

КУЛТУРА ПОЛИСА
УДК 11/12:111.852PLATON
ОНР

АЛЕКСАНДАР М. ПЕТРОВИЋ
Филозофски факултет
Косовска Митровица

ЕСТЕТИКА НАУЧНОГ ХОРИЗОНТА ПЛАТОНОВЕ ЕРОТОЛОГИЈЕ У ФИЛОСОФСКИМ РАЗМАТРАЊИМА

Сажетак: У овом чланку посматрали смо мишљења о присутности и утицају Платоновог мишљења у савременим струјањима мишљења. Естетска страна мишљења је на специфичан начин оживљена у савременој руској философији. Анализа делова мишљења о филозофској еротици у Платоновом мишљењу као посматрању апсолутно постојећег бивствујућег какво оно јесте, у сагласности је са мишљењем у философији Павла Александровича Флоренског и Алексеја Феодоровича Лосева. На крају је видљиво да је ова врста посматрања продуктивно преображено у облике прихватљиве у православној теологији данас.

Кључне речи: Платонова филозофија, Онтологија, Естетика, Еротологија, Руска филозофија

Нови талас проучавања и тумачења Платонове философије у новијој философији кренуло је из мисаоног ареала иницираног немачком класичном философијом, где се истиче Фридрих Данијел Ернст Шлајермахер /1768-1834/ кроз тезу да је естетски привид истине прерушена истина у илузорну појаву с обзиром на датост света реалности форми, као и Карл Фридрих Херман /„Историја и систем платоничке философије”, Хајделберг, 1939./, који је такође приступао платонизму као реалном мишљењу. Шлајермахер је ипак помало круто разумевао Платонову философију

као целину која се сходно педагошкој функцији очитовала у разним аспектима у дијалозима, а Херман је уочавао 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 код хегеловски надахнутог Едварда Целера, али као априорна стилизација где се та философија види као несавршен философски систем, уз све доксографске моменте који се исцрпно наводе. Како је Хегел у свом естетичком осмишљавању феноменија 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, остају спорне форме, али без темељног претресања одговора на те замерке у позном дијалогу Парменид код Платона. Изненађујуће је свакако, 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. То се односи пре свега на Штенцелове радове (*Студије о развоју платоничке дијалектике ид Сократа до Аристотела* /Бреслау, 1917;/ *Проблем слободне воље у платонизму* /Дармштат, 1957/), где 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 готово искључује питагорејски рани утицај. То резултује 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 метафичког система који се излаже у дијалозима, без грозничаве потребе да се све и одједном каже, на Платону својствен начин, богат ироничношћу и дијалогским обртима, тј. високим естетичким набојем. У том погледу најзапаженије доприносе дао је Ханс Кремер, са покушајем да истумачи целину Платоновог философирања кроз реконструкцију тзв. „неписаних учења” или езотеричких начела „величине и малености”, 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 контекстуално, а интерпретативно недоследна, па и натегнута, јер не уважава когнитивно развијање или ставање и сазревање Платона као мислиоца, наиме једну од најважнијих идеја које је сам Платон свим бићем заступао, како је то са далеко више убедљивости приказао Вернер Јегер у делу *Паидеја, обликовање грчког човека*.

Невоље које потичу од сукоба око Платонове философије у спору да ли она представља „систем” или „исторични настанак”, свде 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. 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. Ако би се „унутрашња целовитост” његове философије разумела као 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. 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 трансцендента-

лијама чија се сигурност крије у ауторитарности објављивања „нових истина” и изношења листи правила по којима се ваља владати (и под претњом да иначе нема ништа мистично, 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*, тј. да искаже продорност смисла у окретињу 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 кзано, живи лик), а сам свет је за њега једно чудесно и бескрајно интерсубјективно поприште 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 нереда 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. Тај теолошки минимализам „оца и творца” дат је као „споредна извршност” након померања на хоратонистичко подручје – оно таме и неуређености као зев хаоса у коме се успоставља правило реда. Демијург је *de 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 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 извршено и хаос савладан, није самим тим и једном за свагда решено, 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 своме суочавајућем разрешењу, своме доласку до саме себе као испуњењу. Овакво мишљење не надмашује дуалистичка хиперлогификација дијалектичког немира у поимању чије би умиривање сачињавало неку срамежљиву мистерију мистерију бемеовског типа, већ 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 и попут Св. Григорија и Синаита и Паламе сачували апостолско сећање на сведочанство виђења Богочовека на Преображење или тзв. таворско светло.

Премда до новијег времена руска философија не може баш да се похвали савршено изграђеним системима, 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 Флоренскиј и многи други све до о. Сергија Булгакова, нарочито у средњој фази, 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. Соловјова³, 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 Александра 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 самосталног 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 повести, која не би игнорисала естетски набој и еротолошке доприносе његовог дискурса. Митос није само пратећа опрема логоса, него и његов супростављени дијалектички парњак са својственом снагом, у коме преостају вољност, намера, сликовитост као позитивне, али и опсесивност, заношење, 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

повесног одношења кроз естетификовано приповедање, једно теломско 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 размишља 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 далеким, 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-подобљу. 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 „довршене 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 исказали.”⁷ У том правцу, он је успео 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 напосто није тачно, будући да је он бирао разне митолошке образце 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 свести као кретање сјаја синестетичких енергија, које из наше перспективе бивају виђене као идеје и ликови прилагођени разумним облицима преживљавања које трају све до губљења људског лика или коначне смрти. Непосредно виђење тих енергија обично човеку није доступно, али то не значи да под посебном дисциплином свести и тамо не може да се допре, као што је позни платонизам себи ставио у задатак. Постоји и сасвим приступачна аналогија која ствари на дубинској равни свести 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 опиљака, 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* опиљци, јер будући /да су/ *челични* они имају сопствени магнетизам. Платон пак сматра да се магнетно поље ствара соленидом који окружује опиљке а ови, будући да су од *гвожђа*, 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 Флоренског, мада је и он имао своје инославне 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.

Утолико су новоплатоничари сматрали да треба увести и демијурџички 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. Новоплатоничар Прокло Дијадох је сматрао 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 демијурџички, 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 престројавају 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, Сергиј Булгаков, и декларисао се у средњем периоду свог стваралаштва као платоничар. Урањајући у најшира филозофска 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 одеље-

номеном чину сазнавања, или је то дејствујуће присећање на митотворно увођење; одакле питање, - када је проистекао сусрет са трансцендентним - 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*, /Вирцбург, 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 трансцендентно 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 трансцендентални 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 саме свести као такве, сем у тоталитарним концептима политичке реалности са чијим смо катастрофалним учинцима поготово данас суочени и упознати. 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 свести која сачињава унутрашњу стварност другачијег реда.

Појам материје, докучен код Аристотела у онтолошком хоризонту модалитета бића, отворио је онтичким супстратом физичитета 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. Непокренути покретач као еротолошка компонента догађања свега што јесте поново окреће пажњу према појмовима твари, тела и кретања, чинећи смисао физичитета 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 протоусиолошке 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 раван, 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., *Mem.*, „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 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, конфигурирана 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 рефлексивност 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 рефлексивности која 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 рефлексивности о условима сазнања бића, њеним искуством. Утемељење сазнања претпоставља ејдетске садржаје или идеје које омогућавају сазнавање 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 покуша да оствари царство умности, лепоте и врлине. Безидејна умност, као и врлина која се не води и не зна, не ејдетизује, тешко да ће моћи таквим напорима да пружи поуздан и неизвргиви ослонац. Равнотежа између опажајућег 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. Хоризонт интенционалности као ерос или продуктивна љубав, био је и предмет посебног разматрања која је Платон извео у свом дијалогу *Симпозион*, чему није наодмет да се опет поклони пажња у виду кратке анализе.

За филозофска разматрања неопходна је жеља за истраживањем, као и потреба за неговањем сазнања до којих се доспело. И истраживање и неговање одређује љубав, и то не нека дружељубива љубав која воли да њима и негује их /φιλία/, већ стваралачка и преображавајућа /ἔρως/. У прича о стварима /ἀγαπή/, па чак ни пријатељска или она која се брине о платоничкој заоставштини постоји спис који се позабавио управо еротичким питањима, на тај начин, да је одмерио феноменолошку, логичку и праколошку валидност еротичких ствари. То је Платонов дијалог *Симпозион* или *Гозба*, написан у трећем раздобљу његовог философирања (око 384. год. п.н.е.).¹³ Збивање или поприште одвијања гозбе јесте у Агатоновој кући, као код једног од Сократових најприврженијих ученика, а о самом догађању чувши то од Аристодема, који је самој гозби присуствовао.

Повод сусрету је Агатонова победа на такмичењу трагичких песника, где се при вину и са утољеном глади у доколици, на подстицај Ераксимаха разговор се усмерава ка одавању почаста и састављању химни једном готово заборављеном, а моћном богу. Сократ предлаже Федра /„светлог и сјајног”/, кога је на ову намеру подстакао Ераксимах, да одржи прву беседу са познатим узвишеним речима да велелепан бог беше Ерос и зачуђујући за људе и богове, многострукостима и осталим, а понајвише по пореклу/(*Сумп.*, 178^a 7-9) Ова беседа казује о пореклу Еросове моћи ка о ономе што му је било бити да буде унапред рођењу, објашњено тиме да је постао заједно са Земљом по Хаосу, те тиме као најстарији међу боговима јесте проузрочитељ (αἴτιος) највећих добара (μεγίστον ἀγαθόν), што су и највеће благодати под којима се подразумева при стварима ружним стид, а при лепим приврженост (*Сумп.* 178^d 1-2). Стид и приврженост су оне упоришне тачке које би могло да се покаже да струје кроз све међуљудске односе и одређују степен припадности нечему, а самим тим кроз спорење око лепоте разматра се и највиши степен одмерености значаја заједништва у добрима.

Федрово је мишљење да у ономе који љуби борави божанство. За оно љубљено може и да се умре или да се пред њим не устукне ни пред смрћу. То је доказ за еротичке моћи које наводе и саме олимпске богове на чуђење и смекшава им оштрицу осуда, што повезује еротику и етику. Алкестида из љубави умире за мужем, па је богови враћају из Хада, док се Орфеј показао „млитавим” и „без срца”, због чега је кажњен. Због тих моћи Ахилеја су послали на острво блажених, како то наводи кроз казивање Федрово Платон, и у овом поступку сказа, који на посебан начин сагледава његову улогу у општем вођењу живота, указује на његово порекло и значај. Федров говор тако излаже генетику и динамику ероса као прастаре и свеопште силе као његова феноменологија, због чега је стављен на сам почетак дијалога *Симпозион*, оличавајући на тај начин душу која тежи прочишћеним узлетима у пространства великих добара.

Друга беседа је Паусанијина, у којој он одваја „небеску” од „земаљске” љубави, „телесну” од „душевне”, како се већ убичајено разумева „платонска љубав” у исходиштима суштаства еротике. Ерос земаљске или обичне Афродите, додирује се са нижом врстом љубави - оном соматском, док онај повишенији вид небеско-душевне, старије Афродите која бира љуби дечаке, јер је „у већој мери умом обдарена”. Ствари по себи нису, емпиријски узете, никакве, а тек према учешћу у догађању допуштају да се распозна шта је лепо а шта ружно, добро и зло. Стога у овом опису аналогија полаже право на истинитост односом надметања и наметљивости, у ком је средишња потреба задобијање моћи над љубљеним у смислу истицања надлежности. Ту су врлине стављене под трајни надзор постизавања, те би се њима морало покоравати.

Као лечник Ераксимах је својим говором човека покушао да козмеира (смести у лепоту васељене), те да укаже на везу свепрожимајућег Ероса путем човека са свиме што јесте. Ту се не успоставља тек партикуларно људско, друштвено, политичко итд. одношење, већ је читава замисао таква да захвата планетарно-свемирска бића, од природе настала небеско-земаљска тела, и настоји да им открије унутрашњу природу. Несклад који је избио из Паусанијиног говора, он је поопштио и ускладио на равни минерално-биљно-живуће-божанског егзистирања, прозирући такву егзистенцију кроз однос болести и здравља. Естетски појмови та-

ко се пре свега везују уз математички појам сразмере, а затим и уз медицинске појмове болест и здравља. Сразмеру дају односи здравствености и болесности делова тела, па добрим и здравим деловима тела ваља угађати што значи исцељење и лепоту, а угађање злим и ружним странама тела јесте и само ружно и срамотно. Еротички приступ сагледавања карактера телесности се учи, и он подразумева како те супнотице да се споје сагласјем до одговарања једних другима. Научити тај еротички приступ телу, значи попут „прадеде” Асклепија, божанства уметности исцељења, те бити вичан томе да се споји оно иначе разлучујуће искључиво силном везом љубави. Оно што одбија до неприсаједињивог разбијања јесте погубна мржња. Према таквој размери, музика је учење о еротичким односима с обзиром на склад (ἁρμονία) и удар (ῥυθμός – касније темељни појам физиолошког поимања космоса код Аристотела). И њима, према Ераксимаху господари двоструки ерос, тако да један изазива племениту страст, а други се поводећи за пожудама одаје раскалашности и обести. У свекосмичким размерама овај увид констатује да све opakости и мржње настају када пожуда и неред завладају у љубавним односима без уређене космичности (ἄκοσμία, 188^b4) једних бића пред другим. Важи и размера да како наука о звездама истражује и утврђује љубавне или еротичке односе у кретању звезда, тако међусобном односу богова и људи у виду жртве у целини и према проричућем познавању припада чување и оснаживање или оздрављивање Ероса. Вештина прорицања тако познаје оне животворне љубавне снаге које смерају ка племенитости и праведности, не угађајући народном Еросу мноштва, већ оном небеском у бићу, постајући тако градитељица пријатељства између богова и људи. Сваки Ерос има велику и многоструку моћ, а онај који се у посвећењу негује због добробити, разборитости и праведности и код људи и код богова има највећу моћ, те омогућава све блаженство, штавише, достиже непосредност саопштивости у заједници божанског и људства. Са Аристофановим виђењем Ероса изашла је на видело комична страна бивствовања еротике, а са којим је моментом сачињен и прелаз са феноменологије на логосно присабирање, или - из описа овакве или онакве његове појаве, прелаз на обазриво указивање на његов динамитет, моћ. Како је Аристифан искорачио преко његових појава? То да је

он за нас људе највећи - 'φιλανθρώποτατος'/189^d1/ бива доведено до очигледности преко показивања повести људске природе и својствених јој удеса (τὰ φύσιν παθήματα). Тако Аристофан закорачује преко еротичке моћи до његове постојбине, старије од природе и сагледава му древну нарав (ἡ ἀρχαία φύσις). Од андрогиног, целог и потпуног мушко-женског лика, који је својом срећом и снагом мисли угрожавао и сам небески Олимп, догодила се посредством муњобије Зевса свађа у тој целини, расцеп на двоје, што је за последицу имало цепање те моћне целине.¹⁴ Распад, рушење те хармоничне заједнице на мушко и женско биће, болест у самој метафизичкој нарави човека, заправо је космичко уживање над болима и невољама ближњег бића - тј. завист и пакост. Тако је ова слика расцепа у Аристофановој беседи истовремено и комична, па отвара расположење и разведрава. Поцепано биће ипак је болно узнемирено и тој потресној стварности не може се припомоћи ни медицинским вештинама, ни тзв. „платоничком (небеском) љубављу”, већ једино леком који надилази свеколику природност, а то је Ерос - „Будући да је то виновник, да нам исконска љубав бејаше иста у целини, томе је гледању и пожуди за целином име ерос.” (Сулп., 192^a9-11) Тиме је основна сврха Ероса као најчовекољубивијег бога, да биће које се распало на мушко или женско, нађе половину која му припада по исконској природи целине. Мушко, као сунчана половина јер је сунчаног порекла, женско земаљског а средње месечевог, својим састављањем склапају од лутања одустали савез Сунца и Земље, дана и ноћи. Поштовање те моћи Ероса, његове тарансендирајуће природе као зацељујуће, води према Аристофану повратку исконској природи, те блаженству. Свакако да митолошке представе о сунчаном пореклу мушког и земаљском женског, имају у себи и један идеолошки набој фаворизације мушкости, која би тешко могло и биолошки и ментално да се оправда. Људска полност је дата у везивним елементима и отуда уопште и постоји могућност еротичког општења - мешања љубави (Прокло касније види да на небу постоје земаљске ствари изражене на небески начин, као што на земљи постоје небеске, али изражене на земаљски начин).

Агатон је нашао за сходно да скрене пажњу са дарова које Ерос људима пружа и његових манифестација у саобраћању са

њима, на њега самог. За главну тему своје беседе он је припремио излагање ко и какво биће Ерос јесте. Стога претпоставља да је међу боговима он по пореклу најмлађи, те да ненавиди и избегава старост, будући да откад он столује на Олимпу /од Зевсове владавине/ богови се љубе међусобно, мирни су и нежни. Ерос се настањује у меким срцима и душама богова и људи, тврдокорне ћуди напушта, а покретљив по изгледу има способност да неприметно улази и напушта душе, настањујући се највише на расцветаним и мирисним местима. Важна је карактеристика Ероса да је разборит, те да уз себе веже велике јунаке показујући се као најхрабрији. У друштву са њим песници испевавају своје стихове, а његова је мудрост таква, да њоме сва бића постају и расту, а њ име се управљајући богови међусобно опште. У Еросовом присуству и лепоти крије се та тајна, коју одгонета и мржња када он није присутан, јер он очарава памет свих богова и људи, а са тиме је оно највише највишег.

Управо овде крије се и онај чувени *трагични промашај* /ἄμαρτία μευαῖ/, очит у Агатоновом казивању, да је Ерос оно највише највишег, и тиме се отвара простор за дијалектички обрт и философији најсвојственији прилаз који излаже Сократ на го-зби, упућујући у праве тајне љубави. Трагички је промашај Агатонов излагање Ероса као највише сврхе идентификоване са врхунском добротом и лепотом, а да притом не увиђа како оно што такво нешто жуди и потребује мора да буде у недостатку и лишености. Сократ из логичке компетенције победнику на такмичењу трагичара упућује следеће мудре речи: „Истини није могуће противречити, о драги Агатоне, пемда Сократу није тешко.” *Сумп.*, 201^с8-9 Тако тражећи истину Ероса тек Сократ тој истини удовољава дајући јој оно што јој и припада, пушта да она изађе у својој слободи и сагледава то себепоказивање као суштински могуће, што ће рећи да конституише прибируће правило мишљења самог Ероса. Трагички Ерос дат кроз излагање Агатоново, бивајући постављен на највише место као једно једино биће достојно љубави, противприродно промашује свој опстанак у целини бића и њиховом складу, као што га комички вид њега самог тек споља приводи суштини карактера. У оба примера незнање слободе еротичности и промашивање истине, онемогућава и излагање у чистоћи као мисаоно правило исказивања еротичких ствари.

То прибируће правило излагања на видело еротичких ствари излажио је у дијалогу Сократ, износећи истину тј. упућујући на оно место, где ослобођен од свега њему страног или подмећућег сам Ерос заиста јесте; где обитава у чистоћи свог бивствовања. Из дијалога сазнајемо да је у еротичким стварима сам Сократ имао одличног учитеља, а то је пророчица из Мантинеје - Диотима, која га је упутила на еротска суштаства. Како Ерос није савршено лепо и добро биће, што показују његова потреба и жудња за тим особинама, он је одбојност и одвраћање према ружноћи, а да сам није ни ружан ни зао, леп или добар, него напетост средиште, и као такав посебна врста полубожанства - Δαίμων μεγύας. Та његова величина или распон напетости потиче од порекла које је смешано обиље и оскудица, од оца Пора божанског и мајке Пеније - народног, сиромашног порекла. Тако оно што стекне одмах и расточи, тврд је, сув и луталица, а далеко од нежности и лепоте стално нешто тражи и треба, али пристаје да буде и са онима који су лепо и храбри, сам је одважан и досетљив као пријатељ мудрости кроз цели живот „и свакако, не као бесмртан, нити као смртан, већ истога дана час цвате и живи, кад иде добро, час пак умире опет оживљавајући по нарави очевој” - *Symp.*, 203^d ^ε, 8-3/ Овим прелазним ставом Платон је омогућио онтолошки скок, с тиме да је ерос демонска жудња за лепотом, а да је сама лепота мудрост. То је оно место где се Ерос разгаљује и постаје спреман да кроз извођење на видело производи-ствара. Сврха стварања показује се као доброта, јер њоме људство постаје блажено. Пред овим аргументом пада симпатични Аристофанов увид о Еросу као жудњи која би да састави у целину - уколико та целина није и сама по себи доброта, већ и оно непримерено, ружно и зло, оно туђе добру.

Савршен пут према добру отвара се кроз примерену методологију /искорачивања према лепом и добром/, дату преко истраживачког карактера философске душевности - еротиком, као порађањем кроз лепоту телом и душом. Хармонизација са стварношћу као складност настављања и одржавања одређености облича кроз живот, јесте оно што се догађа у поретку који је по себи леп. Тако оно што је лепо у себи може да буде и складно. Оно што грли лепоту, ослобађа од великих трудова у страсном узбуђењу, то је подстицај из корена природности да смртна природа

буде, колико јој је то могуће, у додиру са оним лепим, вечна и удаљена од смртности. Трагајући за лепим телима, затим за лепим душама, те кроз заједничка дружења и обожавања, умни увид сазрева и указује на неизбежност да телесност потпада под судбину постајања и пропадања, показујући се као нешто незнатно. Тај приступ лепоти који досеже све већи степен непристрасности, претпоставља и ширење погледа који обухвата све веће и шире подручје лепоте која више није ништа упојединачено или пак усмравајуће посебно, него уздизано до једног свеопштег и свеодржавајућег, упућено у - τὰ δὲ τέλεια καὶ ἐποπτικά /савршенства и присутне увиде/.¹⁵ Та посвећивања која гледају отворених очију и сазнају, одвијају се преко продуктивних извођења ствари из таме на видело, све до сагледавања оног свејединственог бивствујућег - αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδές ἀεὶ ὄν /само по себи исто и са собом једноврсно вечно биће/. То би било у средњовековној терминологији исказано једно *esse existentiae /verum ens supramentale/*, које би омогућавало бивствовање самих темеља крајњих потенцијала животности живота, а да при томе нису ништа емпиријски виталистичко или биологистичко, оно што би да правда вољу грабљивости као ограничену наивност, којој је предаторство саморазумљиви синоним борбе за опстанак (ако је Дарвинова теорија развитка и одржања врста и била неки заокружен израз социјалних и економских услова другачијег типа рационалности, као нелегитимна уплитања културног сектора и религијског ресантимана који се постављају на историјску сцену, као продукт рада специфичних научних и уметничких идеја, данас се очитује и унутрашња контадикција разорне контроле видљиве природе и катастрофичке претње светском миру. Предаторски инстинкт ваља преобразити лепотом кроз окретање перцепцијама као све бољим запажањима која нуде изворније евиденције или ејдетске доживљаје, којим се увиђањима изворније сазнаје и седиментира карактер бивствовања у јединству стварности).

Седми говор у част Еросову исказује на гозби Агатоновој - Алкибијад. Он је посвећен правом еротичком праксологу Сократу, представљајући га у парадоксалности оскудице и богатства по слици силена Марсије, од рода неугледних и блудних бића, оличења хирова и ђудљивости, а: „οἱ διχάδε διοιχθέντες φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν”/а разделивши их на-

двоје, изнутра се покаже живи кип богова/(*Symp.*, 215^b9-10) Сократов етички логос присутне слушаће тера на екстазу и корибантски занос. Он прелази преко површних вредности као што су феноменална лепота, материјално богатство и моћ, које фолклорна свест држи за срећу, указујући на умне потенције у човеку које га заиста чине достојним божанског. Интимна исповест Алкибијадова, коме се догодило као да га је ујела змија философских разматрања, јер није окренуо правац своје свесне душевности путем ума и дијалектике, него је држао да се истинска лепота може достићи и телесним уживањима, заиста је парадигматично нађен пример који и чини Платонов стил врхунском „Сфингом у пародији и иронији”.¹⁶ Алкибијад остаје у чуду од Сократове моћи самосавладавања у ужицима, што му истовремено указује начин достизања катарзе док описује издржљивост у трпљењу тог „демонског и чудноватог човека”, кроз нескривене изливе одушевљења. Он хода бос по зими у ратном походу, када се замисли над неким проблемом сасвим обневиди на спољашњи свет, умири се и стојећи мисли, а када је у борби самом Алкибијаду спасао живот није марио за признања. Алкибијад као један од војних команданата полиса и уважен грађанин, упоредио га је са Ахилејем, легендарним херојским ратником из божанске лозе.

Кроз ову искрену Алкибијадову похвалу открило се да Сократ љуби нешто одликовано у људској души, а то је будан вид разборитости или мудрост (σοφία). Он уме да га измами из тамне унутрашњости на светлост, постајући по очевој природи Ероса оно лепо и богато биће које се љуби. Еротичко његово расположење тако се дефинише као чисто философирање кроз цели живот. Ова Сократова еротичка праксологија чија је осовинска нит логика бивствовања, такође је тематизована и у Платоновом дијалогу *Алкибијад I*. У коментару на овај дијалог новоплатоничар Прокло Дијадох је на самом почетку написао: „ὥστε καὶ φιλοσοφίας ἀπάσης καὶ τῆς τοῦ Πλάτωνος πραγματείας ταύτην ἂν ἀρχὴν κυριωτάτην νομίζοιμεν, ὅπερ εἶπομεν, τὴν ἡμῶν αὐτῶν καθάραν καὶ ἀκίβδηλον εἶδησιν, ἐν ὅροις ἐπιστημονικοῖς περιγεγραμμένην καὶ τοῖς τῆς αἰτίας λογισμοῖς βεβαίως καταδεθεῖσαν. Καὶ πόθεν γὰρ ἄλλοθεν ἄρχεσθαι προσήκει τῆς ἑαυτῶν καθάρσεως καὶ τελειώσεως, ἢ ὅθεν καὶ ὁ ἐν Δελφοῖς παρεκελεύσατο θεός;”/Као што би и целокупна филозофија и

ствари Платоновог мишљења у основи најдостојанственије озако-нили, као што рекосмо, чист и строги увид нас самих, у научним одредбама описан и чврсто повезано узрочним промишљањем темеља. А где друго доликује да се започне са очишћењем и довршењем нас самих него тамо где то бог у Делфима налаже?/.¹⁷ Утолико је овај Платонов дијалог очигледно за новоплатоничаре, а нарочито за Прокла, својеврсан увод у философирање уопште, јер тематизује стварни почетак самог философирања. Сазнати *природу самог себе* јесте тај чврсти и одлучујући набој, као стално себе развијајуће сазнавање властитог сопства до његовог апсолутног, божанског темеља. Истинско сопство човековог бића је његова душа, а њено унапређивање и неговање, делање вођено врлинама до обухватног самоуверења, где душа у самопреиспитивању постаје себи огледало, тако да се у том огледалу не саме или у духу сазнаје оно божанско у њој самој као и утемељујуће сличности и разлике. Тај заокрет у себе самог никако није свођење или огољавајућа редукција, него еротичношћу богато само-сагледавање које доспева до дефинисаности, као мислећи самооднос или обухватно схватање свог истинског бивствовања, које многоврсно обједињава до јединства и једначења кроз мишљење, да оно мишљено свесно у мишљењу задобија одговарајући карактер. Овај начин све јачег повезивања са самим собом и постајања једним, као себеуздижућа властита садашњост у мишљењу, манифестована као нарастајућа сличност мишљења са безусловним јединством као извором свих разлика, а тиме и мишљења као таквог, јесте сасвим јасан разлог за то да дух као највиши облик мишљења има легитимитет да води и довршава самосазнање. Тај дух није лишен естетске димензије бивствовања и двострукости кретања опажања и поимања у интенционалној предметности основних феномена егзистенције, што и конституише разумевање игре сила Неба и Земље, али не и без разлога наше наде да Божија промисао то вазда приводи оној сврси и смислу лепоте, добра и истине, која и удостојава човека исконске Богочовечанске љубави.

Summary: Aesthetic of a knowledge horizon of Platos erotology in the philosophic considerations

In the present article we are considered meanings about present and influency of the Platos thinking in the contemporary streams of thinking. Aesthetical side of this meanings are in the specific way actualised in the modern Russian philosophy. Analyse of the parts of the teaching about philosophical erotic in the Platos meaning as a consideration of a absolutely existing being as it is, are in the harmony with a thinking in the philosophy of Pavel Aleksandrovich Florensky and Aleksei Feodorovich Losev. In the end it is visible that it kind of a consideration is productive transformed into forms accepted in the orthodox theology today.

Key words: Philosophy of Plato, Ontology, Aesthetic, Erotology, Russian Philosophy

Endnotes:

¹ Платон, *Тимеј*, 3(1a1 –8)

² *исто*, 47e5-48a9

³ Трубецкой, 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

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

⁷ Флоренский, Павел Александрович: *Смысль 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

¹⁰ Булгаков, С. Н.: *Свет невечерний*, Серг. Посад. 1917, с.79

¹¹ *тамо*, стр. 190

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

¹³ Овакво датовање утврђено је на основу ксенофонтовог списка Хеленика (V, 2), мада је организатор гозбе тагички песник Агатон, који је десетак година млађи од Сократа, ту забаву приредио после ленајских дионисија 416. Године; дакле после више од две деценије. О учесницима у дијалогу и кругу Сократових познаника и пријатеља, упореди студију Бранко Павловић, *Ерос и дијалектика*, Београд, 1997., стр. 69-110.

¹⁴ Митос о првобитном цепању телесног лика бића надвоје аналоган је митосу из дијалога Државник, у којем првобитни космотворац и кибернетичар „пушта кормило” светског брода и препушта управљање насталим бићима од богова до људи. И као што је онда политичка вештина и знање управљања заједницом /самосвест политичке кибернетике/ од пресудног значаја по њен конкретан живот, тако је и разумевање у еротичке ствари претпоставка обнављања исконске природе, као и медицинска претпоставка зацељивања бивственог ранга стварности.

¹⁵ Платон свештеници из Мантинјеје ставља у уста речи о моћи - ταῦτα μεν οὖν τα ερώτικα ἰσχύς, (*Symposium*, 209e), где је трагање за лепим аналогно трагању за светлом у алегорији „пећина” из *Државе*, као и „лету на небо” из *Федра*. Егил А. Вилер нашао је умесно поређење ових посвећења у тајне љубави са логичношћу иницијација у дијалектичке закономерности дијалога *Софист*: „Платон прво не спречава Диотиму у њеном говору којим се обраћа Сократу: τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά, ὅν ἕνεκα καὶ ταῦτα ἐστὶν...οὐκ οἶδεῖ οἷος τ' ἂν εἰέξ. А право путовање према светлу чисте дијалектичке философије, још је код Сократа сустала „копрена”, која се сада презентира у Платоновим списима. Конотације двоца у *Кратилу* означиле су искорак из тамне атмосфере нелогичности, конотације ἐπιστήμη као „зналости” водиле су наступу над поло-логику и њеном отварању: и ту је Сократ постао водич, а то би био онај Сократ који проговара из књига. Сада, у *Софисту*, скинута је сократовска копрена. Извршено је мицање од књиге према портрету, од оног што је „било” ступа у далеко примереније σοφίλοσοφείν. Може ли душа да преузме на себе „правце појмова” (Хегел) и да се одједном нађе у свету чистог мишљења као властитога, то може да буде уденуто у њене неспречиве продорности у смислу личних увида или њених заблуда у красно-речју света литературе.” / Е. А. Wyller, *Der Späte Platon*, Hamburg, 1970, s.104-105/. Још раније Вилер је посветио студију о повезаности Платоновог дијалога *Парменид*, са *Гозбом* и *Државом* - *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposium und Politeia*, Interpretationen zur platonischen Henologie, Oslo, 1960. [*Platos Parmenides*. Form und Sinn „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, 17, 1963.]

¹⁶ То су одлично нађени изрази Анице Савић-Ребац из њене студије о античкој естетици и науци о књижевности /*Античка естетика и наука о књижевности*, Нови Сад, 1985./ Исто тако и отац Павел Флоренски далеко пре ње, у студији о оправдавању космоса, као и у *Стубу и утврђењу истине*, често уочава овај иронични моменат у Платоновим дијалозима који као комични аспект драматизације у служби афективности поимања има улогу динамизације и транспаренције начела према личностима које учествују у њима.

¹⁷ Proclus, *Commentarium In Platonis primum Alcibiadem*, in „Procli philosophi platonici opera inedita”, Fr. Am Main, 1962., s. 286-287