обавезе високих стандарда разотуђујућег присвајања егзистенције, оног што јесте у

²⁷ Origenes, *Kata Kelsou*, 3, 7, 42. Од њега се истинско хришћанско учење поима као философија и уже самоодређује као теологија, са чиме се незаобилазни појмови античке философије дефинитивно уводе у традицију европског духа као мисаоне претпоставке и ликови који сачињавају основу објективног државног права као кумулативне мегасубјективности. Види о томе и опсежну студију - Копривица, Часлав (2013): *Поријекло народа и питање суштине заједнице*, у „Сарборност и Демократија“, Бања Лука, стр. 26-124.

²⁸ В. С. Соловјев, *Оправданне добра*. Соб. соч., т. 7, Санкт-Петербург (1894–1897), с. 187–188.

²⁹ “А неки од њих рекоше: Помоћу Веелзевула, кнеза демонскога, изгони демоне. А други кушајући га искаху од њега знак са неба. А он знајући помисли њихове рече им: Свако царство које се раздијели само у себи, опустјеће, и дом који се раздијели сам у себи пропаће... Који није са мнош, против мене је; и који не сабира са мнош, расипа.“ *Јеванђеље по Луки*, 10, 15-23/

укинутом самоодносном рефлектовању бића и бивствовања, у његовој непосредности оног што постоји ту и овде, конкретног мисаоног пребивања.

Идеја логоса у позној антици значила је асимилацију философских и књижевних дела паганске културе кроз критику расположивих појмова, а затим и уклапање у универзалност хришћанског учења и његово историјско духовно посланство. То историјско духовно посланство као појам на делу /дијалектика јединства стварности/, као мисаоно сагледавање јединства стварности, јесте и право наслеђе Платонове философије, па савремени мислици са тим баштињењем имају задатак да увек реактуализују добре стране философског говора, ценећи право на освојену слободу мишљења са којом се доспева до аутентичности језика и његове носеће суштине, тј. до сауспостављања сходних супстанцијалних мисаоних форми у савремености. Лична слобода је ту ван сваке произвољности слобода у поимању, тако да идеја неког платоновског хришћанства уопште не мора да буде неко застрањивање коме би се и даље приписивао злодух схематизујућег рационализма. Можда би то могло, на крају крајева, да буде и оно бављење стварима без деловања, заложеност и посвећеност која не рачуна са непосредним исходима, али на дуже стазе није немогуће да те исходе достигне.

Литература:

1. Werner Beierwaltes, (2001): *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main.; Werner
2. Branko Bošnjak (1983), *Grčka filozofija: Od prvih početaka do Aristotela*, Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb
3. Deretić, Irina (2009): LOGOS, PLATON, ARISTOTEL: Platonova i Aristotelova koncepcija logosa, Beograd: Plato, 2009.
4. Đurić, Miloš 1960: *Platonova Akademija i njen politički rad*, Beograd, SANU.
5. Ebert, Theodor (1994): *Sokrates als Pythagoreer und die Anamnesis in Platons Phaidon*, Mainzen Akademie der Wissenschaften /Dr Alfred Vinzl Stiftung/
6. Eler, Klaus (2003): *Subjektivnost i samosvest u antici*, Beograd: Plato
7. Georg Vilhelm Fridrih Hegel, (1975³): *Estetika I*, Prev. N. Popović, Beograd: Bigz.
8. Hegel, (1979), *Fenomenologija duha, /Uvod: Sistem znanja/*, prev. N. Popović, Beograd.
9. Hegel, G.V.F.(1970): *Istorija filozofije I*, Beograd.
10. Husserl, Edmund (1962), *Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie // Husserl, E.: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hrsg. W. Biemel, Husserliana Bd. VI, M. Nijhoff, Den Haag./
11. Jeger, Verner (1991): *Paideia, oblikovanje grčkog čoveka*, Novi Sad: književna zajednica N. Sada /prev. O. Kostrešević i D. Gojković/. [-*Paideia*. Die Formung des griechischen Menschen I-III, Berlin, 1959-1973]
12. Koprivica, Časlav (2013): *Porijeklo naroda i pitanje suštine zajednice*, u „Sabornost i Demokratija“, Banja Luka
13. Лосев, Алексей Феодорович (1993), *Очерки античного символизма и мифологии*, Москва
14. Лосев, Алексей Феодорович (1993), *Бытие. Имя. Космос*. Москва
15. Лосев, Алексей Феодорович (1994), *Миф, число, сущность*, Москва.

16. Aleksandar M. Petrović (2010), `Hegel i idejni dinamizam platonovske dijalektike: Prilog savremenom razumevanju naučne logike kao ontološkog i teološkog vida bivstvovanja`, Novi Sad; Kosovska Mitrovica: Univerzitet u Prištini, filozofski fakultet u Kosovskoj Mitrovici; Kultura polisa; Grafomarketing
17. В. С. Соловьёв (1894–1897), *Оправдание добра*. Соб. соч., т. 7, Санкт-Петербург

GOOD OF THE CULTURE OF POLIS AND MODERN ASSESSES OF PLATOS PHILOSOPHY

Summary: Anthique ontotheology, as she founded by Plato and Aristotel in a critic of the mythopoetic reperaesentations of the folklore greek religion of his time, and in a institution the conception of the God as a measure of all things, or a God of truth in a Lows, with a Aristoteles ascension of that concept above physical reality, was the challenge of the articulation in a science understanding in a first centuries of the christianity with a apparence of apologets who, as it says uesually, hellenisated the christian faith. In a deep philosophical disscussion with a hypotheses of thinking, meets with it a succession of thinkers, heritraged a strong witnesses about this kind of understanding, what also today making the main part of the best shape of best attorneys of the culture of polis in the reaching of a good himself.

Key words: Investigations of Plato, Antique philosophy, Platos ontotheology, Platonism and Christianity