

ISSN 2303-5862

THEORIA

ČASOPIS ZA FILOZOFIJU

God. XI, br. 11. (2024)

Sarajevo, septembar/rujan 2024.

Impresum

Theoria: časopis za filozofiju

Izdavač

Filozofsko društvo Theoria
Sarajevo, F. Račkog 1

Redakcija časopisa

prof. dr. Samir Arnautović
prof. dr. Damir Marić
Šejla Arnautović

Glavni i odgovorni urednik

prof. dr. Samir Arnautović

Zamjenik glavnog i odgovornog urednika

prof. dr. Damir Marić

Sekretar redakcije

Šejla Arnautović

E-mail: fdt.kontakt@gmail.com

Web: <http://www.fdt.ba>

Online časopis

Izlazi jednom godišnje

ISSN 2303-5862

SADRŽAJ

<i>Miljan Popić</i> METAFIZIČKA PITANJA I EGZISTENCIJALNI ZNAČAJ DIJALOGA	7
<i>Kristina Žarkov</i> ODNOS MATERIJE I DUHA, PJER DE ŠARDEN I SV. GRIGORIJE NISKI	18
<i>Miljan Popić, Vladan Bartula</i> UTICAJ JOVANA DAMASKINA NA VIZANTIJSKU FILOSOFIJU, KNJIŽEVNOST I KULTURU	36
<i>Šejla Arnautović</i> UTJECAJ SOKRATOVOG ETIČKOG UČENJA NA PLATONOVU FILOZOFSKU MISAO	59
<i>Enis Pehić</i> NOVA INTERPRETACIJA PLATONOVIH SOKRATOVSKIH DIJALOGA	75
UPUTE ZA AUTORE	88

Miljan Popić¹

METAFIZIČKA PITANJA I EGZISTENCIJALNI ZNAČAJ DIJALOGA

Sažetak

Diálogos se nalazi u egzistencijalnim osnovama filosofije, a metafizika je, od Aristotela do danas, osnovni oblik i sama srž filosofije. Prvi oblici *diálogos-a* mogu se uočiti unutar antičke tragedije - za koju se može reći je prikaz sudbonosnih događaja - u kojem sudjeluju hor i glumci, tako da i taj dijalog nema značenje običnog razgovora, nego ima značenje i prikaz sudbonosnih događaja koji se razumijevaju i kao postavljanje i suprotstavljanje. *Thesis* je u antičkom grčkom vremenu *postavljanje*, dok je *antithesis* – *suprotstavljanje*. Logički i jezički izraz te sheme je *diálogos* koji svoju osnovu ima u *logos-u*. Od Heraklita je evidentno da *logos* nema samo značenje govora ili riječi. Osnove filosofskog dijaloga nalaze se dijelom u antičkoj tragediji, a dijelom u Heraklitovom stavu o borbi suprotnosti. Dijalog je komunikacija usmjerena prevladavanju nesporazuma. Dijalog se jasno razlikuje i svojim porijeklom, osnovom, i daljim višeznačnim razvojem i od diskusije i od disputa, te je, naročito, u kontekstu savremenih oblika komunikacije korisno ponovo podsjetiti na neke elemente i karakteristike tih razlikovanja.

Istorijski posmatrano nisu svi filosofski dijalozi ni jednoznačne ni unificirane forme i zbog toga je važno iznova ukazati na osnovnu nit i presudan značaj filosofskog dijaloga koji opstaje milenijumima i svjedoči „vječno vraćanje“ na ljudsko metafizičko traganje za istinom i smislom.

Ključne riječi: metafizika, dijalog, filosofija, istorija, hermeneutika, intelektualci, kultura.

¹ Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet
miljan.popic@ff.ues.rs.ba

METAPHYSICAL QUESTIONS AND THE EXISTENTIAL SIGNIFICANCE OF DIALOGUE

Summary

Dialogue (*diálogos*) is a fundamental concept in the existential foundations of philosophy, and metaphysics, from Aristotle to the present day, has been the fundamental form and very essence of philosophy. The first forms of dialogue can be traced back to ancient Greek tragedy, which portrays fateful events. In these tragedies, the chorus and actors engage in a dialogue that goes beyond everyday conversation. It serves to represent and understand these fateful events, involving both the posing of a *thesis* (statement) and its *antithesis* (opposition) in ancient Greek terms. This logical and linguistic structure finds its foundation in the concept of *logos*, which for Heraclitus extends beyond mere speech or words. The foundations of philosophical dialogue lie partly in ancient tragedy and partly in Heraclitus' concept of the struggle of opposites. Dialogue is a form of communication aimed at overcoming misunderstandings. It is distinct in its origin, foundation, and multifaceted development from both discussion and dispute. Particularly in the context of contemporary communication, it is valuable to revisit some of the elements and characteristics that differentiate these terms.

From a historical perspective, philosophical dialogues are not always unambiguous or unified in form. Therefore, it is important to re-emphasize the core thread and crucial significance of philosophical dialogue, which has persisted for millennia and embodies the "eternal return" to humanity's metaphysical quest for truth and meaning.

Keywords: metaphysics, dialogue, philosophy, history, hermeneutics, intellectuals, culture

I

Savremeni oblici komunikacije su, unutar nekoliko posljednjih decenija, obilježeni onim što se naziva masovni² mediji. Velika učestalost korištenja interneta u svakodnevnoj komunikaciji - i kroz društvene mreže i kroz razne internet portale - često nam daje utisak da smo učesnici neprekidne i ubrzane „globalne konverzacije“. Direktna posljedica toga ili osnovni problem očituje se u izazovu kako da održimo elementarnu koncentraciju i da odredimo relevantno od nebitnog, ovo nam postaje sve teže. Unutar ovih oblika komunikacije, pažnja nam se skreće kratkim, „atraktivnim“ porukama, dok dublje analize i ozbiljniji sadržaji često ostaju marginalizovani tako da možemo reći da se takvim oblicima komuniciranja intenzivno nastoji manipulirati našim mišljenjem. Dodatni izazov pojavljuje se i u tzv. „eho komorama“ jer nam algoritmi društvenih mreža pokazuju ili nas upućuju na sadržaje koji potvrđuju naše postojeće stavove i poglede na društvenu realnost, te nam na taj način često mogu stvoriti iluziju široke saglasnosti marginalizujući bilo kakve suprotne ideje ili različite perspektive sagledavanja i promišljanja. Na ovaj način ulazimo u prostor polarizacije koja nam otežava ili potpuno onemogućava argumentovano i utemeljeno kritičko promišljanje u odnosu na drugog ili drugačijeg i samim tim sve perspektive komunikacije koje imaju za cilj određenu razmjenu ideja koje su usmjerene prema traženju smisla i istine postaje otežane ili obesmišljene.

Aristotelovo određenje čovjeka kao društvenog³ i razumnog bića, koje po prirodi teži znanju⁴, ima obavezujuće trajanje. Čovjek je jedino logosno biće i to je prava mjera naše egzistencije. Franci Zore, na tragu antičke misli, kaže: „Budući da je čovjek biće s logosom (ζῶον λόγον ἔχον), u njega je svagda već unaprijed prisutno neko razumijevanje (pred-razumijevanje), i budući da je noetsko biće, ima svagda već unaprijed određen sluh.“⁵

² Hans-Georg Gadamer podsjeća da izraz masa postaje uobičajen za ljudske mase od kraja 18. vijeka, od naziva za francusku revoluciju - *levee en masse*. Takođe, naglašava da „masi pripada manjak artikulacije i izdiferenciranosti, a to uključuje anonimnost koja otežava humanost“ detaljnije vidjeti: Гадамер, Х-Г. (1996). *Похвала теорији*. Подгорица: Октоих, стр. 142-143.

³ „Ἄνθρωπος φύσει ζῶον πολιτικόν.“ (Arist. *Polit.* 1253 a)

⁴ „Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.“ (Arist. *Met.* A 1, 980 a 21)

⁵ Zore, F. (2006). *Početak i smisao metafizičkih pitanja*. Zagreb: Demetra, str. 90.

Čovjek, kao biće zajednice, svoju egzistenciju ostvaruje samo u odnosu prema drugome, neprestano učimo da živimo s drugim. Gadamer izdvaja kao osnovni zadatak čovjeka da nauči da živi s drugim i istovremeno nam ukazuje da trebamo naučiti „živeti kao drugi drugog“.⁶

Levinas kaže da apsolutno iskustvo koje se događa licem-u-lice i u kome se sagovornik prezentuje kao apsolutno bivstvo ne može se, prema Platonu, „pojmiti bez Ideja, ali pojam Ideje na kraju odgovara preobražaju drugog u Drugoga (čovjeka). Istinski govor je, za Platona, u stanju da samom sebi pomogne: sadržaj koji mi se daje ne može se odvojiti od onoga koji ga misli, što znači da pokretač govora daje odgovore na pitanja. Mišljenje se, za Platona, ne svodi na bezličnu povezanost istinitih odnosa, nego ono pretpostavlja ličnosti i međulične odnose.“⁷

Pojedinačna volja sagovornika koji stupaju u međusobni razgovor, ne odlučuje o samom toku razgovora, „nego zakon stvari o kojoj je reč u razgovoru, koji pokreće govor i odgovor i na kraju ih zajedno uigrava. Posle razgovora koji je uspeo, kažemo da smo ispunjeni. Igra govora i odgovora se nastavlja u unutrašnjem razgovoru duše sa samom sobom, kako je još Platon nazvao mišljenje. [...] Tako i svaki razgovor ima unutrašnju beskonačnost i nema kraja.“⁸

Razgovor koji je usmjeren prema traženju istine ima mogućnost da nas dovede i do nerazumijevanja, a o tome profesor Zore ističe: „Sama mogućnost (da ne kažemo velika vjerovatnost) nerazumijevanja, koja leži u osnovi hermeneutičke potrebe, uključuje u sebi težnju za razumijevanjem, impliciranu već u samoj riječi filo-sofija; premda je sama hermeneutika novijega datuma, njezina je problematika povezana s filozofijom još od njezina utemeljenja u antičkoj Grčkoj. Tako je pitanje hermeneutičkog iskustva uvijek na neki način bilo povezano s pitanjem razumijevanja istine, uloge hermeneutičkog posrednika pri razumijevanju istine i oblikovanosti hermeneutičkog sluha razumijevajućega.“⁹

Takođe, Zore naglašava: „Sama potreba za hermeneutikom (u bilo kojem obliku) ukazuje da je istina za čovjeka nešto upitno, problematično; uvid u relativnost historijskoga obzorja, na kojem je utemeljena, nije samo baština historizma, nego se

⁶ Гадамер, Х-Г. (1999). *Европско наслеђе*. Београд: ПЛАТОН, стр. 20.

⁷ Левинас, Е. (2006). *Тоталитет и бесконачност*. Београд/Загреб: Јасен/Деметра, стр. 56.

⁸ Гадамер, Х-Г. (1996). *Похвала теорији*, стр. 90.

⁹ Zore, F. (2006). *Početak i smisao metafizičkih pitanja*, str. 88.

dotiče i temeljnog problema, naime, ne-mogućnosti ili u najmanju ruku problematičnosti transcendiranja toga historijskog obzorja. Pitanje odnosa između relativnošću obilježenoga historijskoga položaja čovjeka i transcendencije ne pojavljuje se tek pri izgrađenoj povijesnoj svijesti. Naprotiv, ono ima bogatu (pret)povijest, u kojoj je taj odnos impliciran u metafizičkom dvojstvu čovjek - bogovi, odnosno Bog, te u problematičnosti njihove međusobne "komunikacije". Načelno φιλοσοφία postaje σοφία onda kad se taj bezdan prevlada i pri tomu je glavna zadaća filozofije u traženju puta za premošćivanje toga ponora.¹⁰ Filozofija ima konstantnu težnju i potrebu da posreduje i premošćava razlike i suprotnosti i da ih uvodi u jedan *harmoničan* odnos ili bar u odnos osnovnog razumijevanja.

II

U današnje vrijeme, filozofija nužno treba da promišlja i na određeni način da posreduje između dvije strane: neograničenog polja istraživanja moderne nauke, a s druge strane, raznolikih ustanova kulture i običaja u kojima se već milenijumima kreće ljudsko društvo. *Naučna kultura*¹¹ nam se danas nudi kao obavezujući obrazac, iako smo zahvaljujući njoj u neprestanom razvoju opasnog stanja svjetske civilizacije.¹² Smislenost i logosnost je gotovo protjerana iz savremenih oblika komunikacije. Logos, koji nam daje mogućnost diálogosa, i uvodi nas u dijalektiku kao veliko filozofsko nasljeđe, jedini jeste i može biti trajni obrazac i zakonitost svake filozofske komunikacije.

Prvi oblici *diálogos-a* mogu se uočiti unutar antičke tragedije - za koju se može reći je prikaz sudbonosnih događaja - u kojem sudjeluju hor i glumci, tako da i taj dijalog nema značenje običnog razgovora, nego ima značenje i prikaz sudbonosnih događaja koji se razumijevaju i kao postavljanje i suprotstavljanje. *Thesis* je u antičkom grčkom

¹⁰ Isto.

¹¹ Diltaj će o nastajanju naučne kulture reći: „evropski duh raste u uzajamnom delovanju nacija. Iz toga nastaje jedna kultura, u kojoj se na tlu osnovne suprotnosti između očuvanja staroga i naučnog napretka u religiji i državi i socijalnom poretku, pojavljuje beskrajno mnoštvo raznih pravaca.“ Detaljnije vidjeti: Diltaj, V. (1980). *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*. Beograd: BIGZ, str. 392.

¹² „Mora se postaviti pitanje, nije li možda predrasuda Moderne to što je pojam napretka, koji je zaista konstitutivan za bit znanstvenog istraživanja, prenesen na cjelokupnost ljudskog života i ljudske kulture. Mora se najozbiljnije postaviti pitanje, je li *napredak*, kakav se uvriježio u posebnom području znanstvenih istraživanja, uopće sasvim u skladu s uvjetima ljudskog opstanka.“ Detaljnije vidjeti: Gadamer, H-G. (1978). *Hermeneutika kao praktična filozofija*. U: Brkić, Josip (pr.). Čemu još filozofija. Zagreb: Znaci, str. 225-249 (242).

vremenu *postavljanje*, dok je *antithesis* – *suprotstavljanje*. Logički i jezički izraz te sheme je *diálogos* koji svoju osnovu ima u *logos*-u. Od Heraklita je evidentno da *logos* nema samo značenje govora ili riječi.

Filosofski dijalog svoje osnove, jednim dijelom, nalazi u antičkoj tragediji, a dijelom u Heraklitovom stavu o borbi suprotnosti. Branko Pavlović ukazuje da se u dijalogu prožimaju akcija i kontemplacija, djelanje i mišljenje, govor i njegovo drugoznačenje, događanje i razjašnjavanje.¹³

Uputno je ukazati na nijansiranost neposrednih oblika komunikacije koji se, danas, često zanemaruju. Izdvojićemo tri oblika i naglasiti određene nijanse njihovog razlikovanja. Dijalog, diskusija i disput su različiti oblici komunikacije koji se koriste u različitim kontekstima i imaju različite ciljeve. Evo kako bi se mogle predstaviti njihove osnovne nijansirane razlike: Dijalog (gr. *διάλογος* = razgovor; *διά* - kroz, prema; *λόγος* - riječ, govor) je razgovor ili razmjena ideja između dviju ili više osoba s ciljem razumijevanja i pronalaženja istine. U dijalogu, učesnici slušaju jedni druge, postavljaju pitanja i iznose svoje stavove s otvorenošću prema promjeni mišljenja. Dijalog podstiče međusobno poštovanje, empatiju i aktivno slušanje. Učesnici su otvoreni za različite perspektive. Diskusija (lat. *discussio*, = rasprava, razmatranje; dolazi od glagola *discutere*, što znači raščlanjivati ili razmatrati) je proces razmjene mišljenja ili argumenata o određenoj temi. Za razliku od dijaloga, diskusija može biti manje formalna i može uključivati veći broj učesnika. Cilj diskusije može biti razmjena informacija, donošenje odluka ili rješavanje problema. Diskusija može biti strukturisana ili neformalna. Učesnici mogu iznositi argumente, analizirati ideje i razmatrati različite aspekte teme. U diskusiji se često koriste logički argumenti i činjenice kako bi se podržali stavovi. Disput (lat. *disputare* = raspravljati, osporavati) je oblik rasprave u kojem suprotstavljene strane argumentuju i brane svoje stavove. Za razliku od dijaloga, gdje je naglasak na razumijevanju i pronalaženju istine, disput se često vodi s ciljem dokazivanja ispravnosti vlastitog stava ili pobijanja stava protivnika. Disput može biti vrlo formalan, poput debate, ili manje formalan, poput verbalnog sukoba. Učesnici u disputu mogu biti manje otvoreni za promjenu mišljenja i mogu koristiti različite retoričke strategije kako bi podržali vlastite argumente i osporili argumente protivnika. Ukratko, dok dijalog podstiče razumijevanje i saradnju, diskusija omogućava razmjenu mišljenja i argumenata,

¹³ Павловић, Б. (2000). *Видовија Артура Полачека*. Београд: ПЛАНΩ, стр. 238-250.

dok je disput oblik komunikacije u kojem suprotstavljene strane brane vlastite stavove. Unutar komunikacije često je prisutno i da se ova tri nijansirana oblika ukrštaju i prepliću, ali primarna je inicijalna namjera za jedan od ova tri oblika komunikacije. Razgovor može započeti kao dijalog, ali preći u diskusiju kada se izlažu različite perspektive.¹⁴ Diskusija može dalje eskalirati u disput ako suprotstavljene strane postanu previše emocionalne ili odlučne da brane svoje stavove. Dijalog treba da bude primaran u našoj komunikaciji i usmjerenosti prema drugome i drugačijem jer se kroz dijalog egzistencijalno izgrađujemo, ostvarujemo i potvrđujemo u drugome.

III

Filosofski dijalog svoje argumente treba da artikuliše jasno i precizno i da održi logički slijed u dijalogu, to jest slijed postavljanja pitanja i odgovaranje na ta pitanja. „Drugim rečima, čak i kada se radi o dijalektičkoj, filozofskoj metodi koja se odvija u kritičkom razgovoru između obrazovanih sagovornika postoji opasnost od nerazumevanja onoga što je sagovornik hteo da kaže, pri čemu se to jedino može postići, kako vidimo, jasnim i preciznim govorom.“¹⁵

Cjelina filozofskog mišljenja utemeljena je u grčkoj filozofiji, a dodatna potvrda i svjedočanstvo o tome nalazi se i u kulturi.¹⁶ Antičke kulturne vrijednosti svjedoče svoju postojanost kroz milenijumsko trajanje, a 19. vijek je, između ostalog, donio i snažnu kritiku tim kulturnim vrijednostima. „Hermeneutika je postala stvar od univerzalnog značenja tek onda kad se naša kultura kao cjelina osjetila izvrnutom sumnjama i radikalnoj kritici.“¹⁷ Jedan od rezultata intenzivne izvrnutosti sumnji i kritici rezultiralo je formiranju novih kulturnih obrazaca. Današnja kultura koja je zasnovana nasuprot

¹⁴ Dejvid Bom navodi primjere političkih razgovora koji se nazivaju dijalozi, mada se objektivno radi o diskusijama. Detaljnije vidjeti: Bohm, D. (1996). *On Dialogue*. New York: Routledge, pp. 6-54.

¹⁵ Deretić, I. (2011). *Da li nam je hermenutika uopšte potrebna: Platon o umeću tumačenja*. Filozofija i društvo: časopis Instituta za filozofiju i društvenu teoriju, 2/2011, str. 215-228.

¹⁶ O kulturnoj vrijednosti koja se prenosi iz antičkog svijeta Diltaj primijećuje: „Čuvena Humboltova rasprava o zadatku historičara polazi od sledećeg transcendentano filozofskog stava: ono što deluje u svetskoj istoriji kreće se i u unutrašnjem biću čoveka. Humboltova polazna tačka je čovek pojedinac. Vreme je tražilo novu kulturu oblikovanja ličnosti; kako je takva kultura ostvarena u grčkom svetu, nastao je ideal grčkog humanizma; ali njegovi najvažniji predstavnici, Humbolt, Šiler, Helderlin i Fr. Šlegel, u svom najranijem periodu transcendentan filozofijom uneli su jednu novu dubinu. Vlastita vrednost (Selbstwert) ličnosti određena je u Lajbnicovoj školi kao savršenstvo; u Kantovoj se pojavila kao dostojanstvo koje se rađa iz vlastite svrhe (Selbstzweck) ličnosti.“ Diltaj, V. (1980). *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*, str. 178.

¹⁷ Gadamer, H-G. (1978). *Hermeneutika kao praktična filozofija*. str. 238.

realnosti, kultura u kojoj *agresivnost* moderne nauke posredstvom svog pristupa ili nekog metoda želi da zagospodari svojim predmetom i tako isključi uzajamnost učestvovanja i u vrijednostima čovjekovog života u zajednici - u lijepom, dobrom i pravednom. Filozofija suštinu saznanja ostvaruje u dijalogu, „a ne iz-subjektivnosti-proističuće i poimajuće ovladavanje predmetom“¹⁸, kao što to čini moderna nauka i kultura koju nam nameće.

Karl Jaspers naglašava da „mi danas u nevolji shvaćamo komunikaciju kao osnovni nama postavljeni zahtjev. Osvjetljenje komunikacije iz njezinih mnogostrukih izvora na način obuhvatnog, glavna je tema filozofiranja. Međutim, približiti komunikaciju ostvarenju u svim njezinim mogućnostima, svagdašnja je zadaća filozofskog života.“¹⁹ Neophodno je da filozofsko promišljanje ima i svoj dijaloški oblik, jer unutar komunikacije ostvarujemo svoju samospoznaju. Sagledavajući *diálogos* od antičke tragedije do našeg vremena uočava se vrijednost ovog oblika komunikacije. *Diálogos* nikada nije oblik komunikacije u kome se učesnici bave nekim *bezidejnim* i svakodnevnim temama ili ogovaranjima. Dijalog je uzvišen oblik komunikacije koji uvijek svjedoči, ukazuje ili donosi vanvremene ili vječne teme o smislu i istini.

IV

Može djelovati da se čovjek danas nalazi u svojevrsnoj beskrajnoj dijalektičkoj interakciji koja se kreće negdje između empatije i otuđenja kako ju je sagledavao Bernard Hrutizen [Bernard Groethuysen], koji je možda najviše poznat kao priređivač Diltajevih djela. Hrutizen je smatrao posebno zabrinjavajućim smanjenje upotrebe onoga što je nazvao *mala slova, skromni pomoćnici i ključni sumnjivci* koji podstiču ljubaznost i intelektualnu razmjenu umjesto konceptualnog zatvaranja i ideološke zaključanosti. Hrutizen je sugerisao da ove male riječi „drže poštovanu distancu između ljudske misli i istine.“ On naglašava da je upotreba takvih malih jezičkih modifikatora kao što su: *možda, ako, međutim* i *ali* od najvećeg značaja za civilizovanu komunikaciju, jer kvalifikuju i

¹⁸ Gadamer, H-G. (2007). *Početak filozofije*. Beograd: Fedon, str. 81-82.

¹⁹ Jaspers, K. (1978). *Filozofija u budućnosti*. U: Brkić, Josip (pr.). Čemu još filozofija. Zagreb: Znaci, str. 251-273. (273).

moduliraju zastupanje velikih ideja i vrijednosti, držeći ih otvorenim za daljnju analizu i razmišljanje.²⁰

Žarko Vidović je samu osnovu filosofije često izražavao kao samospoznaju i to na sljedeći način: „Samospoznaja je moguća isključivo u dijalogu, jer u samospoznaji čovek izlazi iz svog iskustva, susreće se sa tuđim iskustvom, s nekim sa kojim vodi razgovor. Taj razgovor mora da ima karakter dijaloga a ne polemike. Dijalog je saglasnost u Logosu, sabranost, a polemika je rat u kome se dokazuje ko je pametniji. Platon je predvideo dijalog, njegova dela su pisana kao dijalozi, a cilj čitave filosofije kod njega je samospoznaja, a ne spoznaja sveta. Znači, samospoznaja je moguća samo u dijalogu: jer samo sagovornik, koga poštuješ, u stanju je da otkrije slabosti i nedostatke u tvom znanju a da nije svestan da je otkrio, kao i ti u njemu, a da nisi svestan da si ih otkrio. To je tajna dijaloga.“²¹

Uz sve izazove s kojima se suočava, filosofija mora težiti prema stalnom dijalogu i sa modernom naukom i sa svim vidovima moderne kulture jer oni oblikuju ambijent u kome se odvija ljudski život, a filosofija je trajno zapitana o tome kakav je to ideal života – života, u sokratovskom smislu, koji je vrijedan življenja i podražavanja. Kroz dijalog otkrivamo, zadobijamo i svjedočimo jednu duhovnu osnovu filosofije i antičko nasljeđe od Platona i Aristotela, ono što oni imenuju kao *sophrosyne* (σωφροσύνη) i *phronesis* (φρόνησις), našu pravu mjeru življenja i egzistencije - *dia*-logosnu mjeru bića [Seiendes] koje bivstujući [seiend] jest.²² Ovo filosofsko nasljeđe, koje nam je ostavio Aristotel, i garantuje trajnu znanstvenu vrijednost filosofije koja se primarno otkriva u svom osnovnom metafizičkom traganju.

²⁰ Za ovaj sažet prikaz o značaju upotrebe *malih riječi* u komunikaciji poslužili smo se studijom. Ermarth, M. (1993). *Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte*. The Journal of Modern History, vol. 65/4, pp. 673-705. Dostupno: <https://www.jstor.org/stable/2124538>.

²¹ Видовић, Ж. (2014). *Дијалог о животном искуству*. Зенит: магазин за уметност, науку и философију, бр. 14, стр. 125–138.

²² Detaljnije vidjeti: Фолкман-Шлук, К-Х. (2001). *Увод у филозофско мишљење*. Београд: ПЛАТΩ. стр. 32-44.

LITERATURA

- 1) Bohm, D. (1996). *On Dialogue*. New York: Routledge.
- 2) Deretić, I. (2011). *Da li nam je hermenutika uopšte potrebna: Platon o umeću tumačenja*. *Filozofija i društvo: časopis Instituta za filozofiju i društvenu teoriju*, 2/2011, str. 215-228.
- 3) Diltaj, V. (1980). *Izgradnja istorijskog sveta u duhovnim naukama*. Beograd: BIGZ.
- 4) Ermarth, M. (1993). *Intellectual History as Philosophical Anthropology: Bernard Groethuysen's Transformation of Traditional Geistesgeschichte*. *The Journal of Modern History*, vol. 65/4, pp. 673-705. Dostupno na: <https://www.jstor.org/stable/2124538>.
- 5) Фолкман-Шлук, К-Х. (2001). *Увод у филозофско мишљење*. Београд: ПЛАТΩ.
- 6) Gadamer, H-G. (1978). *Hermeneutika kao praktična filozofija*. U: Brkić, Josip (pr.). *Šemu još filozofija*. Zagreb: Znaci, str. 225-249.
- 7) Гадамер, Х-Г. (1996). *Похвала теорији*. Подгорица: Октоих.
- 8) Гадамер, Х-Г. (1999). *Европско наслеђе*. Београд: ПЛАТΩ.
- 9) Gadamer, H-G. (2007). *Početak filozofije*. Beograd: Fedon.
- 10) Jaspers, K. (1978). *Filozofija u budućnosti*. U: Brkić, Josip (pr.). *Šemu još filozofija*. Zagreb: Znaci, str. 251-273.
- 11) Левинас, Е. (2006). *Тоталитет и бесконачност*. Београд/Загреб: Јасен/Деметра.
- 12) Павловић, Б. (2000). *Видовија Артура Полачека*. Београд: ПЛАТΩ.
- 13) Видовић, Ж. (2014). *Дијалог о животном искуству*. Зенит: магазин за уметност, науку и филозофију, бр. 14, стр. 125–138.
- 14) Zore, F. (2006). *Početak i smisao metafizičkih pitanja*. Zagreb: Demetra.

(Pregledni znanstveni članak)

Kristina Žarkov²³

Odnos materije i duha, Pjer de Šarden i sv. Grigorije Niski

Sažetak

Cilj ovog rada je da prikaže razlike u tumačenju odnosa pojmova *materija – duh* u delima sv. Grigorija Niskog i Pjera de Šardena. Autor analizira ovaj problem iz ugla Grigorijeve i Šardenove vizije o kraju univerzuma koja je samo naizgled identična, i ona podrazumeva sjedinjenje svega postojećeg sa Bogom. Ono što spaja ove autore nije samo odlika da svoja filozofska (u slučaju Šardena i naučna) objašnjenja baziraju na religijskim uverenjima, već i pokušaj prevazilaženja dualizma između materije i duha. Međutim, autor smatra da je upravo način na koji se pomenuti dualizam pokušava prevazići ključan u razlikovanju njihovih koncepcija kraja univerzuma.

Ključne reči: Grigorije Niski, Pjer de Šarden, materija, duh, dualizam, univerzum.

²³ Filozofski fakultet u Novom Sadu

tina.todorovic@live.com

Relationship between matter and spirit, Pierre de Chardin and St. Gregory of Nyssa

Summary

This paper aims to demonstrate the differences in the interpretation of the relationship between the concepts of matter and spirit in the works of St. Gregory of Nyssa and Pierre de Chardin. The author analyzes this problem from the point of view of Gregory's and Chardin's vision of the end of the universe, which is only apparently identical and it implies the union of everything that exists with God. What unites Grigory and Chardin is not only the fact that they base their philosophical (in Chardin's case scientific) explanations on their religious beliefs but also an attempt to overcome the dualism between matter and spirit. The author believes that the way in which they try to overcome this dualism is crucial in differentiating their conceptions of the end of the universe.

Keywords: Gregory of Nyssa, Pierre de Chardin, matter, spirit, dualism, universe.

Uvodna razmatranja

Autori Pjer de Šarden (Pierre Teilhard de Chardin) i sv. Grigorije Niski dele ideju o tome da je sudbina univerzuma kakvog poznajemo izvesna, odnosno da se njegovo postojanje mora okončati. Takođe, oba autora (iako iz različitih perspektiva i razloga) povezuju kraj univerzuma sa Bogom, odnosno ličnošću Isusa Hrista, koji predstavlja konačnu tačku u kojoj će se, nakon kraja, život nastaviti u drugačijem obliku u odnosu na ono što nam je poznato. Šarden će tu tačku nazivati *Omegom*, a sv. Grigorije *vaskrsenjem*.

Ono što ih još spaja, uprkos činjenice da svoje zaključke temelje na osnovu religioznih uverenja, jeste potreba da ih dovode u vezu sa filozofskim, odnosno naučnim objašnjenjima, svaki u skladu sa dobom u kom je živeo i stvarao. Iako deluje da ovi autori govore o potpuno identičnoj ideji, naš cilj je da ovim istraživanjem pokažemo da su u pitanju dva različita tumačenja. Kako bismo postigli cilj, odlučili smo da razmotrimo *odnos* pojmova *duhovnog* i *materijalnog*. Smatramo da je ovaj odnos ključan momenat u kom se može uočiti razlika u koncepcijama ovih autora, koja na prvi pogled možda nije toliko uočljiva. Tvrdnja koju ćemo nastojati da odbranimo jeste da se njihove (naizgled identične) vizije kraja univerzuma razlikuju upravo zbog drugačijeg tumačenja odnosa *materijalnog* – *duhovnog*, odnosno uloge koju ovi pojmovi imaju kada nastupi „kraj nama poznatog sveta“.

Nastojaćemo da pokažemo da problem *odnosa duhovog i materijalnog* predstavlja polje autentičnog tumačenja za svakog od pomenutih autora, zbog kog su često bili optuživani da njihove teorije nisu u skladu, kako sa religioznim uverenjima koja su zastupali, tako i sa naukom (u slučaju Šardena), odnosno filozofijom toga doba (kada je u pitanju sv. Grigorije).

Pitanje o *sudbini* univerzuma povezano je sa pitanjem njegove *svrhe*: „Ima li univerzum svrhu? To je jedno od ključnih pitanja koje kosmologiju kvalifikuje kao suštinski kulturološki artefakt, kao najistrajniju nedoumicu koja nas prati od praiskona čovečanstva.”²⁴ Dakle, ova pitanja koja nas *prate od praiskona čovečanstva* aktuelna su i danas, i predstavljaju prostor u kom se može govoriti o preplitanju nauke, religije,

²⁴ Tomašević, M. (2020) *Kosmologija*. Beograd: SANU, str. 107.

filozofije, umetnosti... Smatramo da su autori, čije ideje o *sudbini univerzuma* razmatramo u ovom radu, bili svesni tog preplitanja o čemu svedoči i njihova zainteresovanost kako za religijska, tako i za naučna²⁵, odnosno filozofska²⁶ objašnjenja ovog problema.

U tom duhu, smatramo da bi za ovo istraživanje bilo korisno najpre osvrnuti se na neke naučne poglede koji se odnose na ovu temu. Uzmimo za primer Fridmanove *modele vasiones*pram kojih su ostali naučnici predviđali scenarije o njenoj sudbini: „1. *stacionirani model* – zakrivljenost prostora se ne menja tokom vremena i 2. *promenljivi model* – zakrivljenost prostora menja se tokom vremena.”²⁷ Prvi model, odnosno nepromenljivost univerzuma, zagovarao je Albert Ajnštajn, iako se kasnije njegova vizija menjala. Polazeći iz pozicije nepromenljivosti, nema mnogo smisla govoriti o scenarijima koji se odnose na *kraj univerzuma*, odnosno njegovoj konačnosti: „Ajnštajn je delio mišljenje da je vasiona suštinski stabilna i bezvremena, onako kako su to zamišljali Aristotel i Njutn pre njega.”²⁸ Ajnštajn isprva nije smatrao da se univerzum širi ili skuplja, zbog čega je uveo *kosmološku konstantu*, koja je imala ulogu u očuvanju održivosti čitavog sistema.²⁹

Sa druge strane, promenljivi modeli ostavljaju više prostora za predviđanje *sudbine univerzuma u smislu njegovog kraja*. Kao što Fridman navodi: „Nestacionirani model vasiona pruža, s jedne strane, veliku raznolikost slučajeva: za ovaj model mogući su takvi slučajevi kada radijus zakrivljenosti sveta, počinjući sa nekom vrednošću, konstantno raste tokom vremena; potom, mogući su i slučajevi kada se radijus zakrivljenosti menja periodično: vasiona se sažima u tačku (ni u šta), a potom ponovo iz te tačke dovodi svoj radijus do određene vrednosti, da bi se nakon toga, smanjujući radijus svoje zakrivljenosti, preobraćala u tačku, i tako sve iznova.”³⁰ Na osnovu ovih

²⁵ Šarden se pre svega bavio naukom, najviše paleontologijom, a njegov rad na ovom polju ostavio je zavidne rezultate. (Đorđević, R. (2004) Pjer Tejar de Šarden – teolog, filosof, naučnik. U: Časopis *Teme*, g. XXVIII, br. 4, Niš, str. 317 – 323.)

²⁶ Kao što Atanasije Jevtić navodi, Grigorije je najviše bio upoznat sa delima Platona, Filona i Origena. (Jevtić, A. (1997) *Patrologija II knjiga*, Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog, , str. 139.)

²⁷ Fridman, A. (2016) *Relativistička kosmologija: odabrani radovi*. Novi Sad : Akademska knjiga, str. 153.

²⁸ Tomašević, M., *Kosmologija*, str. 139.

²⁹ Ibid.

³⁰ Fridman, A., *Relativistička kosmologija: odabrani radovi*, str. 154.

Fridmanovih zaključaka, naučnici su različito *predviđali budućnost vasione*, bilo da je u pitanju ideja o njenom *neprekidnom širenju*, ili *zaustavljanju širenja i sažimanju*.³¹

Činjenica da su apokaliptični scenariji prisutni u mnogim naučnim teorijama ne ogleđa se isključivo u idejama o kraju vasione. Neka od njih se odnose i na kraj ljudske vrste. Najpoznatija od njih tiču se otkrića da opstanak planete Zemlje zavisi od Sunca, čije promene bi mogle biti kobne za čitavu biosferu, samim tim i za opstanak ljudske vrste. Druga predviđanja kraja uzimaju u obzir delovanje čoveka samog. Na primer, ljudski faktor može prouzrokovati porast emisije CO₂ što bi moglo dovesti do drastičnih klimatskih promena i učiniti našu planetu nepogodnom za život.³²

Cilj nam je da u ovom radu pokažemo da, bilo da je u pitanju sudbina čitavog univerzuma, ili isključivo života na Zemlji, postoje izvesne sličnosti u naučnim i religijskim pogledima, ali da se oni ipak suštinski razlikuju.

Podimo od najčešće predstave među naučnicima kada je reč o hrišćanskom konceptu promišljanja univerzuma: „Hrišćansku vasseljenu je stvorio Bog pre ograničenog i konačnog vremena, ali nije dublje promišljena njena evolucija i promena.”³³ U ovom radu ćemo razmatrati dva slučaja za koja smatramo da se mogu izuzeti iz ovakvih predstava. Oba autora su, naprotiv, ostavili iza sebe ideje koje predstavljaju produkt dubokog promišljanja smisla i sudbine čitavog univerzuma.

Kada je u pitanju sudbina, odnosno ideja o *kraju univerzuma*, smatramo da je karakteristika koja spaja Šardena i sv. Grigorija vizijaujedinjenja svega u jednu tačku, a ta tačka je Isus Hristos (Bog). Videćemo da Šarden tu „tačku ujedinjenja“ najpre naziva *Omegom*, ali se kroz njegov rad jasno vidi da je u pitanju Hristos (Bog). Identičan slučaj je i u delima sv. Grigorija Niskog, gde se „sve zbraja u Bogu“, krajnjem cilju svega postojećeg, kroz ideju o *vaskrsenju*.

Ono što je nama bilo interesantno u ovom istraživanju jesu uloge koju imaju ono *duhovno* i *materijalno* u čitavom tom procesu, kao i to šta se tačno sa njima zbiva kada nastupi pomenuti kraj. Istražujući odnos *duhovno* – *materijalno*, uočili smo brojne sličnosti u tumačenju za koje se ovi autori zalažu. Međutim, uprkos sličnostima, upravo

³¹ Ibid, str. 200.

³² Ćirković, M. (2021) Jednostavnost iz složenosti? Fizička eshatologija i abiogeneza. U: časopis *THEORIA*, Beograd, str. 9.

³³ Tomašević, M., *Kosmologija*, str. 107.

će tumačenje ovog odnosa (duh – materija) biti ključna pozicija sa koje se mogu sagledati razlike koje postoje u naizgled potpuno identičnoj viziji kraja univerzuma kakvu nam pružaju Šarden i sv. Grigorije.

Dva načina prevazilaženja dualizma materijalno – duhovno

Smatramo da Šarden u svojim delima nastoji da prevaziđe dualizam koji postoji između *materijalnog* i *duhovnog*. Identičnu ideju prepoznali smo i kod sv. Grigorija. Kako bismo što bolje sagledali sličnosti i razlike u stavovima koji ovi autori imaju prema pomenutom problemu, osvetlimo najpre pozicije iz kojih oni govore.

Kada je reč o Šardenu, nastojaćemo da pokažemo da je pitanje prevazilaženja dualizma *materijalno – duhovno* moguće razumeti onda kada se uzme u obzir njegovo *tumačenje teorije evolucije* koje je za nas veoma značajno, jer se na osnovu tog tumačenja razvija njegova vizija „sudbine univerzuma.“

Naime, Šarden kaže da je evolucija usmerena ka *svrsi*, odnosno ka *pojavi čoveka*, koji zbog toga predstavlja: „osu i vrh evolucije“.³⁴ Međutim, pre nego što krenemo sa daljim razmatranjem njegovog poimanja *evolucije*, valjalo bi ukazati na suštinsku razliku u odnosu na naučna tumačenja ovog pojma. Za razliku od Šardena, većina naučnika će tvrditi da: „evolutivne promene nisu usmerene ka određenom cilju, one nisu određene nekim programom.“³⁵ Sa takve pozicije jedino „usmerenje“ o kom možemo govoriti diktira sama *životna sredina*: „Evolucija je i direkcionalna i svrsishodna: ona je određena, usmerena od strane životne sredine, a svrsishodna u smislu povećanja prilagođenosti okruženju. Ali, selekcija nije usmerena ka određenom cilju. To znači da je selekcija slučajan proces... Evolucija deluje na organizme u smislu povećanja njihove prilagođenosti spoljašnjoj sredini, što ne podrazumeva neminovno i trend ka „višoj“ organizaciji života.“³⁶ Kao što u citatu možemo videti, ključan momenat jeste mišljenje da evolucija *ne podrazumeva nužno* dolaženje do *viših organizacija života*, jer se promene

³⁴ De Šarden, P. T. (1979). *Fenomen čoveka*. Beograd : BIGZ, str. 17.

³⁵ Milankov, V. (2007). *Biološka evolucija*. Novi Sad: PMF, Departman za biologiju i ekologiju, str.1.

³⁶ Ibid, str. 31.

u živim bićima dešavaju *slučajno*. Potpuno suprotno, Šarden tvrdi da takve promene „ne mogu biti puka slučajnost“, zbog čega zaključuje da „evolucija ima jedan smer“.³⁷

Već smo spomenuli Šardenovo tumačenje *pojave čoveka kao vrh evolucije*, a koliko je njegova pojava presudna svedoči nam ideja o nastanku potpuno nove sfere na Zemlji koju Šarden naziva *noosferom*: „Otada se, iznad sveta biljaka i životinja... širi zaista novo stablo – isto toliko ekstenzivno, ali koherentnije nego sva prethodna stabla – stablo koje misli – izvan i iznad biosfere, noosfera.“³⁸ Dakle, pojava *noosferenije* ni malo slučajna. Ona za Šardena predstavlja jednu od etapa evolucije čija je pojava bila veoma izvesna, mogli bismo reći i neizbežna, a dalje ćemo videti zašto.

U delu *Fenomen čoveka*, Šarden pokušava da nam demonstrira tok evolucije započinjući od *kosmogeneze* ka postepenom stvaranju *biogeneze*, a kasnije *noogeneze*: „U Tejarovom sintetičkom shvatanju evolucije svi prelazi od kosmogeneze ka biogenezi i noogenezi neupadljivo i suptilno slede jedan iz drugog. Jer kao što nema oštre granice između materijalnog i duhovnog, tako jednako blede i razlike između organskog i neorganskog, atomskog i molekuskog, „fizičkog“ i „psihičkog“.“³⁹ Dakle, smatramo da se Šardenove ideje mogu shvatiti, kao što vidimo i u citatu, tako da se svaki stupanj u razvoju nadovezuje, odnosno sledi iz prethodnog. Samim tim, vidimo da nema govora o nekakvom „odvojenom“ nastajanju onog „duhovnog“ u odnosu na „materijalno“, što bi se najčešće vezivalo za religijske predstave. Upravo u toj jedinstvenoj liniji razvoja ogleda se gubljenje oštrih granica između *neorganske* i *organske* materije, odnosno onog *materijalnog* i *duhovnog*. Kao što Šarden i sam kaže: „... život neminovno pretpostavlja postojanje predživota, i to u nedogled pre sebe.“⁴⁰ Ovo se može tumačiti tako da materija (ono neorgansko) sama u sebi nosi potencijal da se od nje razvije novi stupanj, stupanj duhovnog.

Samim tim, slažemo se sa tumačenjem da je Šarden razmišljao o čoveku na sledeći način: „Čovek kao biće, jeste *najviši* proizvod organske evolucije, koja je plod neorganske evolucije. Tako se na svetski proces gledalo kao na *jedinstven* proces u kom

³⁷ De Šarden, P. T., *Fenomen čoveka*, str. 113.

³⁸ Ibid, str. 142.

³⁹ Vukomanović, M. Šardenova fenomenologija i neognostička philosophia perennis. U: časopis *Polja*, str. 449.

⁴⁰ De Šarden, P. T., *Fenomen čoveka*, str. 36.

se mogu razlikovati samo etape i stupnjevi neorganske i organske evolucije.“⁴¹ Dakle, u pitanju je jedna razvojna linija koja u sebi obuhvata prelaz iz neorganskih u organske etape koje su vodile ka jednom cilju, a to je, kao što smo već videli – *pojava čoveka*.

Otuda se gubi i dualizam *materijalno – duhovno*: „Duhovno savršenstvo (ili svesna „centričnost“) i materijalna sinteza (ili složenost) predstavljaju samo dve povezane strane ili dela jednog istog fenomena.“⁴² Šarden tvrdi da mu je otkriće evolucije pomoglo da shvati: „... da se dualizam u kojem su me do tada držali raspršuje kao magla kada se digno sunce. Materija i Duh: to uopšte nisu dve stvari, nego dva stanja, dva lica iste kosmičke Tvari...“⁴³

Videli smo da je Šardenovo integralno i svrhovito tumačenje evolucije osnova ideje prevazilaženja dualizma *materijalno – duhovno*, a sada ćemo tu ideju razmotriti iz ugla sv. Grigorija Niskog.

Iako će sv. Grigorije govoriti o razlici koja postoji između *materijalnog i duhovnog (duše i tela)*, kada je u pitanju čovek, reč je o *neraskidivom spoju* te dve komponente: „...čovekov sastav sastoji iz zajedničkog sapostojanja tela i duše, pri čemu niti jedno prethodi, niti drugo sledi.“⁴⁴ Dakle, smatramo da sv. Grigorije nikako nije zagovarao hijerarhizovani dualizam između duše i tela, u kom duša, prema uobičajenim tumačenjima, ima „prednost nad telom“⁴⁵. Savremeni teolozi, kao što je Janaras (Christos Yannaras), tvrđiće da je ova vrsta dualizma strana hrišćanstvu, jer se akcenat stavlja na ideji da: „Čovekova duhovna priroda ne može postojati odvojeno od materijalnog tela...“⁴⁶

Janaras tvrdi da je ova misao oduvek prisutna u hrišćanstvu, čak i kada je u pitanju Stari Zavet: „U Starom Zavetu čovek se shvata kao jedinstvena celina, ali svakako u granicama njegovog odnosa prema Bogu.“⁴⁷

⁴¹Đorđević, R., „Pjer Tejar de Šarden – teolog, filosof, naučnik“, str. 320.

⁴²De Šarden, P. T., *Fenomen čoveka*, str. 39.

⁴³ De Šarden, P. T. (2003) *Srce Materije*. Beograd: Alef, str. 21.

⁴⁴ Sv. Grigorije Niski (2016) *Dogmatski spisi*. Novi Sad: Beseda, str. 232.

⁴⁵ Ibid, str 177.

⁴⁶ Janaras, H. (2005) *Metafizika tela*. Novi Sad: Beseda, str. 62.

⁴⁷ Ibid, str. 21, 22.

Identična ideja prepoznaje se i u Novom Zavetu, čak i kada se govori o striktnom razdvajanju *tela* i *duše* koju bi trebalo tumačiti na simboličan način kao, sa jedne strane „život u grehu“, a sa druge „život van greha“: „Telesne i duhovne funkcije susreću se u jedinstvu koje predstavlja objedinjeni izraz čovekovog života, predodređenog da se nastavi u večnosti... Savremeni tumači se slažu da izraz „telo“ kod apostola Pavla ne izražava samo spoljašnji oblik, izgled čoveka, nego celokupnu čovekovu ličnost – telo suštinski pripada čovekovom *ja*.“⁴⁸ Radi se o celokupnom čovekovom biću i njegovoj spremnosti da ostvari odnos sa Bogom: „Pavlov dualizam ne predstavlja antitezu između materije i duha ili između zlobe i vrline – to je antiteza između *života* i *smrti*.“⁴⁹ Čak se i pomenuti pojmovi *život* i *smrt* tumače na simboličan način, odnosno, *jedini dualizam koji postoji*, jeste onaj koji se odnosi na to da li čovek bira zajednicu sa Bogom – što simboliše *život*, ili otuđenost od Boga – kao simbol za *smrt*.

Pravi dualizam, odnosno *antiteza*: „nije između materije i duha, između duše i tela – ona je između čoveka i njegove prirode, između onoga što čovek *jeste* „po prirodi“ i „protivprirodnog izopačenja“ kroz greh.“⁵⁰ Citat nam govori o hrišćanskoj predstavi o tome da je čovek „po svojoj prirodi“ dobar, a da je svojim izborom stupio u *greh*. Kako bi se vratio u prvobitno stanje, potrebno je da uloži određenu vrstu napora koja iziskuje „preobraženje“ čitavog njegovog bića (tela i duše podjednako): „Materijalno telo učestvuje u osvećenju čoveka, u njegovom sticanju *savršenstva*... Ovaj „cilj“ čovekovog života odnosi se na celokupnog čoveka – na telo i na dušu.“⁵¹ Posmatranjem čovekovog bića kao jedinstvenog u ovom procesu vraćanja ka Bogu, dolazi se do zaključka da: „Kako čovek napreduje u osvećenju i u sticanju *savršenstva*, tako prestaje podela na telo i duh.“⁵²

Videli smo kako se identična ideja o ukidanju dualizma *materijalno – duhovno*, tumači iz dve potpuno različite perspektive. Ostalo je da pokažemo zbog čega smatramo da su ove dve perspektive povezane sa idejom kraja univerzuma koju imaju Šarden i sv. Grigorije.

⁴⁸ Ibid, str. 27.

⁴⁹ Ibid, str. 34.

⁵⁰ Ibid, str. 64.

⁵¹ Ibid, str. 74.

⁵² Ibid, str. 76.

Uloga materije i duha u konačnoj sudbini univerzuma

Vratimo se najpre Šardenu, odnosno dubljoj analizi ideje da je njegova predstava *evolucije* povezana sa krajnjom sudbinom univerzuma. Nastojaćemo da pokažemo da se u njegovoj viziji, odnosno pojavom čoveka (čovekove sposobnosti da misli), tok *evolucije* ne završava. Naime, prema Šardenu njen krajnji cilj je zapravo u *tački Omega*: „U tački Omega, po definiciji, zbraja se i skuplja, u svom svetu i svom integritetu, količina svesti koja se malo – pomalo izdvajala na Zemlji putem noogeneze.“⁵³ Prateći put kojim evolucija napreduje, Šarden je verovao da se budućnost lako može predvideti, odnosno da je konačna sudbina univerzuma u dostizanju pomenute tačke *Omega*. On je zaista smatrao da se do ovoga zaključka dolazi *logičkim putem*: „Ni individualno, ni društveno, noosfera, po svojoj strukturi, ne bi mogla da se zatvori na drugi način do pod uticajem jednog središta Omega. To je postulat do koga su nas logički doveli iskustveni zakoni evolucije primenjeni u celini na čoveka.“⁵⁴

Dakle, odgovor na pitanje šta zapravo predstavlja *Omega* za Šardena, mogao bi se tumačiti kao *krajnja tačka evolucije*, odnosno *završetak procesa evolucije*. Kao što smo napomenuli, pojavom čoveka, odnosno *svesti na planeti*, evolucija se ne zaustavlja, ali to ne znači da će se ona odvijati u nedogled. Ona, prema Šardenu, ima svoj izvestan kraj, kulminaciju u jednom završnom procesu ujedinjenja *svih svesti* (*svega svesnog*) koji su ikada postojale: „Otuda neizbežan zaključak da bi koncentracija jednog svesnog univerzuma bila nezamisliva kad ne bi u sebi okupljala istovremeno i *sve svesno* i *sve svesti* – a svaka od tih svesti bi ostajala svesna same sebe na kraju operacije – pa čak, svaka bi ostajala tim više samosvojna, i više se, dakle, odlikovala od drugih, ukoliko im se više približava u *Omegi*.“⁵⁵

Šarden je imao zamisao da se celokupni univerzum (čitava stvarnost) može obuhvatiti jednom idejom: „...kosmička funkcija *Omego* sastoji se u tome da privuče i odražava pod svojim zračenjem jednodušnost misaonih čestica sveta.“⁵⁶ Na taj način se sudbina čitavog univerzuma ogleda u dostizanju krajnje tačke linearnog razvoja koji je *započeo kosmogenezom*.

⁵³De Šarden, P. T., *Fenomen čoveka*, str. 208.

⁵⁴ *Ibid*, str. 234.

⁵⁵ *Ibid*, str. 209.

⁵⁶ *Ibid*, str. 215.

Tu dolazimo do ključnog pitanja koje nam omogućava da pokažemo značaj odnosa *materijalno – duhovno* koji smo prethodno ispitali, a to je šta se tačno zbiva sa materijom, odnosno duhom u okviru tačke Omega?

Na osnovu svega prethodno rečenog o Šardenovoj viziji evolucije, zaključak koji se nameće jeste da ono *materijalno* ostaje u tragovima iza nas, kao jedan od stupnjeva u evoluciji koja će jednoga dana svoj kraj (vrhunac) dostići u onom *duhovnom* (misaonom – svesnom): „I tako, polazeći od zrna misli koje obrazuju prave i nerazorive atome njegovog tkiva, svet – jedan u svojoj rezultanti tačno određen svet – izgrađuje se iznad naših glava u suprotnom smeru od materije koja nestaje – Svet koji je skupljač i čuvar ne mehaničke energije, kako smo mislili, već ličnosti.“⁵⁷ Ovde vidimo da je svojstvo *misli* (duhovnog) – *nerazorivost*, dok je materija sklona *nestajanju*. Zbog toga, kako vidimo, iznad te materije *izdiže se novi svet*, svet u kome se ona „transformisala“ u nešto sasvim drugo – u nekakvu *energiju svesti* (ličnosti). Kako Šarden kaže: „...Materija, umesto da se ultra – materijalizuje, kako sam najpre verovao, naprotiv se nezaustavljivo preobražavala u Psihu.“⁵⁸

Ovde vidimo potvrdu tumačenja smera ka kome Šardenova evolucija ide: *od onog materijalnog ka onom duhovnom*, zbog čega kaže da je: „Materija matrica Duha. Duh, više stanje Materije.“⁵⁹ Međutim, treba napomenuti da ovde nije reč o nekakvom tumačenju da je materija „manje vredna“ u odnosu na ono duhovno, ona predstavlja važnu, odnosno neizbežnu stepenicu u razvoju ka tom duhovnom. Zbog toga Šardenovu „prevashodnost Duha“⁶⁰ treba shvatiti kao jednu višu etapu u razvoju, ali i kao nešto što u sebi čuva i tragove *onoga od čega je poteklo, tragove materije*.

Na taj način bi trebalo posmatrati i samu *Omegu*: „Kraj sveta: rušenje ravnoteže koja odvaja konačno dovršeni duh od njegove materijalne materice, da bi odsad počivao, svom svojom težinom, na bogu – Omegi.“⁶¹ *Konačno dovršeni duh* kao da predstavlja konačni stupanj, odnosno potpuno preobraženje *materije u duh*. Dakle, u tom sveopštem sažimanju u jednu tačku: „Totalizacija oslobađa: to znači da Materija postaje Duh...“⁶²

⁵⁷ Ibid, str. 218.

⁵⁸ De Šarden, P. T., *Srce Materije*, str. 22.

⁵⁹ Ibid, str. 28.

⁶⁰ Ibid, str. 21.

⁶¹ De Šarden, P. T., *Fenomen čoveka*, str. 231.

⁶² De Šarden, P. T., *Srce Materije*, str. 40.

Materija stiže do kraja svog razvoja u onom duhovnom, a to se duhovno sažima u krajnjoj tački – *Omega*.

Na kraju zaključujemo da je ovde ipak reč o nekoj vrsti „prevazilaženja onog materijalnog“, jer u samoj krajnjoj tački vidimo da nema mesta materiji u obliku kakvog je poznajemo. Ona se *transformisala* u nekakvu *novu vrstu energije*, kao što smo videli u Šardenovim navodima. Baš na ovom mestu može nam se učiniti da Šarden sada uvodi novi dualizam *materija – energija*, jer se one razlikuju po tome što je prva propadljiva, a druga nepropadljiva. Međutim, smatramo da je argumentacija protiv ovakvog zaključka identična kao u odnosu *materija – duh*. Naime, posmatrajući ovaj problem Šardenovim očima, zaključuje se da je „sudbina“ *materije* da postane *energija*. Vidimo da ponovo preovladavaju njegove religijske predstave, gde se sve što postoji ujedinjuje u Bogu, a Bog u sebi ne može sadržati propadljivost, odnosno materiju.

Upravo je ovde ključno mesto razlikovanja u odnosu na ideje sv. Grigorija. Videćemo kako se, za razliku od Šardena, Grigorije zalagao za određeni vid očuvanja onoga materijalnog u momentu nastupanja krajnje tačke.

Kada je reč o idejama sv. Grigorija, kao što smo napomenuli u prethodnom poglavlju, čovek se jedino može posmatrati kao biće koje je „ravnopravni“ spoj materijalnog i duhovnog, gde ni jedno nema prednost nad drugim. Pitanje jeste šta je zapravo inspirisalo Grigorija na ovakav zaključak? Kao što se u dijalogu *O duši i vaskrsenju navodi*, sv. Grigorije je bio inspirisan temom *smrti*.

Uobičajene predstave filozofa (pa čak i nekih hrišćana) sa kojima je sv. Grigorije bio dobro upoznat, odnose se na ideju *o razdvajanju duše i tela* kada nastupi smrt, gde se duši pripisivala *večnost*, a telu *raspadljivost*. Samim tim, duša je imala „viši status“ u odnosu na ono telesno.⁶³ Za razliku od ovakvih stavova, mi ćemo u Grigorijevim spisima pronaći nešto sasvim suprotno. Prilikom smrti: „...kad se telesno ustrojstvo razloži i kada se njegovi činioци presele tamo gde pripadaju, nije nimalo neobično smatrati da, posle razlaganja tela, ona prosta i nesložena priroda ostaje u svakom od njegovih delova; štaviše, opravdano je da verujemo da duša, koja se jednom na neizreciv način prožela mešavinom telesnih sastojaka, zauvek ostaje u njima sa kojima je smešana, ni na koji

⁶³Sv. Grigorije Niski, *Dogmatski spisi*, str. 173, 177, 189.

način ne napuštajući jednom ostvareno jedinstvo sa telom.“⁶⁴ U citatu najpre uočavamo da razlika između *tela* i *duha* postoji. Vidimo da je odlika onog *materijalnog* (telesnog) *u razlaganju njenih elemenata*, dok se o duši govori kao o *prostoju i nesloženoj prirodi*. Međutim, ono što je ovde revolucionarno jeste Grigorijev stav da i nakon smrti, odnosno *razlaganja tela* i dalje nema razdvajanja od *duše*.

Iako su „prirode“ ove dve komponente koje čine čoveka potpuno različite, one jedino mogu da postoje sjedinjene u svom neraskidivom odnosu. Grigorije je smatrao da sama „priroda“ duše omogućava njeno prisustvo u telu i nakon njegovog „raspadanja“, i to u *svakom od elemenata* koji su nekada činili telo: „Nema, međutim, nikakve teškoće da umna priroda bude prisutna uz svaki od elemenata sa kojim se srodila kroz spajanje, pošto ne biva rasparčana uzajamnom suprotstavljenošću elemenata... Shodno tome, nema nikakve prepreke da duša bude podjednako prisutna u elementima tela i onda kada su oni, kroz sabiranje, uzajamno spojeni, i onda kada su, kroz razlaganje tela, uzajamno rastavljeni.“⁶⁵

Dakle, kao što smo već napomenuli, Grigorije ne vidi nikakve poteškoće u ovakvom objašnjenju, upravo zbog toga što polazi od ideje da su *materija* i *duh*, iako se u čoveku nalaze kao sjedinjeni, u svojoj suštini ipak različiti. Ono što je svojstveno jednom nije nužno svojstveno drugom: „Jer, rasparčavanje je svojstveno telesnoj i prostornoj prirodi, dok umna i besprostorna priroda duše ne trpi posledice prostornog rastojanja.“⁶⁶ Na drugom mestu Grigorije tvrdi slično: „...jer samo tela poseduju svojstvo da zauzimaju prostor, dok duša, kao bestelesna po prirodi, nema potrebu da bude smeštena u bilo kakvom prostoru.“⁶⁷

Potkrepljenje ovakvih tumačenja potražićemo ponovo u delima savremenih teologa. Tako Janaras, analizirajući ideje o *smrti* koje je izneo sv. Jovan Lestvičnik kaže: „Stoga, razdvajanje duše od tela prilikom fizičke smrti za svetog Jovana predstavlja činjenicu koja nije u saglasnosti sa čovekovom prirodom, odnosno sa onim što čovek *jeste*.“⁶⁸ Vraćajući se na ideju o tome da čovek *jedino može postojati* kao spoj *telesnog* i

⁶⁴ Ibid, str. 172.

⁶⁵ Ibid, str. 174.

⁶⁶ Ibid, str. 175.

⁶⁷ Ibid, str. 190, 191.

⁶⁸ Janaras, H., *Metafizika tela*, str. 63.

duhovnog, u okviru hrišćanske koncepcije sama ideja *smrti* kao *razdvajanje duše od tela* predstavlja ogroman problem. Rešenje ovog problema može se sagledati samo u okvirima koje smo već pominjali, a koji se tiču odnosa koji čovek ostvaruje (ili ne ostvaruje) sa Bogom. Dakle, reći ćemo da se fizička smrt može posmatrati kao „otuđenje“ od Tvorca koje nastupa zbog prisustva greha. Samim tim, to „otuđenje“ zahvata obe komponente koje čine čoveka: telo – u vidu njegovog rastavljanja na delove, i dušu – u vidu njenog *umrtvljenja*: „Stvarnost smrti je činjenica sadašnjeg veka; ona se ne tiče izlaska duše nego njenog umrtvljenja – to je sadašnji ishod progresivnog puta pomračenja čoveka i pada...“⁶⁹ Kao što vidimo u prethodno citiranim Janarasovim rečima, nema nikakvog „pravog“ razdvajanja *tela od duše*, čak i kada *nastupi smrt*, što će tvrditi i sv. Grigorije: „Jer, mislim da je sve dosad rečeno dovoljno da one koji nisu tvrdoglavi u protivljenju, uveri kako duša, posle raspadanja tela, ne odlazi u propast i nepostojanje... u ovome životu, duša je prisutna u telima iako je po svojoj suštini nešto drugo u odnosu na telo;“⁷⁰

Nama je čitava priča o odnosu duše i tela bila značajna kako bismo pokazali kakve to posledice ostavlja na Grigorijevu viziju kraja univerzuma. Videli smo, u slučaju Šardena, tačku Omega koja u sebi „sakuplja“ sve ono *duhovno*, dok ono *materijalno* ostavlja „iza sebe“, kao prethodne stepene u razvoju. Međutim, Grigorijeva vizija kraja podrazumevaće nekakvu vrstu očuvanja kako duhovnog, tako i onog materijalnog (telesnog).

Dakle, kada nastupi kraj stvarnosti kakve poznajemo, i *vaskrsenje* (ponovni život) kroz Hrista, doći će do „preobražaja“ čitavog čovekovog bića (što podrazumeva telo i dušu). Kako bi pokazao da se ideja o vaskrsenju *tela* može potkrepiti, Grigorije često upućuje na pojedina mesta iz Svetog Pisma.⁷¹

Ako pođemo od tumačenja da je *vaskrsenje*: „... vaspostavljanje naše prirode u njeno prvobitno stanje...“, jer: „čovečanska priroda je bila nešto božansko pre nego što je u čoveštvo stupila sklonost ka zlu.“⁷²; onda ne postoji nikakvih poteškoća u razumevanju da se zajedno sa onim duhovnim, „spasava“ i ono materijalno (telesno). Jer, kao što smo videli, čovekova priroda podrazumeva spoj duše i tela. Već smo govorili o poziciji iz koje

⁶⁹Ibid, str. 239.

⁷⁰Sv. Grigorije Niski, *Dogmatski spisi*, str 193.

⁷¹ Ibid, str. 238.

⁷² Ibid, str. 245, 246.

Grigorije pristupa kada smo razmatrali odnos *materijalnog i duhovnog*, a to je da se čovek „oslobađanjem od greha“ vraća svojoj „pravoj prirodi“, zbog toga kaže da tek *očišćenje od greha* nosi sa sobom: „prebivanje u Samome Bogu“⁷³ Kao što se kasnije simbolično opisuje: „...mi smo pšenični klas: naime, srušili smo se zbog pripeke zla, i kada smo se zbog smrti raspali, zemlja nas je primila u sebe; a opet, u proleće vaskrsenja, ovo golo seme tela pretvoriće se u visoku i bogatu i uspravnu stabljiku...“⁷⁴

Valjalo bi napomenuti da se prema Grigorijevim učenjima ideja o vaskrsenju odnosi na *čitavu stvarnost* (celokupnu Božiju kreaciju), a ne samo na čoveka.⁷⁵ Zbog toga smo i razmatrali njegove ideje u kontekstu sudbine čitavog univerzuma. Pojedini teolozi zameraju Grigoriju da je ovim idejama bliži filozofiji (Origenu), i da nije u potpunosti dosledan hrišćanskom učenju.⁷⁶

Zaključna razmatranja

Ovim istraživanjem nastojali smo da pokažemo zbog čega smatramo da se Šardenove i Grigorijeve ideje o *univerzumu* koji se *okončava sažimanjem u jednu tačku* – u Bogu, zapravo razlikuju. Iako su se Šardenova *Omega*⁷⁷, kao i *vaskrsenje* o kom je govorio sv. Grigorije⁷⁸ poistovećivale sa Hristovom ličnošću, njihova tumačenja predstave ovakvog kraja nisu identična. Odabrali smo da kroz analizu odnosa pojmova materijalno – duhovno pokažemo tu razliku u tumačenju. Smatramo da je ovaj odnos pojmova veoma važan, kako za Šardena, tako i za Grigorija, i da predstavlja polje u kom se ogledaju autentične ideje obojice autora. Tako smo analizirajući Šardenovo viđenje teorije evolucije uočili posebno mesto koje ono *materijalno* ima u stupnjevima razvoja *ka onom duhovnom*. Kao posledica ovakvog tumačenja, krajnja tačka *Omega*, odnosno *vrh evolucije*, zamišlja se kao dostizanje konačne etape razvoja, *potpuno preobraženje materije u ono duhovno*, u vidu ujedinjenja *svih svesti koje su ikada postojale*.

Za razliku od Šardena, kod sv. Grigorija smo videli drugačije tumačenje koje insistira na jedinom mogućem načinu postojanja čoveka – kao spoja materije i duha (duše

⁷³ Ibid, str. 249.

⁷⁴ Ibid, str. 253

⁷⁵ Predgovor. U: Sv. Grigorije Niski, *Dogmatski spisi*, str. 87.

⁷⁶ Jevtić, A., *Patrologija II knjiga*, str. 143.

⁷⁷ De Šarden, P. T., *Srce Materije*, str. 71.

⁷⁸ Sv. Grigorije Niski, *Dogmatski spisi*, str. 237.

i tela). Samim tim, ujedinjenje u Bogu koje nastupa vaskrsenjem, zamišlja se kao očuvanje obe ove komponente koje čine čoveka. Pokušali smo da razjasnimo da se ovakvi zaključci izvode na osnovu posebnog hrišćanskog koncepta u kome nema govora o dualizmu materija – duh, koji zajedno predstavljaju Božiju tvorevinu, već je reč o odnosu koje tvorevina ima sa svojim Tvorcem.

Bez obzira na vreme u kom su nastale, kao i razlike koje postoje u ovakvim koncepcijama, ove ideje predstavljaju inspiraciju kako teolozima, tako i naučnicima danas. Odlučili smo se da navedemo primer u kom se naučna i religijska objašnjenja susreću. U pitanju su učenja Džona Baroa i Frenka Tiplera (John D. Barrow and Frank J. Tipler) koji su upravo u Šardenovim idejama pronašli inspiraciju za svoje *vizije kraja univerzuma*: „Njihova očekivanja grade se na teorijskom modelu oscilatornog univerzuma koji u jednom trenutku treba da počne sa sažimanjem kako bi završio u prostor – vremenskoj singularnosti, odnosno u ponovnom susretu sa Bogom.“⁷⁹

Kada smo već kod Tiplerovih ideja, zapanjujuće je i to što možemo reći da su u njegovim teorijama prisutne i neke ideje koje podsećaju na *vaskrsenje*: „Kako je Omega tačka ultimativna forma moći i znanja, tako je i krajnja tačka ljubavi. Posredstvom ljubavi, ona će omogućiti uskrsnuće svih ljudi koji su ikada živeli. To će biti postignuto sredstvima savršene kompjuterske simulacije ili „emulacije“. Omega tačka će zahvaljujući informacijama pohranjenim u DNK simulirati sve moguće ljude koji su ikada živeli.“⁸⁰

⁷⁹Tomašević, M., *Kosmologija*, str. 228.

⁸⁰ Ibid, str. 254.

Literatura

1. Ćirković, M. (2021) Jednostavnost iz složenosti? Fizička eshatologija i abiogeneza. U: časopis *THEORIA*, Beograd(str. 5 – 19.)
2. De Šarden, P. T. (1979) *Fenomen čoveka*. Beograd: BIGZ.
3. De Šarden, P. T. (2003) *Srce Materije*. Beograd: Alef.
4. Đorđević, R. (2004) Pjer Tejar de Šarden – teolog, filosof, naučnik. U: časopis *Teme*, g. XXVIII, br. 4, Niš. (str. 317 – 323.)
5. Fridman, A. (2016) *Relativistička kosmologija: odabrani radovi*. Novi Sad: Akademska knjiga.
6. Janaras, H. (2005) *Metafizika tela*. Novi Sad: Beseda..
7. Jevtić, A. (1997) *Patrologija II knjiga*. Bratstvo Sv. Simeona Mirotočivog.
8. Milankov, V. (2007) *Biološka evolucija*. Novi Sad: PMF, Departman za biologiju i ekologiju.
9. Sv. Grigorije Niski (2016) *Dogmatski spisi*. Novi Sad: Beseda.
10. Tomašević, M. (2020) *Kosmologija*. Bograd: SANU.
11. Vukomanović, M. Šardenova fenomenologija i neognostička philosophia perennis. U: časopis *Polja*, br. 345. Novi Sad: Progres (str. 448 – 451.)

(Izvorni znanstveni članak)

Miljan Popić⁸¹ Vladan Bartula⁸²

UTICAJ JOVANA DAMASKINA NA VIZANTIJSKU FILOSOFIJU, KNJIŽEVNOST I KULTURU

Sažetak

Vizantija je u svom hiljadugodišnjem trajanju ostavila značajno nasljeđe koje se iznova otkriva i u okviru modernih akademskih studija. Vizantijska imperija je objedinjavala nasljeđe helenske kulture i tradicije i kontinuitet Rimskog carstva, a naročita njena osobenost - pored dvije pomenute - bilo je hrišćanstvo u svom specifičnom tzv. istočnom obliku.

Ključan momenat za moderno proučavanje filosofije unutar Vizantije desio se polovinom 20. vijeka, konkretno od pregnantnog izdanja *Vizantijska filosofija* Vasilija Tatakisa u okviru edicije Istorije filosofije Emila Breja (1949). Tatakis će u uvodnom razmatranju ovog djela naglasiti da je od 18. vijeka intenzivirano interesovanje za Vizantiju, ali izgleda da u okviru tog pojačanog interesovanja red na filosofiju često dolazi na kraju.

Jovan Damaskin (8. vijek) nije živio na prostoru Vizantijske imperije, već u Damasku, tadašnjem Omajadskom kalifatu. Ipak, njegov značajan uticaj može se pratiti, prije svega, unutar vizantijske filosofije i književnosti - kroz djelo *Dijalektika*. Takođe, njegov doprinos kulturi ogleda se u očuvanju praktikovanja likovnog izražavanja i poštovanja ikona unutar Vizantije, zahvaljujući njegovim teorijskim razmatranjima i istrajnom retoričko-polemičkom pisanju. Pored toga, njegovo bogato književno stvaralaštvo obuhvata i poeziju i prozne radove.

Ključne riječi: Jovan Damaskin, Vizantija, filosofija, književnost, kultura.

⁸¹ Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet
miljan.popic@ff.ues.rs.ba

⁸² Univerzitet u Istočnom Sarajevu, Filozofski fakultet
vladan.bartula@ff.ues.rs.ba

THE INFLUENCE OF JOHN OF DAMASCUS ON BYZANTINE PHILOSOPHY, LITERATURE AND CULTURE

Summary

Byzantium, throughout its thousand-year reign, left a significant legacy that continues to be rediscovered within the framework of modern academic studies. The Byzantine Empire embodied the heritage of Hellenic culture and tradition alongside the continuity of the Roman Empire. However, its most distinct characteristic, besides the two aforementioned, was Christianity in its specific form known as the Eastern Orthodox tradition.

A pivotal moment for the modern study of philosophy within Byzantium arrived in the mid-20th century. This specifically refers to the publication of *Byzantine Philosophy* by Vasilios Tatakis in Emil Bréhier's *History of Philosophy* series (1949). In the introductory remarks of this work, Tatakis emphasizes that while increased interest in Byzantium emerged in the 18th century, philosophy often seemed to be an afterthought within this growing focus.

John of Damascus (8th century) did not live within the borders of the Byzantine Empire, but rather in Damascus, which was then part of the Umayyad Caliphate. Nevertheless, his significant influence can be traced primarily within Byzantine philosophy and literature, particularly through his work *Dialectica*. Additionally, his contribution to culture is evident in the preservation of visual art and the veneration of icons within Byzantium, thanks to his theoretical considerations and persistent rhetorical and polemical writings. Furthermore, his rich literary output encompasses both poetry and prose works.

Keywords: John of Damascus, Byzantium, philosophy, literature, culture

Interesovanje za bogato kulturno nasljeđe antičke Grčke, koje se naročito pojavilo kod naučnika u periodu Renesanse, odvijalo se posredstvom Vizantije, jer je ona čuvala civilizacijsko blago Antike, kako i naglašava poznati vizantolog Georgije Ostrogorski [Георгий Александрович Острогорский] u djelu *Istorija Vizantije*⁸³.

Naziv Vizantija za ovu milenijumsku imperiju dolazi od Jeronima Volfa⁸⁴ [Hieronymus Wolf]; ovo ime pojavljuje se prvi put u njegovom djelu *Corpus Historiae Byzantinae* iz 1557. godine. Pomenuto djelo nije bila neka sveobuhvatna istorija nego kolekcija različitih povijesnih izvora, a u nekim od njih koji su bili grčkog porijekla koristio se naziv *Βυζαντίον* (Vizantion) za označavanje Konstantinopolisa – glavnog grada Romejskog carstva, te vjerovatno od toga i upotreba ovog naziva koje od tada postaje dominantno i standardizovano ime za ovu imperiju. Korisno je podsjetiti da je sama Vizantija nastala i egzistirala kao Rimsko carstvo – preciznije, Istočno rimsko carstvo koje se formira na osnovu Teodosijeve podjele Rimskog carstva – a da su sami stanovnici Vizantije sebe nazivali Romejima – Rimljanima i da su naglašavali kontinuitet s drevnim Rimskim carstvom.

Njemački vizantolog Hans-Georg Bek [Beck] kaže da Vizantija „stupa u istoriju gotovo neprimetno kao pozni stadijum helenizma“ i da „ne poznaje nikakvu predistoriju ili ranu istoriju u smislu u kojem se ovaj pojmovni par upotrebljava za zapadni, a pre svega, za germanski srednji vek“.⁸⁵ On, takođe, naglašava da osnovni činilac koji karakteriše čitavu vizantijsku epohu i ono što se iz starog helenskog svijeta zadržalo u vizantijskom srednjem vijeku jeste jedan permanentni zahtjev za obrazovanjem.⁸⁶

Karl Krumbacher [Krumbacher], jedan od utemeljivača moderne vizantologije, značajno je uticao u posljednjoj deceniji 19. i početkom 20. vijeka na intenziviranje interesovanja i uspostavljanje katedre za vizantijske studije, prvo na svom univerzitetu u

⁸³ „Naučno interesovanje za Vizantiju izraslo je iz klasičnih studija. Put ka poznanju istorije antičke Grčke vodio je preko Vizantije, jer je Vizantija sačuvala kulturno nasljeđe Antike i samo je ona mogla da zadovolji težnju za upoznavanjem stare grčke kulture koja se probudila na Zapadu u doba Renesanse.“ str. 21. Ostrogorski, G. (1969). *Istorija Vizantije*. Beograd: Prosveta.

⁸⁴ Detaljnije informacije o životu i djelu Volfa: Beck, H-G. (1966). "Hieronymus Wolf," *Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben* 3 (1966), 169-93; Berman, D-W. (1997). Hieronymus Wolf in the Rosenthal Collection: two annotated volumes. *The Yale University Library Gazette*, Vol. 71, No. 3/4 (April 1997), pp. 120–129.

⁸⁵ Бек, Х. Г. (1998). *Византијски миленијум*. Београд/Бања Лука: СЛЮ/Глас српски стр. 13.

⁸⁶ Isto, str. 17.

Minhenu, a kasnije i na drugim univerzitetima. Njegovo naučno interesovanje bilo je usmjereno prvenstveno na vizantijski grčki jezik, književnost, istoriju i kulturu, tako da se i prvobitna pažnja tih vizantijskih studija usmjerava na proučavanje filologije, literature, istorije, prava, arhitekture i slikarstva.

Kao što je već istaknuto, Vizantija je objedinjavala nasljeđe helenske kulture i tradicije i kontinuitet Rimskog carstva, pa se naročita njena osobenost ogleda i kroz hrišćanstvo u svom specifičnom tzv. istočnom obliku. Ovaj religijski element vizantijske kulture često se u savremenoj literaturi apostrofira kao naročito značajan i to nije bez osnove. Međutim, imamo primjere i jasno argumentovanih suprotnih stavova gdje se naglašava da religijska struktura nije presudno ili značajno određivala vizantijsku kulturu. Kako bilo, Vizantija, od svojih početaka, pa sve do danas, izaziva kod naučnika i umjetnika suprotstavljene, kontradiktorne ili krajnje isključive stavove, zaključke i utiske.

Primjer Hegelovog stanovišta može nam ukazati na jedan zanimljiv ugao sagledavanja ovog fenomena. Filosof i mislilac koji je svojim širokim, gotovo sveobuhvatnim promišljanjem i djelima izvršio tako značajan uticaj na evropsku misao, imao je krajnje isključiv i nipodaštavajući odnos prema kulturnom stvaralaštvu i nasljeđu Vizantije. Međutim, zbunjujući detalj takvog Hegelovog stava i odnosa, prije svega, nalazimo u činjenici da on (stav) nije obrazložen, već prosto naveden, gotovo kao neki paušalni komentar na osnovu koga se može zaključiti da je Hegelovo poznavanje Vizantije bilo sasvim površno. Hegel, u obimnom djelu o estetici, daje samo nagovještaj o vizantijskom slikarstvu – koje ima dugo trajanje u periodu od jednog milenijuma – ne navodeći nijedan primjer osim stava da su tom slikarstvu „u potpunosti nedostajali prirodnost i živost“, uz pominjanje kratkog stava svog savremenika, historičara umjetnosti Rumora [Carl Friedrich von Rumohr] koji je prvenstveno poznavalac italijanskog slikarstva iz kasnijeg perioda Renesanse. Rumor ukazuje na razlike između italijanskog i vizantijskog slikarstva i daje prednost italijanskom, u odnosu na raniji vremenski period – vizantijski. Iznoseći sve ovo na dvije stranice Hegel – čija predavanja iz estetike obuhvataju tri obimna toma – šturo završava izlaganje: „Posle ovog nagoveštaja moram da prekinem razlaganje o slikarstvu u Vizantiji.“⁸⁷ Na osnovu iznesenog Hegelovog stava nije moguće dobiti bilo kakvu precizniju predstavu o estetskim karakteristikama u

⁸⁷ Hegel, G. V. F. (1970). *Estetika* (III tom). Beograd: Kultura, str. 273–274.

vizantijskom slikarstvu, izuzev da je Hegel pod uticajem svojih savremenika imao jedan nipodaštavajući stav sasvim šturo i bez argumenata predstavljen.

Drugačiji ugao sagledavanja od Hegelovog može se naći kod znamenitog engleskog historičara umjetnosti Herberta Rida (Herbert Read) koji, prije svega, navodi da vizantijski period predstavlja „najnejasniji period u opštem shvatanju i specifičnom tretmanu historijskih perioda; skoro bi se moglo reći da termin nikada nije definisan na pravi način.“⁸⁸ On smatra da je za mnoge teoretičare vizantijska umjetnost bila samo prelazno razdoblje između grčke jasnoće i gotske transcendencije, te da danas više ne možemo tako da gledamo na nju jer „više nismo toliko opterećeni klasičnim standardima, a posjedujemo i previše dokaza o kreativnoj energiji i ostvarenjima vizantijske umjetnosti da bismo je smatrali samo kompromisom između raznih spoljnih uticaja.“⁸⁹ Rid naglašava da je vizantijska umjetnost „najčistiji oblik religiozne umjetnosti koju je hrišćanstvo ostvarilo, jer je gotska umjetnost uskoro bila prožeta humanizmom, a ono što je ljudsko ne može biti potpuno božansko ili sveto.“⁹⁰

Takođe, Rid u predgovoru engleskom izdanju djela profesora Panajotisa Mihalisa [Παναγιώτης Μιχάλης], *Estetski pristup vizantijskoj umjetnosti (An Aesthetic Approach to Byzantine Art)*, iznosi stav da „otkako je Hegel prvi put uspostavio filosofiju umjetnosti, većina historičara umjetnosti je shvatila da nije dovoljno klasifikovati historijske činjenice u periode, stilove i škole: neka objašnjenja moraju biti ponuđena za porijeklo i razvoj svake faze, i ona moraju biti vezana na neki ubjedljiv način sa opštim tokom istorije“, te upozorava da „naučno doba ima tendenciju da zanemari ili odbaci estetičku kategoriju *uzvišenog*“, koju pored kategorije *lijepog* Kant⁹¹ smatra ključnom za razumijevanje estetskog i emocionalnog iskustva. Rid i ovdje ukazuje da nijedan period u istoriji umjetnosti ne pati od većeg ignorisanja, konfuzije i kontroverzi kao što je vizantijski period, te da je za razumijevanje vizantijske umjetnosti neophodno imati u vidu kategorije i *lijepog* i *uzvišenog*.⁹²

⁸⁸ Read, H. (1961). *The Meaning of Art*. Baltimore: Penguin Books, pp. 83–84.

⁸⁹ Isto.

⁹⁰ Isto.

⁹¹ Kant, I. (2002). *O lepom i uzvišenom*. Nova Pazova: Bonart.

⁹² Vidjeti detaljnije u: Michelis, P-A. (1955). *An Aesthetic Approach to Byzantine Art*. London: B. T. Batsford Ltd, str. viii.

Svi ovi primjeri ukazuju na kompleksnost tema koje se odnose na Vizantiju. Njih nije moguće sve izložiti u jednom radu, ali je važno napomenuti do kojih su zaključaka dolazili neki od najvažnijih mislilaca Evrope u prethodnom periodu.

II

Moderno proučavanje filosofije Vizantije počinje polovinom 20. vijeka, konkretno od prvog izdanja *Vizantijske filosofije* Vasilija Tatakisa⁹³ [Βασίλειος Τατάκης] u okviru edicije *Istorije filosofije* Emila Breja [Émile Bréhier] objavljene 1949. godine. Tatakis će u uvodnom razmatranju svog djela naglasiti da je od 18. vijeka intenzivirano interesovanje za Vizantiju, ali da u okviru tog pojačanog interesovanja red na filosofiju često dolazi na kraju.⁹⁴

Tatakis iznosi stav da je bilo i prirodno da ona izroni posljednja, zato što je mnogima, a naročito racionalistima, bilo strano da govore o filosofiji i filosofskoj misli koja je svojim najvećim dijelom „izlivena u kalupima verskog a naročito bogoslovske gledanja na svet. Njihov racionalizam zastupao je gledište po kojem ne može biti reči o filosofskoj misli koja uključuje ovakve termine, budući da je neophodan uslov za reč o filosofiji ni u kom aspektu obavezujuće i ni na koji način dogmatično usmerenje govora.“ Ovaj argument, prije svega, ukazujući na želju da u našem duhovnom hodu dođemo do filosofije u njenom potpuno iščišćenom obliku, djelimično zamagljuje pogled i onemogućava odgovor na pitanje šta je to filosofija u svojoj istorijskoj realnosti i svom istorijskom ostvarenju. Tatakis dalje precizira da se „filosofija, kao uostalom i sve druge duhovne aktivnosti, pojavljuje u vremenu i ostvaruje u raznovrsnim oblicima.“⁹⁵

Danas je široko prihvaćeno stanovište da su filosofi u Vizantiji na kreativne načine koristili i preoblikovali nasljeđe antičke filosofije, integrišući ga u hrišćansku misao i

⁹³ Profesor Žarko Vidović u prikazu ove knjige 1971. godine piše: „Tatakisova knjiga *Vizantijska filosofija* odlikuje se uzbudljivošću jednog pionirskog djela: djeluje uzbudljivo zato što odudara od svih naših navika stečenih izučavanjem klasične evropske zapadne istorije filosofije.“ Detaljnije vidi: Видовић, Ж. (1971). *О византијској философији: поводом једне значајне књиге*. Књижевност: часопис за књижевност, бр. 11, стр. 480-492 (485).

⁹⁴ Татакис, В. (2002). *Византијска философија*. Београд-Никшић: Јасен, стр. 41.

⁹⁵ Исто, стр. 41-42.

raspravljajući o veoma velikom spektru tema, uključujući teologiju, metafiziku, logiku, etiku i estetiku.⁹⁶

Klaus Eler [Klaus Oehler] u djelu iz 1969. godine *Antička filosofija i vizantijski srednji vijek - ogledi o istoriji grčke misli*⁹⁷ – koje se, inače, sastoji iz više članaka – u prvom članku *Kontinuitet u filosofiji Helena do pada Vizantijskog carstva* naglašava da se u horizontu vizantijskog svijeta kontinuirano pojavljivala tradicija helenske filosofije, za razliku od Zapada gdje je ta tradicija dugo bila prekinuta.⁹⁸

Eler navodi i ovo: „Za razliku od Zapada, u Vizantiji je ostala očuvana i profana kultura čiji su nosioci bili laici. U vizantijskoj oblasti je u šestom veku čak cvalo pesništvo inspirisano antičko-nezabožackim mitovima. Bilo je rasprostranjeno bavljenje filosofijom, matematikom i fizikom, astronomijom i geografijom. Ovdje su se mogli sresti naučnici islama i kasnije humanisti sa Zapada. Poslednji značajni predstavnik aleksandrijske filosofske škole, Stefan iz Aleksandrije, bio je pozvan na univerzitet u Konstantinopolju, gde je – ceo jedan vek posle zatvaranja atinske škole – objašnjavao Platona i Aristotela i držao predavanja iz aritmetike, geometrije, muzike i astronomije. Sačuvan je njegov komentar Aristotelovog dela *De Interpretatione* i jedan spis o astronomiji i hronologiji. Što se tiče filosofije Helena, može se konstatovati da uobičajena predstava o njenom tragičnom kraju u sudbonosnoj 529. godini nije ništa drugo do prigodna *fable convenue* koja je lišena svake realne osnove.“⁹⁹

Dodatno je značajno ukazati na pristup profesora Klauza Elera koji kaže: „Danas nam je potrebna sasvim nova istorijsko-filosofska perspektiva, kako bismo mogli da u svoja istraživanja uračunamo stvarno povesno stanje stvari. Onda se pokazuje da helenska filosofija nije okončana 529. godine posle hiljadugodišnjeg razvoja, nego da treba dodati još i drugih hiljadu godina njene istorije. Ta druga velika faza, vizantijska filosofija, ne može jednostavno, kao što se dosad po pravilu dešavalo, da bude obeležena kao puka

⁹⁶ O novijim istraživanjima vizantijske filosofije, uz pregled literature, detaljnije vidjeti: Bydén, B., Ierodiakonou, K. (2012). *Greek Philosophy*. In Marenbon, John (ed) *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, pp. 29–57.

⁹⁷ Oehler, K. (1969). *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter – Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*. München: C.H.Beck, p. 15–37.

⁹⁸ Oehler, K. (1969). *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter – Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*. München: C.H.Beck, p. 15–37.

⁹⁹ Citirano prema prevodu prof. Saše Radojčića: Клаус Елер, *Континуитет у философији Хелена до пада Византијског царства*, прилог у Татакис, В. (2002). *Византијска философија*. Београд-Никшић: Јасен, стр. 8–28 (11).

istorija delovanja helenske filosofije. Ona je naprotiv direktno, životno nastavljanje, ona je helenska filosofija u vizantijskom dobu“.¹⁰⁰

Važno je istaknuti stav Nikosa Macukasa [Νίκος Ματσούκας], soluskog profesora sistematske teologije, da filosofija u vizantijskoj misli nikada nije bila sluškinja teologije u smislu koji susrećemo na sholastičkom Zapadu, nego da se one nalaze u jednom kulturološkom jedinstvu.¹⁰¹

Prema zapažanjima navedenih autora jasno je da su istraživanja u oblasti vizantijske filosofije i njenog odnosa prema drugim disciplinama još uvijek otvorena za nove analize i rezultate. Proučavanje lika i djela Jovana Damaskina zasigurno doprinosi boljem i jasnijem razumijevanju ovog hiljadugodišnjeg nasljeđa.

III

Jedan od najnormativnijih – ako ne i najnormativniji – mislilaca vizantijske filosofije, književnosti, umjetnosti i cjelokupne kulture Jovan Damaskin [Ἰωάννης Δαμασκηνός] rođen je u drugoj polovini 7. vijeka izvan same Vizantije i na osnovu veoma oskudnih informacija o njegovom životu teško da se može reći da je bilo kad boravio na prostoru same njene tadašnje teritorije. Ipak, svojim epohalnim djelom izvršio je ogroman uticaj na vizantijsku kulturu, ali i mnogo šire od njenih tadašnjih granica. Uspio je da u „bogoslovskoj sintezi poetskog stvaralaštva upari na neuporedivo upečatljiv način vanrednog bogoslova i zavidnog i cjelovitog filozofa. Kao vanredan bogoslov, sa ispravnim i utanačenim konstatovanjima brani autonomiju filosofije. Odbacuje svaku vrstu agnosticizma, rekavši da je potpuno nemoguće da nas ubijede oni koji odbacuju filosofiju i mogućnost da ona donosi plodove znanja.“¹⁰²

Njegovo najpoznatije djelo *Istočnik znanja* [Πηγή γνώσεως] služilo je kao normativni priručnik za mnoge kasnije vizantijske pisce i mislioce, a takođe i kao za uzor

¹⁰⁰ Isto, str. 12.

¹⁰¹ Мацукас, Н. (2012). *Увод у историју византијске философије*. У Брајовић, Б. Борис (пр.) *Средњовјековна философија: теме и проблеми*. Фоча: ПБФ „Свети Василије Острошки“, стр. 87–113.

¹⁰² Isto, str. 98.

za mnoge srednjovjekovne autore na Zapadu.¹⁰³ Podaci o njegovom životu su veoma oskudni i svi potiču iz znatno kasnijeg perioda.¹⁰⁴ Nećemo se ovdje baviti mnoštvom mogućih različitih tumačenja o njegovom životu, nego ćemo navesti neke opšte podatke koji se najčešće prihvataju kao pouzdani. Jovan se rodio u Damasku, tadašnjem Omajadskom kalifatu, oko 655. godine, u uglednoj sirijskoj helenizovanoj porodici Mansur. Stekao je odlično klasično obrazovanje i jedno vrijeme je bio u javnoj službi – kao visoki finansijski činovnik – na položaju koji je prije njega zauzimao i njegov otac. Jovan je najvjerovatnije taj položaj zauzimao za vrijeme vladavine kalifa Valida (705–715); kasnije odlazi u Palestinu, gdje do smrti (oko 745) živi u manastiru Save Osvećenog, blizu Jerusalima [Mar Saba]. Sergej Averincev [Сергей Аверинцев] će gotovo poetično primijetiti da je „najnormativniji od učitelja vizantijske crkve rođen, proveo cijeli život i preminuo izvan granica Vizantijskog carstva, na teritoriji kalifata.“¹⁰⁵

Damaskin u manastiru Mar Saba piše svoje najpoznatije djelo, trilogiju *Istočnik znanja*. Prvi dio nosi naslov: *Filosofska poglavlja* [Φιλοσοφικά Κεφαλαία], ovaj dio je na latinski preveden sa naslovom *Dijalektika* tako da se i danas često koristi naziv *Dijalektika* za prvo poglavlje. Drugi dio nosi naslov: *Tačno izloženje pravoslavne vjere* [Εκδοσις ακριβής της ορθοδόξου πίστεως], mada se često u kasnijoj upotrebi za ovaj dio koriste nazivi *Dogmatska poglavlja* ili *Bogoslovska poglavlja*. Treći dio ili poglavlje nosi naslov: *O jeresima* [Περί αίρέσεων].

U ovom radu zaniće nas prvi dio trilogije, *Filosofska poglavlja*, koji predstavlja jedan filozofski uvod sa primarnim utemeljenjem uglavnom na Aristotelu, a jednim dijelom i u neoplatoničaru Porfiriju. Neoplatonistička tumačenja Aristotela postaju

¹⁰³ Skot Ables [Scott Ables] navodi da je širenje Jovanove slave počelo sa njegovim pisanjem trilogije u odbranu ikonopoštovanja. Ipak, još prije nestanka ikonoborstva, Jovanova djela počela su da kruže u Konstantinopolisu i Rimu, gdje je postao poznat posebno po djelu *Istočnik znanja*. Kasniji prevod ovog djela na latinski u 12. vijeku i korišćenje od strane Petra Lombarda, Tome Akvinskog i drugih, osiguralo je široko rasprostiranje na Zapadu. Taj Jovanov *sveprožimajući* uticaj na Zapad konačno je doveo do toga da ga je papa Lav XIII, 9. avgusta 1890. godine proglasio za *Crkvenog doktora*. To posljednji grčki teolog sa Istoka koji je dobio tako visoko priznanje na Zapadu. Detaljnije vidjeti: Ables, S. (2022). *Introduction*. Ables, Scott (ed.) *John of Damascus: More Than a Compiler*. Leiden/Boston: Brill, pp. 1–13.

¹⁰⁴ Profesorica Vasa Kontuma [Vassa Kontouma] navodi da je 1989. godine, kada je počela da se bavi Damaskinovima djelima, bibliografija sadržavala više od 700 publikacija (izdanja, monografije ili članci) vezanih za život i djelo Jovana Damaskina. O životu i djelu Jovana Damaskina detaljnije vidjeti: Kontouma, V. (2016). *John of Damascus: New Studies on his Life and Works*. New York: Routledge.

¹⁰⁵ Аверинцев, С. С. (1989). *Философия у Культура Византии: вторая половина VII—XII в.* Москва: Академия наук СССР, Институт всеобщей истории, с. 38.

prisutna unutar hrišćanske misli još od 4. vijeka, kada se Aristotelovim *Kategorijama* trajno pripaja Porfirijevo djelo *Isagoge*.¹⁰⁶

Prvi veliki autoriteti koji se bave Aristotelovim djelom i nastavljaju se na njegove *Kategorije* uvode u hrišćansku misao distinkciju između Aristotelove *prve i druge suštine*. Ti autoriteti su mislioci iz 4. vijeka: Vasilije iz Kesarije Kapadokijske, poznatiji kao Vasilije Veliki, i Grigorije iz Nazijanaza, poznatiji kao Grigorije Bogoslov. „Aristotel je razlikovao prve i druge suštine. Prve suštine su konkretan čovek, konkretan konj itd. Druge suštine su konj uopšte, čovek uopšte itd. Vasilije Veliki fiksira u hrišćanskom bogoslovlju termin suština (οὐσία) isključivo u vezi sa onim suštinama koje je Aristotel nazivao drugim, odnosno sa pojmovima vrste.“¹⁰⁷ Pojam prve suštine Vasilije i Grigorije zamjenjuju pojmom ipostas (ὑπόστασις) uz dodatno proširenje aristotelovske definicije. Ova distinkcija bila je potrebna hrišćanskoj misli da izrazi učenje o trojičnosti božanstva (o tri ipostasi Božije) i kroz ovaj primjer možemo da sagledamo način filozofskog promišljanja kojim se preuzima i presađuje prethodna tradicija, ali i dodatno proširuje i obogaćuje.

Jovan Damaskin, takođe, primjenjuje ovu distinkciju u svojim djelima¹⁰⁸, ali on mnogo detaljnije, od svojih prethodnika, izlaže filozofske pojmove. Prihvata osnovnu podjelu filozofije na teorijsku i praktičku, a zatim pojašnjava osnovne pojmove, kao što su: biće, suština, priroda, rod, vrsta, identitet, razlika, kvalitet, itd. Dakle, Damaskin se primarno bavi temama iz Aristotelovih *Kategorija*, naravno uz neoplatoničarski ugao sagledavanja, kao što je i bila ustaljena praksa tog perioda.

Uticaj Damaskinovog djela je izuzetno značajan¹⁰⁹ i na Istoku i na Zapadu, ali često se postavlja i potencira pitanje njegove originalnosti. U svojim filozofskim promišljanjima Jovan Damaskin ne teži izrazitoj originalnosti. On sam u uvodnom dijelu *Filozofskih poglavlja* naglašava da će sabirajući „navesti najbolje misli grčkih mudraca“

¹⁰⁶ Лурје, В. М. (2010). *Историја византијске филозофије*. Нови Сад – Сремски Карловци: Издавачка књижарница Зоран Стојановић, стр. 82.

¹⁰⁷ Isto, str. 81.

¹⁰⁸ Damaskin navodi da osobenost ipostasi jeste u tome da očuvava u sebi i posebnu i individualnu suštinu (jednog čovjeka) i zajedničku i opštu suštinu (svakog čovjeka) Vidi: Јован Дамаскин. (2003). *Беседа на Срећење*. Видослов: саборник епархије ЗХП, бр. X/29, стр. 3–18.

¹⁰⁹ Ima, naravno, autora kao što je Gerhard Podskalski [Gerhard Podskalsky] koji smatraju da je Damaskinov „uticaj često bio precenjivan na Istoku i Zapadu“, ali ovaj stav formira sagledavajući njegov uticaj u odnosu na uticaj velikih Damaskinovitih prethodnika Pseudo-Dionisija Areopagita i Maksima Ispravjednika. Vidi: Подскалски, Г. (2010). *Теологија и филозофија у Византији*. Београд: ПБФ-Институт за теолошка истраживања, стр. 37.

i da nema namjeru saopštiti ništa što je njegovo.¹¹⁰ Ovo jeste autorsko načelo karakteristično za pisce srednjeg vijeka, na što Averincev dodaje da bi se originalnost Damaskinova mogla tražiti u njegovom načinu izlaganja, njegovom izboru filozofskih tema prilagođenih najširem krugu tadašnjih čitalaca, te da je u tome pokazao izuzetnu intelektualnu sposobnost. „Snaga, ako hoćete, originalnost Jovana Damaskina leži upravo u tome“.¹¹¹ A Hans-Georg Bek će, vrednujući, ali i ne odbacujući kao čistu retoriku stav Damaskina da ne iznosi svoje mišljenje, istaknuti: „Jovan je kompilator velikog i, u svakom slučaju suverenog stila“.¹¹² Endru Laut [Andrew Louth] promišljajući šta se može podrazumijevati pod originalnošću u kontekstu tradicije u kojoj Damaskin piše, prihvata stav grčkog mislioca Zizimosa Lorencatosa koji kaže: „Originalnost znači ostati vjeran originalima, vječnim prototipovima, ugaziti „sopstvenu mudrost“ pred „zajedničkim Logosom“, kako kaže Heraklit (Fr. 2) – drugim rečima, izgubiti dušu ako želite da je pronađete, a ne da se hvalite svojom originalnošću ili činite ono što vam se sviđa“.¹¹³ Pitanje Damaskinove originalnosti još uvijek je tema istraživača¹¹⁴ i svakako će to ostati i u budućnosti, što ostavljamo po strani, vraćajući se njegovoj *Dijalektici*, tj. *Filosofskim poglavljima*.

Damaskin u *Filosofskim poglavljima*¹¹⁵ donosi sistematizovanih šest definicija filozofije. On na ovaj način potvrđuje kontinuirano usvajanje helenske filozofske tradicije, ali uz to daje i njeno tumačenje u hrišćanskom duhu i kontekstu: (1) „Filozofija je poznanje bića ukoliko jesu bića, to jest poznanje prirode bića“. Ovo je utemeljeno na Aristotelovoj *prvoj filozofiji*, koja kasnije kao *metaphysica generalis* razmatra „biće kao biće“. (2) „Filozofija je poznanje i božanskih i ljudskih stvari, to jest i vidljivih i nevidljivih“. Ishodište ove definicije može se naći u stoičkoj filozofiji, a početnu dijalektiku vidljivog i nevidljivog izrazio je još Anaksagora. (3) „Filozofija je, takođe, promišljanje o smrti, dobrovoljnoj i prirodnoj; jer život je dvojak, odnosno, (jedan je) ovaj prirodni (=fizički) kojim živimo, i (drugi) dobrovoljni, po kome se u (ovom) sadašnjem životu održavamo. Dvojaka je i smrt: prirodna (=fizička), koja je razdvajanje

¹¹⁰ Јован Дамаскин. (2006). *Источник знања*. Београд/Никшић: Јасен, стр. 52–53.

¹¹¹ Аверинцев, С.С. (1989). *Философия*. с. 40.

¹¹² Бек, Х-Г. (1998). *Византијски миленијум*. стр. 220.

¹¹³ Louth, A. (2005). *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford University Press, pp. 12.

¹¹⁴ У Оxfordу је 2019. године одржан међународни научни скуп на основу кога је 2022. године издат и зборник радова: Scott Ables (Ed.) *John of Damascus: More Than a Compiler*. Leiden/Boston: Brill

¹¹⁵ Јован Дамаскин. (2006). *Источник знања*. стр. 56–58.

duše od tela; i dobrovoljna, po kojoj, prezirući sadašnji život, hitamo ka budućem“. Ovo određenje je svakako s osloncem na Platonovog *Fedona*. (4) „Filosofija je sličenje/upodobljavanje Bogu. A upodobljavamo se Bogu po mudrosti, odnosno prema istinitom poznanju dobra i prema pravednom, koje je uzvratanje jednakog i nepristrasnost u suđenju, i prema svetom, koje je iznad pravednog, odnosno dobra, i koje blagotvorno djeluje i na one koji čine nepravdu.“ Osnova i za ovu definiciju može se naći kod Platona u dijalogu *Teetet* za koga je „sličenje Bogu“ bjekstvo od čulnosti, a za Plotina bjekstvo ka Jednom vodi saznanju ontičkog temelja. (5) „Filosofija je umjetnost nad umjetnostima i nauka nad naukama. Naime, filosofija je načelo svake umjetnosti, jer njome se svaka umjetnost i svaka nauka pronašla. A umjetnost je, po nekima, takva da u nečemu (i) griješi, dok je nauka koja ni u čemu ne griješi, a samo filosofija (nikada) ne vodi u zabludu. A po drugima, umjetnost je ona koja biva ostvarivana rukama, a nauka je svaka umjetnost riječi, odnosno, gramatika, retorika i slično.“ Damaskin ovdje filosofiju postavlja kao utemeljujuće znanje koje ne vodi u zabludu. (6) „Filosofija je, opet, ljubav prema mudrosti, a istinska mudrost jeste Bog; prema tome, ljubav prema Bogu je istinska filosofija.“

Sasvim je jasno, sagledavajući u cjelosti djelo *Istočnik znanja*, a ne samo *Filosofska poglavlja*, da se iz ove završne definicije filosofije određuju i razumijevaju sve prethodne. „Ako ovim definicijama pristupimo tragajući samo za njihovim antičkim izvorima onda promašujemo glavni (Damaskinov) cilj: njihovo značenje u autentičnom i samobitnom hrišćanskom kontekstu.“¹¹⁶

Određujući jedan opšti kontekst ranovizantijskog filosofskog stvaralaštva, Averincev kaže: „Konflikt teoloških učenja, to je kontekst ranovizantijskog filosofskog stvaralaštva, koji mu je davao stimulans i određivao granice. Ranovizantijska filosofija je filosofija teologizirajuće epohe; ako se to ne uzme u obzir, nećemo u njoj ništa pojmiti.“¹¹⁷

¹¹⁶ Detaljno pojašnjenje ovih šest definicija filosofije, kojima smo se i mi koristili za obrazloženje Damaskinovog teksta, izložio je prof. dr Bogoljub Šijaković: Шијаковић, Б. (2022). *Прологомена за византијску философију и питање хришћанске философије*. Београд/Никшић: Гномон Центар за хуманистику/Институт за српску културу, стр. 85–87.

¹¹⁷ Аверинцев, С.С. (1984). *Эволюция философской мысли у Культура Византии IV- первая половина VII в.* Москва: Академия наук СССР, Институт всеобщей истории, с. 44.

IV

U jednom širem sagledavanju povijesti, Panajotis Mihalis smatra da su epohe helenske antike i Renesansa imale antropocentrično obilježje, i da umjetnost ovog doba izražava uglavnom estetičku kategoriju lijepog.¹¹⁸ Egipatska, vavilonska i hrišćanska srednjovjekovna epoha spada u ono što Mihalis definiše kao teocentrično razdoblje, te je njegova glavna estetska kategorija uzvišeno.¹¹⁹ U pozadini ovog argumenta stoji teza da postoji suštinska povezanost između religioznog i filozofskog sagledavanja jedne epohe i njene umjetnosti. Za samu vizantijsku umjetnost može se reći da izražava helensko shvatanje hrišćanstva, koje u sebi stapa uzvišeno, preuzeto od Istoka, sa osnovnim pojmom lijepog, koje je naslijedilo iz antičke Grčke.¹²⁰

Vizantijska umjetnost se pojavljuje kao sinteza helenskih i orijentalnih elemenata. Joanis Vranos [Ιωάννης Βρανός] razmatrajući različite umjetničke izraze i slikarske škole kaže da se u drevnom svijetu Istoka (Indija, Kina, Mesopotamija, Sirija, Egipat itd.) bilo razvilo slikarstvo koje nije u svom prikazu vjerno imitiralo prirodu i optičke pojave, nego je više praktikovalo intelektualno skiciranje. Tom slikarskom izrazu bilo je svojstveno kaligrafsko nastrojenje i ritmički raspored, a položaji i kretnje često su imali naglašenu spiritualnost. Stara helenska umjetnost je oživljavala prirodnu ljepotu idealizujući je, trudila se da oslika ljepotu u njenoj savršenoj formi. Osvajanjima Aleksandra Velikog helenska umjetnost prodire i u svijet drevnog Istoka i izvršava korjeniti uticaj. Prožimanjem orijentalnih i helenskih elemenata nastaje nova vrsta umjetnosti koju je kasnije prihvatilo i hrišćanstvo i dalje razvijalo kako bi se kroz nju izrazilo.¹²¹

Škeljzen Malići [Shkëlzen Maliqi] u studiji *Estetičke ideje u Vizantiji u doba spora oko ikona (VIII–IX vek)* kaže: „Rano hrišćanstvo nije imalo izgrađenu doktrinu o kulturnoj upotrebljivosti umetnosti, mada je, pod uticajem judaizma i starozavetnih knjiga, bliže ikonoborstvu zbog odlučne osude uloge umetnosti u paganskom kultu idola.“¹²² U okolnostima simbioze hrišćanske misli i helenske kulture, koja je snažno podstaknuta u

¹¹⁸ Michelis, P-A. (1955). *An Aesthetic Approach to Byzantine Art*. London: B. T. Batsford Ltd. pp. 239.

¹¹⁹ Isto.

¹²⁰ Detaljnije vidjeti: Каварнос, К. (1988). *Естетско испитивање византијске уметности*. Градац: часопис за књижевност, уметност и културу, бр. 82/83/84, стр. 84–90.

¹²¹ Detaljnije vidjeti: Вранос, Ј. (1988). *Кратка историја хагиографије и њене различите школе*. Градац: часопис за књижевност, уметност и културу, бр. 82/83/84, стр. 113–116.

¹²² Malići, Š. (1980). *Estetičke ideje u Vizantiji u doba spora oko ikona (VIII–IX vek)*. *Filozofske studije* br. XII, str. 203–291 (213).

četvrtom vijeku poslije Milanskog edikta, postepeno se gubi radikalno antiumjetničko raspoloženje, te hrišćani vrlo brzo osjećaju potrebu za svojom umjetnošću. „Tek pošto je, od IV veka nadalje, umetnost hrišćanskog izraza izborila pravo na postojanje, javljaju se pravi preduslovi za pokretanje pitanja koje su ikonoborci radikalizovali u VIII veku. Problem ikone nije se mogao postaviti pre nego što je ikona stvorena i pojavila se u onoj kulturnoj ulozi koju je dobila na kraju procesa formiranja vizantijske pravoslavne umetnosti.“¹²³

Problem ikonoborstva, odnosno zabranjivanje praktikovanja likovnog izražavanja u religioznom poštovanju, naročito je bio izražen u 8. i 9. vijeku na prostoru Vizantijske imperije i predstavljao je sukob koji je imao opsežan društveni i kulturni kontekst. Idejni nosioci ovog pokreta bili su vizantijski imperatori. Džon Majendorf [John Meyendorff] navodi da su vizantijski carevi u pojavu ikonoboračkog pokreta unijeli imperijalnu politiku koja je neodvojivo obuhvatala teološke i neteološke problem; Majendorf nalazi da se u tom pokretu ističu tri osnovna elementa: a) *Problem religiozne kulture*, za koji kaže da su hrišćani grčkog govornog područja naslijedili iz svoje paganske prošlosti smisao za religioznu likovnu predstavu, a ostali istočni hrišćani, osobito Sirijci i Jermeni, oslanjajući se na svoju kulturnu tradiciju, bili manje skloni upotrebi ikona; b) *Konfrontacija sa islamom*, što znači da je Vizantija bila vojnički i ideološki, u stalnoj konfrontaciji sa islamom, jer su i hrišćanstvo i islam pretendovali da budu svjetske religije, na čelu sa vizantijskim carem, odnosno arapskim kalifom. Imajući u vidu hrišćansko učenje o trojičnosti i upotrebi ikona, islam je hrišćane optuživao da su mnogobošci i idolopoklonici; c) *Nasljeđe helenske duhovnosti*, što je za posljedicu imalo da su neoplatonistički pisci u svojoj polemici protiv hrišćanstva umanjivali važnost idola u grčkom paganizmu, razvijajući jedno relativno učenje o slici kao sredstvu pristupa božanskom prototipu, a ne kao obitavalištu samog božanstva; ovaj argument su upotrebljavali da bi pokazali inferiornost hrišćanstva kao religije i na taj način je čisto „grčko“ ikonoborstvo, filozofski potpuno različito i od orijentalnog i od islamskog, doprinijelo uspjehu pokreta ¹²⁴

Ikonoborački sporovi bili su u fokusu filozofsko-bogoslovske rada Jovana Damaskina; on detaljno sistematizuje i razvija svoje stavove o tome u djelu *O ikonama*.

¹²³ Isto, str. 220.

¹²⁴ Мајендорф, Ц. (2008). *Византијско богословље*. Крагујевац: Каленић, стр. 64–65.

Inače, kod razmatranja ovih sporova Averincev naglašava da je primarno „važno imati na umu da su ikonoborci premjestili spor u sferu filofske apstrakcije, obrazlažući svoj pokušaj sekularizacije vizantijskog života i kulture jezikom neoplatonski obojenog spiritualizma: ikona, a u krajnjoj liniji – materijalni kult kao takav predstavlja sa stanovišta ovog spiritualizma uvredu duhovne svetinje.“¹²⁵

Viktor Bičkov [Виктор В. Бычков] u djelu *Vizantijska estetika*, prateći pomno razvoj problema, navodi da je istorija vizantijske kulture bogata paradoksima i da su mnogi od njih povezani sa estetikom, te precizira da upravo u ikonoboračkom periodu – u kome je bila prestala da se razvija likovna umjetnost – vizantijska kultura duguje interesantnu estetsku, specifično vizantijsku teoriju slike, predstave, ikone. „Najbolji umovi toga vremena bili su uvučeni u polemiku oko likovne umjetnosti, njenog mjesta u kulturi, njenih funkcija u sistemu vizantijskoga percipiranja svijeta.“¹²⁶ Bičkov je stava da se ova teorija slike (ikone) ispoljila kao čvrst osnov cjelokupne vizantijske, a dijelom i zapadnoevropske umjetnosti, jer je sobom objedinjavala osnovne sfere duhovne kulture Vizantinaca – ontologiju, gnoseologiju, religiju, umjetnost, literature i etiku. Period ikonoborstva – za ili protiv religijske upotrebe ikona – skrivao je unutar sebe „složeno klupko protivrječnosti socijalno-ekonomskoga, religioznoga, filofsokoga i samo, na žalost, u krajnjem slučaju, estetskog karaktera.“¹²⁷

Prvu razrađenu apologiju religijske upotrebe ikona koja sadrži detaljnu teoriju slike napisao je Jovan Damaskin uz sljedeću definiciju slike: „slika (εἰκών) je sličnost (ὁμοίωσις) i paradigma (παράδειγμα) i slikanje (ἐκτύπωμα) bilo čega što pokazuje, što je na njoj predstavljeno. Nije u svemu lik savršeno sličan prvoliku, to jest onome koji je predstavljen, ali jedno je slika, a drugo – [ono što je] slikano, i njihovo razlikovanje je savršeno jasno, iako i jedno i drugo predstavljaju jedno isto.“ Damaskin u duhu tradicije hrišćanske recepcije platonizma smatra da je „svaka slika ispoljavanje i pokazivanje skrivenoga“, te da je slika važno sredstvo čovjekovog saznanja svijeta. Na osnovu vijekovne tradicije Damaskin dolazi do zaključka o postojanju šest vidova slika. Bičkov svih šest analizira, a na sažet način ove vidove interpretira kao: „1. prirodne; 2. božanska zamisao; 3. čovjek kao slika Božja; 4. simboličke; 5. znakovne; 6. didaktičke (a

¹²⁵ Аверинцев, С.С. (1989). *Философия*. с. 39.

¹²⁶ Бичков, В. В. (1991). *Византијска естетика: теоријски проблеми*. Београд: Просвета, стр. 149.

¹²⁷ Isto, str. 150.

primijenjeno na likovnu djelatnost – mimetičke).¹²⁸ Jovan Damaskin nije sam pronašao nijedan od ovih vidova jer se oni mogu pronaći kod njegovih prethodnika, ali ni u jednoga od njih nije moguće naći detaljno i sistematično predstavljenu razvijenu teoriju slike kao kod samog Jovana. Njegova sistematizovana teorija se, takođe, može sagledavati i iz tri dijela: „prvi, to je opšta teorija lika u njenome ontološkom i gnoseološkom aspektu; drugi, teorija slike, ali isto tako i verbalnoga [aspekta] i treći – teorija ikone – antropomorfna predstavljaja koje ispunjava sakralno-kultne funkcije.“¹²⁹ Kasniji autori nastavljaju razvijati Damaskinovu sistematičnu teoriju slike, a cjelokupna vizantijska kultura značajno je obilježena likovnom umjetnošću i djelima uzvišene estetske ljepote.

U sagledavanju vizantijske umjetnosti moguće je insistirati na njenom pretežno religioznom karakteru, jer ju je onda moguće razumijevati i bez stvarnog estetskog osećaja, ali takvim pristupom dolazimo do jednog intelektualnog pristupa. Ukoliko ovu umjetnost posmatramo u njenom integralnom obliku, oslobođenu bilo kakvih predrasuda o njenoj suštini, onda nam se ova likovna umjetnost može inspirativno otkriti na različitim estetičkim nivoima.

V

Putevi vizantijske književnosti – kako je naslovljeno i jedno od djela Hansa Georga Beka – ukazuju na iste ili slične dileme oko filozofskog i umjetničkog stvaralaštva koje se odvijalo na prostoru i u vrijeme vizantijske imperije. Svaki oblik kreativnosti i stvaralačkog postignuća, smatra Bek, često je sputavan normama klasičnih vrijednosti koje su podsticale na podražavanje (mimezis). Bek će reći da je za ovakav oblik stvaralačke vezanosti jedan od tipičnih primjera upravo Vizantija, te da su vizantijski naučnici često „poklanjali više brige prenošenju antičke književnosti“ nego njegovanju same vizantijske književnosti nastale poslije klasike.¹³⁰ Averincev utvrđuje da se u ranovizantijskoj književnosti „ispoljava hiljadugodišnja antička tradicija sa neočekivanom oštrinom svoje izvorne sheme.“¹³¹ Nastavljajući se na prethodnu misao Slobodan Žunjić pojašnjava da bi bilo „potpuno pogrešno zaključiti da se „tesna veza sa

¹²⁸ Isto. str. 150–152.

¹²⁹ Isto, str. 156.

¹³⁰ Бек, Х-Г. (1967). *Путеви византијске књижевности*. Београд: СКЗ, стр. 80.

¹³¹ Аверинцев, С.С. (1982). *Поетика рановизантијске књижевности*. Београд: СКЗ, стр. 274.

antikom“ ograničava samo na ranovizantijski period.“¹³² Poznati vizantolog i filolog Herbert Hunger [Herbert Hunger] naglašava zajedničku karakteristiku antičke tradicije i vizantijskog srednjeg vijeka unutar kojih se nije mnogo cijenio „originalni genije“, suprotno preovlađujućem stavu u modernim teorijama umjetnosti i modernoj poetici, koje stavljaju originalno djelo daleko iznad svake imitacije, bez obzira koliko god bila dobra ta imitacija.¹³³

Ukazaćemo, u najkraćim crtama, i na plodan trag koji je ostavio Jovan Damaskin u okviru vizantijske književnosti. On je jedan od najplodnijih i najznačajnijih pjesnika Istočne crkve i njegova poetska djela čine osnovu crkvenog bogoslužbenog kanona. Vizantijsko crkveno pjesništvo jeste pjesništvo ritma, gde se kao glavni princip uzima broj slogova i akcenat.¹³⁴

Damaskinu se pripisuje autorstvo *Romana o Varlaamu i Joasafu*, za koji će poznati istoričar umjetnosti Svetozar Radojčić reći da ima jednu od najčudnijih sudbina u svjetskoj književnosti. Naime, ovaj roman je u raznim verzijama, bilo u prozi ili u stihovima, postojao u srednjovjekovnim književnostima Grka, Slovena, Arapa, Jevreja, romanskih i germanskih naroda. Naročitu popularnost ovaj roman je stekao na Zapadu u skraćenom obliku, preko *Zlatne legende (Legenda aurea)*. Autorstvo je sve do 1859. godine pripisivano Jovanu Damaskinu, kada je Eduar Labulej [Edouard Laboulaye], y jednom članku y *Journal des Débats* argumentovano pokazao da je ono što je do tada u literaturi tretirano kao opis života: kod pravoslavnih sveti Joasaf, a kod katolika sveti Josafat, u stvari prepričani život Bude. Poslije ovog važnog otkrića počelo je intenzivno minuciozno studiranje paralela iz romana, te je utvrđeno da je i ime glavnog junaka ostalo identično u različitim jezicima. Ime Joasaf [Ἰωάσαφ] identično je sa Juasaf, imenom kojim je Buda nazivan kod Arapa.¹³⁵ Ispitivanje različitih elemenata – od istorijskih do stilskih – ovog zanimljivog književnog djela, od kraja 19. vijeka do danas stalno napreduje, ali još uvijek kod naučnika nije postignut jedinstven stav o autorstvu.

¹³² Жуњић, С. (2012). *Логика и теологија*. стр. 493.

¹³³ Hunger, H. (1969). *On the Imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine Literature*, *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 23/24. https://archive.org/details/DOP23-24_03_Hunger.

¹³⁴ Detaljnije vidjeti: Богдановић, Д. (1967). *Предговор*. У Бек, Х-Г. *Путеви византијске књижевности*. Београд: СКЗ, стр. 5–73 (11).

¹³⁵ Радочић, С. (1953). *Једна сцена из романа о Варлааму и Јоасафу у цркви Богородице Љевишке у Призрену*. *Старинар: орган Археолошког института*, бр. III-IV, стр. 77-82.

Roman ima devet priča koje je Varlaam pričao Joasafu. Priča o četiri kovčega, koju je iskoristio Šekspir u svom *Mletačkom trgovcu*, priča o slavuju, o inorogu, o tri druga, o mudrom kralju, o siromašnom ali zadovoljnom bračnom paru itd. Od navedenih priča jedna od najpopularnijih bila je priča o inorogu, koju je kasnije na svoj način obradio i Tolstoj. Priče koje se nalaze u romanu često su i samostalno prepisivane kao i prevedene na različite jezike. Ovaj roman je čest motiv i inspiracija za djela likovne umjetnosti tako da je često ilustrovan u knjigama zajedno sa tekstom ili slikan u okviru zidnog slikarstva. Sačuvani su ilustrovani rukopisi sa motivima iz ovog romana od 11. vijeka do našeg perioda.¹³⁶

U vezi sa značajem i pitanjem autorstva *Romana o Varlaamu i Joasafu*, Bek će reći: „Bilo kako da stoji stvar sa neospornim budističkim korenima ovog predmeta, i kakvi god da su putevi kojima je on došao na Zapad“¹³⁷, Jovan Damaskin se nalazi na početku njegove mediteranske tradicije jer je on zaslužan za grčku obradu romana. Ovim djelom je „vizantijski istok darovao srednjem veku jedno štivo čija rasprostranjenost i omiljenost prelaze granice običnog književnog dela“¹³⁸, jer sama istorija ovog djela „predstavlja temu svjetske književnosti.“¹³⁹, Takođe, Bek navodi da je i sam vizantijski ogranak ove teme dovoljno uzbudljiv jer je od 10. do 18. vijeka ovaj roman prepisan 140 puta.¹⁴⁰ Franc Delger [Franz Dölger], Bekov prethodnik i učitelj, bavio se dugi niz godina temom autorstva ovog romana i istrajavao na stavu da je autor ili sastavljač djela Jovan Damaskin, navodeći niz argumenata za svoju tvrdnju. Delger, između ostalog naglašava, da autor romana ima upadljivu naviku da ponavlja samog sebe u cijelim odjeljcima ili rečenicama, te ukazuje na brojne primjere u Damaskinovim djelima u kojima se može uočiti da on sebe ponavlja sa naglašenim i karakterističnim pasusima i definicijama.

VI

Vizantijska kultura, kao i svaka druga velika tradicija, može se sagledavati iz različitih uglova; u svakom od tih vidjenja sasvim je uočljivo da je ona neposredni

¹³⁶ Исто, стр. 79-80.

¹³⁷ Бек, X-Г. (1967). *Путеви византијске књижевности*. стр. 155-156.

¹³⁸ Исто, стр. 156.

¹³⁹ Исто.

¹⁴⁰ Исто.

produžetak antičke helenske kulture: i kroz obrazovni sistem, i filozofiju, i književnost, i kroz likovnu umjetnost. Jedan od najznačajnijih autora koji pripada civilizaciji vizantijskog komonvelta bio je i Jovan Damaskin. Svojom izuzetnom ličnošću i mnogostruko značajnim djelima Damaskin je izvršio ogroman uticaj i na Istoku i na Zapadu. On je bio veliki sistematičar tradicije koja mu prethodi i mislilac koji je svojim radom sačuvao vrijednosti helenskog svijeta, predstavio ih u osobenoj interpretaciji, naglašavajući neospornu i prioritetnu poziciju znanja kao osnove svake duhovne djelatnosti. Njegovo najznačajnije djelo i nosi naziv *Istočnik* ili *Izvor znanja*, a on to znanje nalazi i zasniva na filozofskim osnovama. Svaki pristup vizantijskoj kulturi i njenom nasljeđu koji bi zanemario filozofske osnove ove tradicije, vodio bi ka parcijalizaciji znanja i znatnom zamaglivanju slike o ovoj kulturi. Nalazimo da bi bilo veoma značajno istražiti Damaskinov uticaj i na sirijsku i arapsku kulturu koji je, naravno, manji nego na vizantijsku, ali svakako da je ostavio važan trag i u tim kulturama, uz podsjećanje na činjenicu da je njegova biografija sačuvana i na sirijskom i na arapskom jeziku. Takođe, Damaskinova ličnost „mora privući posebnu pažnju istraživača koji nastoje da otkriju puteve kojima je helenska filozofija ušla u pravoslavnu teologiju i pojmovni aparat njene diskurzivne strane.“¹⁴¹ Široko intelektualno i kulturno djelovanje Jovana Damaskina, kao i njegovo djelo u cjelosti, ukazuju nam jasno na povezanost vizantijske i helenske tradicije. Vizantijska kultura nastavila je, sačuvala i proširila helenske kulturne vrijednosti zahvaljujući mnogim važnim autorima Istoka, među kojima zapaženo mjesto ima sirijski pisac Jovan Damaskin.

¹⁴¹ Жуњић, С. (2012). *Логика и теологија*. Београд: Отачник, стр. 30.

LITERATURA

- 1) Ables, S. (2022). *Introduction*. Ables, Scott (ed.) *John of Damascus: More Than a Compiler*. Leiden/Boston: Brill, pp. 1-13.
- 2) Аверинцев, С.С. (1982). *Поетика рановизантијске књижевности*. Београд: СКЗ.
- 3) Аверинцев, С.С. (1984). *Эволюция философской мысли у Культура Византии IV- первая половина VII в.* Москва: Академия наук СССР, Институт всеобщей истории, с.42-77.
- 4) Аверинцев, С.С. (1989). *Философия у Культура Византии: вторая половина VII—XII в.* Москва: Академия наук СССР, Институт всеобщей истории, с. 36-58.
- 5) Бек, Х-Г. (1967). *Путеви византијске књижевности*. Београд: СКЗ.
- 6) Бек, Х-Г. (1998). *Византијски миленијум*. Београд/Бања Лука: СЛЮ/Глас српски.
- 7) Бичков, В.В. (1991). *Византијска естетика: теоријски проблеми*. Београд: Просвета
- 8) Bydén, V., Ierodiakonou, K. (2012). *Greek Philosophy*. In Marenbon, John (ed) *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford: Oxford University Press. pp. 29-57.
- 9) Богдановић, Д. (1967). *Предговор*. У Бек, Х-Г. *Путеви византијске књижевности*. Београд: СКЗ.
- 10) Hegel, G-V-F. (1970). *Estetika* (III tom). Beograd: Kultura.
- 11) Hunger, H. (1969). *On the Imitation (ΜΙΜΗΣΙΣ) of Antiquity in Byzantine Literature*,
Dumbarton Oaks Papers, vol. 23/24. https://archive.org/details/DOP23-24_03_Hunger.
- 12) Јован Дамаскин. (2003). *Беседа на Сретење*. Видослов: саборник епархије ЗХП, бр.
X/29, стр. 3-18.
- 13) Јован Дамаскин. (2006). *Источник знања*. Београд/Никшић: Јасен.
- 14) Kant, I. (2002). *O lepom i uzvišenom*. Nova Pazova: Bonart.

- 15) Каварнос, К. (1988). *Естетско испитивање византијске уметности*. Градац: часопис за књижевност, уметност и културу, бр. 82/83/84, стр. 84-90.
- 16) Kontouma, V. (2016). *John of Damascus: New Studies on his Life and Works*. New York: Routledge.
- 17) Louth, A. (2005). *St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford University Press.
- 18) Лурје, В.М. (2010). *Историја византијске философије*. Нови Сад/Сремски Карловци: ИК Зоран Стојановић.
- 19) Мацукас, Н. (2012). *Увод у историју византијске философије*. У Брајовић, Б. Борис (пр.) *Средњовјековна философија: теме и проблеми*. Фоча: ПБФ „Свети Василије Острошки“, стр. 87-113.
- 20) Мајендорф, Ц. (2008). *Византијско богословље*. Крагујевац: Каленић.
- 21) Malići, Š. (1980). *Estetičke ideje u Vizantiji u doba spora oko ikona (VIII-IX vek)*. *Filozofske studije* br. XII, str. 203-291.
- 22) Michelis, P-A. (1955). *An Aesthetic Approach to Byzantine Art*. London: V. T. Batsford Ltd.
- 23) Oehler, K. (1969). *Antike Philosophie und Byzantinisches Mittelalter – Aufsätze zur Geschichte des griechischen Denkens*. München: C.H.Beck.
- 24) Острогорски, Г. (1969). *Историја Византије*. Београд: Просвета.
- 25) Подскалски, Г. (2010). *Теологија и философија у Византији*. Београд: ПБФ-Институт за теолошка истраживања.
- 26) Радојчић, С. (1953). *Једна сцена из романа о Варлааму и Јоасафу у цркви Богородице Љевшике у Призрену*. *Старинар: орган Археолошког института*, бр. III-IV, стр. 77-82.
- 27) Read, H. (1961). *The Meaning of Art*. Baltimore: Penguin Books.
- 28) Шијаковић, Б. (2022). *Пролегомена за византијску философију и питање хришћанске философије*. Београд/Никшић: Гномон Центар за хуманистику/Институт за српску културу.
- 29) Татакис, В. (2002). *Византијска философија*. Београд-Никшић: Јасен.
- 30) Видовић, Ж. (1971). *О византијској философији: поводом једне значајне књиге*. *Књижевност: часопис за књижевност*, бр. 11, стр. 480-492.

- 31) Вранос, Ј. (1988). *Кратка историја хагиографије и њене различите школе*.
Градац: часопис за књижевност, уметност и културу, бр. 82/83/84, стр. 113-
116.
- 32) Жуњић, С. (2012). *Логика и теологија*. Београд: Отачник.

Šejla Arnautović¹⁴²

Utjecaj Sokratovog etičkog učenja na Platonovu filozofsku misao

Sažetak

U ovom tekstu analiziran je višestruk utjecaj Sokratovog etičkog učenja na Platonovu filozofsku misao. Sokratovo nastojanje da kroz etičko istraživanje uspostavi standarde za moralnu težnju i djelovanje putem određenja sveopćih odrednica, odnosno suštinskih značenja bića, kod Platona se proširuje na njegovu Teoriju o idejama. Platonova Teorija o idejama počiva na temelju naslijeđa ideje o postojanju sveopćih odrednica koje se pojavljuju kao nepromjenjive istine, te se proširuje na istraživanje njihove primjene u području sukladnom pripadnoj im naravi. Sokrat smatra da suštinsko određenje bića jeste preduvjet za dolazak do znanja, njegovanje vrlina, a time i ostvarenje zajedničkog cilja ljudskog roda – sreće. Kretanje ka cilju ostvaruje se uz pomoć istrajavanja na pravcu znanja i moralne težnje, posredstvom duše. Znanje, prema Sokratu, jeste ono što se treba odnjegovati i poroditi iz same duše. Platon, na tragu Sokrata, potcrtava značaj duše i njenu narav u odnosu na tjelesno, praveći detaljan prikaz kretanja duše u pravcu spoznaje i nadvladavanja promijenljivog. Duša se prisjeća znanja koje je posmatrala u preegzistencijskom periodu i djeluje sukladno vrlini zahvaljujući ispravnom vaspitanju i obrazovanju. Sokratovsko ispitivanje i poučavanje u korist prisjećanja duše na znanje, koje upoznajemo kroz rane Platonove rane dijaloge, kod Platona proširuje se na uspostavljanje sistema obrazovanja koji će omogućiti izgradnju države i društvene zajednice na znanju.

Ključne riječi: etičko istraživanje, duša, znanje, vrlina, obrazovanje

¹⁴² Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet
sejla5avdic@gmail.com

The influence of Socrates' ethical teaching on Plato's philosophical thought

Summary

This text analyzes the multiple influence of Socrates' ethical teaching on Plato's philosophical thought. Socrates' effort to establish standards for moral aspiration and action through ethical research through the determination of universal determinants, i.e. the essential meanings of being, is extended by Plato to his Theory of Ideas. Plato's Theory of Ideas is based on the legacy of the idea of the existence of universal determinants that appear as immutable truths, and it extends to the research of their application in the field corresponding to their nature. Socrates believes that the essential determination of being is a prerequisite for gaining knowledge, cultivating virtues, and thus achieving the common goal of the human race - happiness. Movement towards the goal is realized with the help of persistence in the direction of knowledge and moral aspiration, through the medium of the soul. According to Socrates, knowledge is what needs to be nurtured and born from the soul itself. Plato, following in the footsteps of Socrates, underlines the importance of the soul and its nature in relation to the physical, creating a detailed account of the movement of the soul in the direction of knowledge and overcoming the changeable. The soul remembers the knowledge it observed in the pre-existent period and acts according to virtue thanks to the correct upbringing and education. Socratic questioning and teaching in favor of the soul's recollection of knowledge, which we get to know through Plato's early dialogues, is extended by Plato to the establishment of an education system that will enable the construction of a state and social community based on knowledge.

Keywords: ethical research, soul, knowledge, virtue, education

I

Platonova filozofska misao u cjelini može biti tumačena kroz Teoriju ideja, jer ona predstavlja ušće za sve ostale tokove platoničkog mišljenja. Pravac kojim se kretao Platon nije utvrđen isključivo utjecajem jednog od učenja kojima je bio izložen već u samom temelju na kojem se razvijala Teorija ideja nailazimo na predsokratovsku kozmogonijsku teoriju, heraklitovsku, parmenidovsku, pitagorejsku misao, ali svakako da biva u većinskom koncipiranju mišljenja pod utjecajem etičkog istraživanja svog učitelja Sokrata.¹⁴³ Pogled sa područja prirodnih istraživanja, Sokrat prenosi na etičke probleme sa kojima se susreće ljudski rod. Nastojanje koje se pretače u princip njegove filozofije, ogleda se u dolasku do zajedničkog cilja kojem su podređeni svi drugi ciljevi i sredstva, a to je dolazak do sreće.¹⁴⁴ „Sokratov princip jeste to da čovek mora da dođe do istine sam od sebe, da on u samom sebi ima da nađe šta je njegova namena, šta je njegova svrha, šta je krajnja svrha sveta, šta je istinito, ono što postoji po sebi i za sebe.“¹⁴⁵ Drugim riječima potrebno je definirati svako biće (stvar), a potom tvrditi da posjedujemo neko znanje o njima, time će se izbjeći šteta koja može biti nanesena sopstvenoj duši ili duši drugog što utiče na ispravno postavljanje i slijeđenje životnog cilja. Takvo mišljenje predstavlja, nakon predsokratovskog istraživanja, novi val filozofskog mišljenja koji pobuđuje i vraća duh k samom sebi, što je ujedno put za izgradnju sretnog života.

Sokrat je spoznao koliki značaj za društvenu zajednicu imaju istinito određeni moralni pojmovi, jer određenje bilo kojeg od njih uz prizivanje na relativnost i primjenjivost u odnosu na prostor upotrebe u potpunosti uvodi nesklad u duši, a potom nesigurnost i destabilizaciju države. Tako Sokrat s ciljem dolaska do istinskog saznanja o njima i zbog sebe i zbog svojih prijatelja, preispituje i istražuje bića, jer, kako ističe u dijalogu Harmid, zajedničko je dobro ukoliko se stvar spozna onakva kakva uistinu

¹⁴³ Sokrat je koristio živu riječ u oblikovanju i prenošenju filozofskog mišljenja, ne ostavivši pisani trag iza sebe. Rani Platonovi dijalozi predstavljaju jedan od glavnih izvora iz kojih crpimo spoznaju o metodi, filozofskom životu i mišljenju Sokrata. S obzirom na način kako je prekinut Sokratov život, možemo pretpostaviti da su rani dijalozi Platonov način da uvijekovječiji riječi svoga učitelja i da iskaže zahvalnost za preneseno znanje. S jedne strane, kroz Platonova djela nailazimo na olakšicu za upoznavanje historijskog Sokrata, dok sa druge strane postavlja se pitanje o čistoći sokratovskog filozofskog mišljenja koja nam se raskriva kroz dijalošku formu shodno mogućnosti platoničkih dodataka.

¹⁴⁴ Vidi više: Cornford F. M. (1966). *Before and After Socrates*. London: Cambridge University Press, str. 32-34.

¹⁴⁵ G. V. F. Hegel (1983). *Istorija filozofije II*. Beograd: BIGZ, str. 41.

jeste.¹⁴⁶ Prisustvo neuravnoteženog stanja u državi ugrožava svaki budućnosni razvoj pojedinca i time društva. Iz tog razloga većina dijaloga koji ovjekovjećuju sokratovsku filozofsku misao jesu odraz stanja u koje zapada „znanje“ pod širokim utjecajem sofistickog podučavanja. Sokrat, mogli bismo reći na osnovu pristupa i uspostavljenim pravcima kojima se kreće istraživanje u dijalozima, smatra da raspravljati o primitivnim ljudskim odnosima, političkim djelovanjima, funkcijama i odgovornostima koje građani imaju u državi, nužno podrazumijeva je pravilno određenje pojma vrline, razboritosti, hrabrosti, umjerenosti, pobožnosti, pravednosti i u krajnoj instanci dobra. Tačnije, kako možemo zapaziti kroz rane Platonove dijaloge, nailazimo na Sokratove tvrdnje kako ne možemo govoriti o lijepom, pravednom, hrabrom, pobožnom, dobrom na osnovu mnoštva, nego da prethodno trebamo odrediti šta oni jesu po sebi da bismo rekli kako imamo znanje o njima. Guthrie piše da se Sokrat, u nastojanju da uspostavi etičke standarde, usmjerio ka potrazi sveopćih odrednica.¹⁴⁷ Uspostaviti etički standard značilo bi postaviti skalu vrijednosti kojoj treba težiti svaki pojedinac, koja bi se pojavila kao mapa kretanja ka zajedničkom ljudskom cilju koji bi trebao biti sreća. Ujedno Sokrat, kako piše Cornford, postavlja moral težnje pod kojim podrazumijeva napredovanja i kretanje duše ka idealu savršenstva, a to se postiže ispravnim postavljanjem cilja koji je rezultat života u vrlini i znanju.¹⁴⁸

Potaknut Sokratovim etičkim ciljevima i istraživanjima Platon se iz svijeta mnijenja okreće ka nepromjenjivoj zbilji. Platon koji je upoznat i sa Sokratovim istraživanjem, ali i sa ranim heraklitovskim učenjem o stalnoj promjeni kojom je zahvaćen osjetilni svijet, dolazi do zaključka o nužnom postojanju neosjetilne zbilje.¹⁴⁹ Smatrajući da ukoliko treba težiti ka znanju i primijeni znanja o sveopćim odrednicama onda je to izvodivo samo u nepromjenjivom svijetu, jer u osjetilnom svijetu nije moguće primijenjivati ono što su nepromjenjive istine zbog stalne mijene kojom biva zahvaćen. To je polazište sa kojeg započinje oblikovanje Teorije ideja.

¹⁴⁶ Vidi više: Platon (1982). *Dijalozi*. Beograd: IRO Grafos, str. 40., 166 d.

¹⁴⁷ Vidi: W. K. C. Guthrie (2007). *Povijest grčke filozofije. Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranije doba*, tom, 4, str. 32.

¹⁴⁸ Cornford F. M. (1966). *Befor and After Socrates*. London: Cambridge University Press, str. 59.

¹⁴⁹ Vidi: W. K. C. Guthrie (2007). *Povijest grčke filozofije. Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranije doba*., tom, 4, str. 32.

Na tragu Sokrata, Platon nastoji pronaći dokaz o postojanju nepromjenjivih istina, potom utvrditi kako i na koji način je moguće doći do pouzdanog znanja o njima, i naposljetku ispitati način na koji um uspijeva prevazići granicu iskustva i zahvatiti vječne istine.¹⁵⁰ Uz pomoć i na osnovu matematičkih istina Platon potvrđuje postojanje istina koje svoje uporište nemaju u tjelesnom svijetu, dok spoznaju isti objašnjava uz pomoć duše i znanja kao prisjećanja.

Važnost dolaska do znanja ključna je instanca za uspostavljanje dobrog i sretnog života, a to je ono što Platon naslijeđuje kao sokratovski zahtjev. „Sokrat je smatrao da se sreća nalazi u onom što je on nazivao savršenstvom duše - 'učiniti svoju dušu što je moguće boljom' - i da svi drugi ciljevi koje ljudi žele nemaju nikakvu vrijednost sami po sebi. Ako su uopće bili vrijedni traženja, bili su to samo kao sredstva za savršenstvo duše.“¹⁵¹ Duša se pojavljuje kao nit kojom je povezana osjetilna i neosjetilna zbilja i kao mjesto u kojem se znanje, uz prisjećanje, razvija kao iz klice, ako se biću ispravno pristupi. Stoga, ako je moguće doći do znanja koje jeste znanje o biću (stvari), Platon neposustaje u slijeđenju zahtjeva za pravilnim određenjem i upotrebom sveopćih odrednica koje neposredno utiču ne samo na smjer ljudskog djelovanja nego i život u cjelini. Znanje, kako navodi Platon u dijalogu Fedon¹⁵², ne može se steći osjetilnošću, nego isključivo promišljanjem. „A duša promišlja najbolje tek ako je ništa ne zbunjuje: ni vid ni sluh, niti pak bol ili užitak, nego koliko god može ostaje sama za sebe, distancira se od tijela, te bez zajedništva i dodira s njime i teži za onim što zaista jest.“¹⁵³ Duša je u svojoj umstvenosti okrenuta vlastitoj suštini, koja nije tjelesna i koja nema ništa sa osjetilnim svijetom, izuzev što tom svijetu daje smisao. Platon ovim želi ne samo naznačiti put spoznaje, nego i odrediti smisao tjelesnog svijeta svijeta, koji se može nalaziti kreiran u duši.

Sokrat je taj koji, kako piše Hegel, postavlja formalnu odredbu da je svijest izvor iz kojeg čovjek crpi ono što je istina, stoga vraćanjem svijesti k sebi dolazi se do znanja, a to je ono što kod Platona nalazimo iscrpnije objašnjeno.¹⁵⁴ Dakle, osjetilni svijet u svojoj

¹⁵⁰ Vidi: Guthrie W. K. C. (2007). *Povijest grčke filozofije. Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranije doba*, tom, 4, str. 32.

¹⁵¹ Cornford F. M. (1966). *Befor and After Socrates*. London: Cambridge University Press, str. 35.

¹⁵² Vidi: Platon (2010). *Fedon*. Zagreb: Naklada Juričić, str. 55, 65 b i c.

¹⁵³ Ibid., str. 55, 65c.

¹⁵⁴ Vidi više: Hegel G. W. F. (1983). *Istorija filozofije II*. Beograd: BIGZ, str. 62-64.

stalnoj promijeni ne može nam pružiti istinu kojoj težimo, nego nju pronalazimo praveći osvrt ka duši, ka onome što je opšte i kao takvo može biti postojano jedino u mišljenju. Duša je kreator, stvaratelj realiteta zbilje kroz eidetsku osnovu svoga djelovanja na tjelesno. Na ovaj način Platonova duša se pokazuje čistim potencijalitetom. Ona nije tek jedan entitet, ili kategorija formalno-logički neophodna za prelaz iz ideelnog u tjelesno, nego čisti potencijalitet koji svojim djelovanjem kreira osjetilni svijet. Mogućnost da se pravedno, lijepo i Dobro misle kao posebna određenja materijalno svijeta, nalazi se samo u djelovanju duše, odnosno njenoj nematerijalnoj suštini. Na taj način, posredstvom duše, tjelesni svijet dobija svoje suštine i konačno se uobličava u fenomenalnim predstavama. Odatle slijedi, da je i razumijevanje fenomenalnih datosti u neposrednoj vezi sa dušom, odnosno kakvoćom duše. Duša koja je, kako Platon navodi u *Državi*, u bliskoj vezi sa tjelesnim, tjelesnu fenomenalnost će razumijevati kao konačnu datost, dok će za umstvenu dušu fenomenalnost biti samo polazište za razumijevanje suštine onoga što se daje u predstavi.

Drugim riječima, svi koji su upućeni na razumijevanje suština realnog svijeta, jesu filozofi, odnosno mislioci koji svoju misao artikuliraju kroz razumijevanje drugobivstva, tačnije drugodimenzionalnosti onoga što im se predočava u fenomenalnoj predstavi. Duša kao čisti potencijalitet u svojoj suštini nosi moć saznavanja. Zato je samo okrenutost prema nematerijalnom, koja se kod Platona artikulira kao okrenutost duše prema samoj sebi,¹⁵⁵ pravac na kojem se dolazi do znanja. Istrajavanje i iscrpljivanje u materijalnosti, ne samo da nije dostojno duhovnog života, nego je u krajnjoj instanci i protiv samog života. „Od Sokrata je Platon naučio da se problemi ljudskog života trebaju riješiti moralom težnje i težnjom za nepromjenjivim idealom savršenstva.“¹⁵⁶ Platon će otvoreno istaknuti da ratovi i destrukcije svih vrsta dolaze iz posvećenosti materijalnom i okrenutosti čovjeka prema sticanju materijalnog bogatstva. Samo posvećenost duše samoj sebi, svojoj nematerijalnoj suštini, nadvladava materijalni svijet i siguran je put prevladavanju destrukcija na koje nas materijalnost upućuje i prema kojima nas vodi.

Čini se proturječnim da okrenutost duše prema vlastitoj suštini predstavlja jačanje života, dok je takva okrenutost istovremeno, na drugoj strani, zanemarivanje svega

¹⁵⁵ Platon (2010). *Fedon*. Zagreb: Naklada Juričić, str.59, 67a

¹⁵⁶ Cornford F. M. (1966). *Before and After Socrates*. London: Cambridge University Press, str.63.

tjelesnog. Međutim, Platon ne odbacuje tjelesnost kao nedostojnu i neprihvatljivu za život, nego zahtijeva da ona zauzima ono mjesto koje joj treba pripadati u duhovnom životu čovjeka. Stoga i u sistemu obrazovanja tjelesnost kod Platona ima nesumnjivu važnost, ali nije u središtu smisla kojem čovjek treba posvetiti život.

Pod utjecajem Sokrata, primjećujemo da je u svim Platonovim dijalozima i spisima bez obzira kojem periodu pripadali, zastupljen zahtjev za neprekidnim preispitivanjem, čak i onda kada se radi o stvarima koje se čine neupitno samorazumljivim, kako bi se utvrdila suštinska značenja. Ovakve zahtjeve Platon će postavljati formalno-logički, ali će oni u konačnici uvijek biti artikulirani u kontekstu životnih značenja. Odatle će biti čvrsto postavljena zadaća filozofije da bude u funkciji života. Međutim, biti u funkciji života ne znači podlijezati materijalnim potrebama života, nego život dizati na razinu duhovne suštastvenosti koja određuje dušu kao suštinu svakog čovjeka. Djelujući putem znanja duša, kako je opisuje Platon, potvrđuje superiornost ideelnog nad tjelesnim, pokazujući da se istinska snaga u zbiljskom svijetu artikulira samo kao znanje i duhovna moć. Tako se nematerijalna suštastvenost duše iskazuje kao duhovna supstancijalnost, koja jača putem spoznavanja i sticanja znanja o opštem. Duhovna supstancijalnost koja je suština duše, osnova je za izgradnju dobrog života.

Platon će u *Fedonu*, doduše, eksplicitno reći da se čišćenje ljudske duše odvija kroz odbacivanje svega tjelesnog, ali to odbacivanje, pokazuje Platon, ne dešava se u nekom spiritualnom ekstremizmu, nego u duhovnom uzdizanju u kojem čovjek postaje svjestan suštine tjelesnosti. Zadaća filozofije je, jasno naglašava Platon, „oslobađanje i odvajanje duše od tijela“,¹⁵⁷ pri čemu se smrt ne pojavljuje kao čin nasilnosti, nego dijalektičkog kretanja duše u povratku vlastitoj suštini. Onda kada duša nije na ovom putu, govori se o uzaludno protraćenom životu, koji nije dostojan suštine koja dušu čini superiornom u odnosu na svakovrsnu materijalnost. To je razlog zašto filozofi nemaju strah od smrti. Oni se za kraj života spremaju tokom cijelog življenja i odlazak sa ovog svijeta u osnovi je, gledano iz perspektive fizike, napuštanje jedne dimenzije, nikako napuštanje samog života koji u osnovi jeste kretanje duše. Filozofi su svjesni tog kretanja i znaju da se radi o promjeni stanja duše, stoga za njih smrt nema suštinsko značenje i predstavlja jedan period u putu duše prema vlastitoj suštini. Duša, drugim riječima,

¹⁵⁷ Platon (2010). *Fedon*. Zagreb: Naklada Juričić, str. 61, 67d.

opravdava tjelesni život kada ga oduhovljuje, a njegovo oduhovljavanje u jednom smislu znači rad duše na samoj sebi, okrenutost duše vlastitoj suštini kao neminovnost koja je određuje. Tako se i svako ljudsko stvaranje, a posebno ono koje se tiče razvoja duha i spoznaje, određuje kao djelovanje duše spram same sebe. Onako kako duša sebe spoznaje, ona i stvara, čineći materijalni svijet sadržajnijim, što znači ispunjenijim duhovnim sadržajem. „Onaj ko razmišlja o Platonovoj filozofiji zna da svet određuju slike“¹⁵⁸, reći će Heisenberg u svom osvrtu na Platona, nastojeći objasniti suštinu teorije elementarnih čestica. Heisenberg želi potvrditi da upravo sa Platonom dolazimo do instance na kojoj se fenomenalni svijet razumijeva iz njegove nematerijalne suštine. U tome jedan od najvećih fizičara nalazi i polazište jedne od najvažnijih teorija fizike, teorije koja želi artikulirati refleksiju o postanku i suštini realiteta zbilje. Pozivajući Platona, Heisenberg kao fizičar želi reći da to nije moguće učiniti iz perspektive materijalnosti i znanstvenog pozitivizma, nego jedino iz perspektive metafizike i idealističkog razumijevanja realiteta zbilje kao slike koja počiva na neslikovitosti.

Zato se svaka uvjetovanost data u materijalnom svijetu treba razumijevati iz perspektive relativnosti, koja se prevladava eidetskim djelovanjem duše u njenom radu na samoj sebi. Razumjeti dušu onom smislu u kojem su je razumijevali Homer i drugi pjesnici, za Platona je bilo površno. Svi prigovori koji su u suvremenim interpretacijama dati Platonovim argumentiranjima o duši, ovom prilikom moraju biti uvaženi, ali temeljno nastojanje sagledavanja ideje duše kod Platona ostaje izvanenciklopedijsko i podložno receptivnim uvidima samo onoliko koliko to zahtijeva sama ideja Platonove filozofije.

Određenje duše kao nematerijalne i besmrtno prisutno je još u predsokratovskoj filozofiji, ali detaljno posmatranje duše u onom što ona jeste i važnosti brige oko besmrtnog dijela u sklopu živog smrtnog bića biva prvi put istančanije prikazano kroz dijalog Odbrana Sokratova i najvećim dijelom kroz dijalog Fedon. Platon temelj za oblikovanje i izdvajanje duše u odnosu na tijelo i tjelesno koji nalazimo u Timeju, nesumljivo da postavlja pod utjecajem Pitagorejskog, ali i Sokratovog učenja.

¹⁵⁸ Heisenberg W. (1989). *Fizika i metafizika*. Beograd: Nolit, str. 365.

II

Stav da ljudi čine zlo iz neznanja, Platon preuzima kao naslijeđe od svog učitelja. Smatrajući da ljudi kada dosegnu spoznaju Dobra, nesumnjivo će ga slijediti u svakom svom činu, jer niko svjesno ne želi da dušu izloži stanju koje je ispunjava u slijeđenju zla. Za Sokrata kazujemo da biva svjestan vrijednosti i značaja koji nam proizilazi iz spoznaje vrlina, iz djelovanja koje prožima dobro, jer to je ono što neposredno utiče na ispravnost življenja života. Antički zahtjev spoznaj samoga sebe biva ono čime se vodi Sokrat u svom etičkom istraživanju, jer smatra kako spoznajom sebe, spoznaje vlastite prirode i prirode svog bližnjeg, uključujući i posljedice koje nastaju nakon određenog djela, kod čovjeka isključuje slijeđenje pogrešnih izbora; ali ni sam Sokrat nije dosegnuo takvo znanje, to je razlog zašto kod njega nailazimo na majeutičku metodu.¹⁵⁹

Rani dijaloz nam pokazuju stalnu težnju Sokrata da majeutičkom vještinom, putem elenhosa porodi znanje u dušama mladića. Poroditi znanje, prije svega, značilo je odbacivanje usvojenih zabluda kako bi se pripremilo tlo za rast klica znanja koja postoji u duši. Sokratova primjena ironije je jednako važna za pobuđivanje žudnje za istraživanjem i spoznajom u dušama mladića, jer su time navođeni da se vraćaju ka sebi u predjele svoje duše. Iako Sokrat biva optužen da kvari mladiće, ipak na osnovu toga možemo zaključiti koliko vidljiv utjecaj za druge je ostavljao na duše i mišljenje mladih sa kojima je vodio razgovore. Nastojao je putem elenhosa obrazovati mlade duše, pomoći im, a ne pokvariti ih, prije negoli se žedna mlada duša napije na pogrešnom izvoru.

U tom pravcu kreće se i Platon, osviješten koliko je obrazovanje značajno za pojedinca i time društvo uopće. Jedanko kao i Sokrat, Platon spoznaje da utvrditi sposobnosti pojedinca, kakvoću duše, jeste temeljna zadaća sistema obrazovanja. Posebnu važnost za taj zadatak ima spoznaja o duši filozofa, kao najumnijeg staleža društva. „Govorimo dakle ono, što smo govorili u početku našeg razmatranja o filozofima, naime da treba najprije spoznati njihovu narav, i mislim, ako se o njoj dovoljno složimo, složiti ćemo se i tome, da mogu te osobine imati svi ti ljudi i da ne smiju drugi biti vođe država nego oni.“¹⁶⁰ Platon ističe da spoznaja duše filozofa, umstvene

¹⁵⁹ Vidi više: Guthrie W. K. C. (2006). *Povijest grčke filozofije. Sofisti – Sokrat*, tom, 3, str. 444.

¹⁶⁰ Platon (2004). *Država*. Zagreb. Naklada Juričić. str. 242, 485a.

duše, jeste od odsudne važnosti za upravljanje državom. Do nje se, međutim, ne dolazi samo kontemplativnim putem, nego i sistemom obrazovanja, u kojem na najvišem stupnju ostaju samo oni koji su najспособniji za spoznaju i umstveno djelovanje.

Sistem obrazovanja je, samim tim, određujući za državu, njeno strukturiranje, djelovanje i upravljanje. Bez prolaska kroz stupnjeve obrazovanja i sistemskog pristupa sticanju znanja i odgoju, nije moguće doći do jasnih uvjerenja o duši svakog pojedinca, stoga je sistem obrazovanja i svojevrsna trijaža duša prema njihovoj određenosti spram vlastite suštine.¹⁶¹

III

Razočaran u stanje državne vlasti, pod dubokim utiskom onoga što se događa ljudima koji su prijatelji mudrosti, prije svega Sokratu, Platon uspostavlja sliku društva koje izrasta iz temelja načinjenih na vrlini i znanju. Cornford ističe da je Platon smatrao kako se Dobra država ne može izgraditi sve dok „...ljubitelji mudrosti ne postanu kraljevi, ili kraljevi, nekim božanskim imenovanjem, ne postanu ljubitelji mudrosti. To je trebala biti središnja teza njegova središnjeg djela, Država, koje sadrži program radikalne reforme grada-države na načelima izvedenim iz Sokratove filozofije.“¹⁶² Državom treba da vlada znanje, a ne sila i voluntarizam.

¹⁶¹ Koliki je značaj Platonovog sistema obrazovanja za razumijevanje i uspostavu državne strukture, možda najbolje govori činjenica da je do danas njegova ideja sistema obrazovanja jedna od temeljnih odrednica suvremenog određivanja spram uloge obrazovanja. John Dewey, utemeljitelj američkog i suvremenog modernog sistema obrazovanja, za svoju glavnu odrednicu konstituiranju vlastite misli uzeo je upravo Platonov sistem obrazovanja. Ne slučajno, polazišna razlika u Deweyevom razumijevanju uloge i načina funkcioniranja obrazovanja jeste preferiranje demokratskog sistema uređenja države. Za razliku od Platonovog aristokratskog društvenog poretka, Dewey demokratiju uzima kao cilj države, koji se uspostavlja upravo kroz obrazovanje.

Svoju filozofiju obrazovanja Dewey uobličava upravo kroz kritiku Platonovog sistema obrazovanja i ideje o nepromjenjivosti određene suštinama koje su vječite. Zato Dewey polazi od toga da obrazovanje mora slijediti ideju da „ne živimo u jednom konačno uređenom svijetu, nego u svijetu koji se razvija i gdje je naš glavni zadatak gledanje u budućnost, i gdje gledanje unazad – a svo znanje, za razliku od mišljenja, jeste retrospektivno – ima vrijednost u onoj mjeri u kojoj našem suočavanju sa budućnošću pruža pouzdanost, sigurnost i plodnost.“ (Dewey J. (1996). *Democracy and Education, An Introduction to the Philosophy of Education*. New York: Free Press, str. 130.) Deweyev prigovor Platonu nalazi se, između ostalog i u tome što Platon, ali i antički svijet u cjelini, ne daje dovoljno pažnje učenju kao putu do spoznaje, što jednim dijelom i može biti uvaženo.

¹⁶² Cornford F. M. (1966). *Before and After Socrates*. London: Cambridge University Press, str. 58.

Kada posmatramo sadržaj Platonovog djela *Država*, nailazimo na postavljene stepenike kojima mora kročiti filozof vladar, a koji bi se mogli tumačiti kao putokazi za oblikovanje građana koji će njegovati moralne vrijednosti i značaj znanja kao uvjete za sreću - poput Sokrata. Sokrat za Platona u društvenom kontekstu, mogli bi reći, pojavljuje se kao uzor za prikaz življenja života u vrlini i znanju, a koji može prevladati u državi samo ukoliko je ona uređena sukladno mudrosti, hrabrosti, umjerenosti i pravdenosti. Pored toga, kada govorimo o koncepciji filozof-kralj, Guthrie ističe da Platon: „s cijelom podgradnjom psihologije, epistemologije i ontologije koja ju podržava, nedvojbeno ide iznad svega što je Sokrat ikad rekao i razvija njegovo učenje na svojstveno platonovski način; no ona ima svoje temelje u čvrstom Sokratovom uvjerenju, kojeg je propovjedao u svako doba, da politika nije stvar za amatera jer je ona vladanje *techné*, i ovisi o stručnom znanju jednako koliko i arhitektura, brodogradnja, postolarstvo, ili bilo koje drugo umijeće.“¹⁶³ Vladavina koja je zasnovana na znanju stvorit će uvjete da život čovjeka koji se odvija u državi, društvenoj zajednici, jeste ono što je primjereno ljudskom biću. Stoga i ta zajednica, kao i sama duša u svojoj individualnosti, treba počivati na onome suštinskom – duhovnoj supstancijalnosti koja se iskazuje kroz znanje. Platon kao glavnu zadaću duše određuje kretanje prema znanju i rad na sticanju novih znanja, i to kao fundamentalni zadatak duše u njenom suštinski obrazovnom obitavanju.

Platon je prvi pokazao da je obrazovanje temeljno djelovanje čovjeka i da duša nema druge zadaće do stalni rad na sebi kroz sticanje znanja. “Na put u Had duša ne može ponijeti ništa drugo osim obrazovanje i duhovnu hranu, što pokojniku, kako se kaže, najviše koristi i šteti kada krene onamo na put.“¹⁶⁴ Duša u svom boravku u tjelesnom svijetu ima jedini zadatak da radi na sebi, da stiče znanje i čini sebe boljom.

Prva knjiga *Države* u kojoj Platon raspravlja o pravednosti usmjerena je na utvrđivanje principa dobrog života, odnosno iznalaženje principa na kojem će država kao zajednica ljudi koji teže Dobru, najbolje funkcionirati. Platon pokazuje da to nije moguće ukoliko zajednica ne počiva na pravednosti. Preciznije rečeno, pravednost je sadržana u dolasku do mjere za svaku stvar bitnu za život. Mjera u osnovi znači primjerenost samoj stvari, primjerenost ideji onoga što se pojavljuje u stvarnosti. Počev od imetka pojedinaca,

¹⁶³ Guthrie W. K. C. (2006). *Povijest grčke filozofije. Sofisti – Sokrat*, tom 3. Zagreb: Naklada Juričić, str. 337.

¹⁶⁴ Platon (2010). *Fedon*. Zagreb: Naklada Juričić, str.57, 107c.

pa do znanja koje je potrebno da imaju pojedinci kako bi na najbolji način obavljali svoje funkcije u državi. Platon to, između ostalog, pokazuje i u slijedećem: „Jer poslije harmonija bilo bi nam na redu govoriti o ritmovima. Ni tu ne smijemo tražiti šarenila ni različite mjere, nego se držati ovih ritama, koji odrazuju uredan i hrabar život. A kada to nađemo, moramo uređivati stopu i napjev prema govoru takva čovjeka, a ne govor prema stopi i napjevu.“¹⁶⁵ Određivanje harmonija i ritmova za Platona je usklađivanje ljudskog života sa univerzumom, sa principima na kojim počiva sve što jeste.

U svemu tome, dobra duša, kako kaže Platon u *Državi*, i tijelo čini boljim. Vrlina koja se oblikuje kao izraz osluškivanja harmonije, ne odnosi se samo na dušu, nego duša kroz nju oblikuje i materijalni svijet. Moć stvaranja koji duša ima, ispoljava se kao moć oblikovanja već postojećeg i davanja smisla onome što bivstvuje. Platonovo određenje duše kao kreativne moći, na što upućuje u *Fedonu*, u *Državi* se jasno ispoljava kroz obrazovanje, kroz koje se duhovna supstancijalnost pokazuje kao izraz esencijalnosti duše. Nematerijalnost duše, koja čini njenu glavnu odredbu, svoje značenje dobija u duhovnosti, koja sama nije materijalna, ali u ozbiljenju kreativne moći predstavlja neku vrstu supstancijalnosti, prisutnosti u materijalnom svijetu u kojem je duša otjelovljena. Obrazovanje stoga mora biti sistemsko, jer kroz njega duše dobijaju svoja uobličena i na taj način se artikuliraju pravci u kojima će djelovati i utvrđivati odrednice realnog života. „Kad se dakle dječaci počnu lijepo igrati i kad po glazbi u se prime smisao za zakon, on ih opet, protivno nego kod onih prije spomenutih, u svemu prati i jača, te podiže i u državi ono, što jer prije bilo odnemareno.“¹⁶⁶ Na taj način se, kroz postupno i sistemsko djelovanje, uobličava država, odnosno život u zajednici, čiji zadatak je usmjeren u pravu sreće, prema Dobru kao jedinom cilju djelovanja čovjeka i težnji duše.

Već sama činjenica da Platon državu gradi po uzoru na dušu, dovoljno govori o poziciji znanja i obrazovanja. Ukoliko država treba da omogućava dobar život i potiče čovjeka na djelanje u skladu sa Dobrom, onda ona mora biti struktuirana kao i ljudska duša. To znači da mora imati umstveni, voljni i požudni segment zastupljen u skladu sa mjerom koja pripada „samoj stvari“. Država ne može biti ono što treba da bude bez sva tri segmenta, ali oni moraju biti tako struktuirani da umstveni ljudi, odnosno umstveni segment države, vlada nad ostalim. Osnova ove vladavine je znanje i stoga oni koji su

¹⁶⁵ Platon (2004). *Država*. Zagreb. Naklada Juričić, str.145, 400a.

¹⁶⁶ Ibid, str. 172, 425a.

upućeni u suštine stvari, odnosno koji posjeduju znanje koje je univerzalno, jesu i oni koji su najsposobniji da vode državu i ukazuju na put kojim treba ići. Stoga Platon pokazuje da državom isključivo mogu vladati filozofi. Platon zapravo i u ovome pokazuje i insistira na temeljnom značenju filozofije, koje u osnovi do danas nije ni promjenjeno.

Sistem obrazovanja, kroz određivanje perioda u kojima djeca treba da se upućuju u određene vještine i znanja, u Platonovoj filozofiji nije tek metodička vježba. Suštinski, sistem obrazovanja je usmjeren na struktuiranje društva. Njegov zadatak, u društvenom smislu, jeste da odredi kakvoću, kvalitet duše i njenu sposobnost za određene djelatnosti. Samo na temelju toga Platon određuje staleže državne zajednice, na kojima počiva i harmoničnost države, koja se izražava kroz pravičnost. Obrazovanje je temeljna djelatnost za utvrđivanje društvene pozicije svakog pojedinca, za što se legitimitet dobija kroz sistem kroz koji prolazi svaki pojedinac pod jednakim uslovima i na jednak način. Utvrđivanjem kognitivnih sposobnosti i stupnjem sticanja znanja, stiče se i pozicija u društvu.

Državom treba da vladaju oni koji su upućeni u u dijalektiku kao vrhovnu znanost, odnosno oni koji su u stanju da dolaze do novijih spoznaja, da razvijaju znanje i koji materijalni svijet, pojavnost, razumijevaju i odnose se prema njoj na temelju znanja suština onoga što se nalazi u toj pojavnosti. Kao takvi, oni nisu podložni potkupljivosti i bilo kakvoj vrsti intelektualnog sunovraćenja, jer je njima stalo jedino do istine i pravičnosti. Zato su jedino oni u stanju voditi državu putem Dobra i stvarati mogućnost svima da u svom životnom putu idu pravcem Dobra.

Sokrat je nesumnjivo u kod Platona pobudio neutaživu žudnju za istinom, jer u dijalozima kroz koje upoznajemo povijesnog Sokrata uviđamo da ne postoji sofistički princip poučavanja učenika, nego sugovorničko istraživanje koje ima za cilj otkloniti zabludu koja se nastanila u duši. Sokratovski način poučavanja u velikom dijelu ostaje zastupljen u platoničkom oblikovanju sistema obrazovanja i to u tome što sposobnost duše da se vrati ka sebi kroz istrajavanje na znanju biva odlučujuće za određenje staleža kojem pripada ista. Na taj način otklanjanjem zablude oslobađa se prostor za kretanje u pravcu ispravnog određenja pojma, kojem vodi pobuđena žudnja.

U tome se izražava i suština govora kao logosa, koji nije ništa drugo do prijevor u kojem se otvara osnova bivstvovanja svake stvari o kojoj je riječ. Heraklitovski rečeno, u dijalogu se raskriva smisao logosa kao vječitog ognja koji se pali i gasi, koji je uvijek

upućen i počiva na sebi, a ipak određuje sve što jeste i daje smisao vremenu. Sokratov utjecaj na Platona u ovom smislu nije od presudnog značaja, ali jeste doveo do toga da Platon, po prvi put, filozofiju jasno artikulira kao metafiziku i odredi joj značenje koje u svom sistemu znanja daje dijalektici. Dalekosežnost Sokratovog utjecaja na Platona odatle se može sagledavati i kao sudbonosna po razvoj filozofske misli.

LITERATURA

1. Cornford F. M. (1966). *Before and After Socrates*. London: Cambridge University Press.
2. Dewey J. (1996). *Democracy and Education, An Introduction to the Philosophy of Education*. New York: Free Press.
3. Guthrie W. K. C. (2006). *Povijest grčke filozofije. Sofisti – Sokrat*, tom 3. Zagreb: Naklada Juričić.
4. Guthrie W. K. C. (2007). *Povijest grčke filozofije. Platon, čovjek i njegovi dijalozi ranije doba*, tom 4. Zagreb: Naklada Juričić.
5. Hegel G. W. F. (1983). *Istorija filozofije II*. Beograd: BIGZ.
6. Heisenberg W. (1989). *Fizika i metafizika*. Beograd: Nolit.
7. Platon (1982). *Dijalozi*. Beograd: IRO Grafos.
8. Platon (2004). *Država*. Zagreb. Naklada Juričić.
9. Platon (2010). *Fedon*. Zagreb: Naklada Juričić.

Enis Pehić¹⁶⁷

Nova interpretacija Platonovih sokratovskih dijaloga¹⁶⁸

Uprkos činjenici da je usavršio tu formu, Platon nije izmislio sokratovski dijalog. U godinama nakon Sokratove smrti, mnogi njegovi bivši saradnici pisali su kratke dijaloge u kojima je Sokrat bio glavni sagovornik. Aristotel u svojoj *Poetici* prepoznaje *sokratikoi logoi*, ili "Razgovore sa Sokratom", kao ustaljeni književni žanr. Jedna od inovacija u mojoj interpretaciji Platona je pokušaj da se njegovi rani radovi smjeste u kontekst ovog književnog žanra.

U nekim oblastima, a posebno u biblijskim studijama, žanrovske studije su dominirale jednu ili dvije generacije. Istraživači evanđelja, na primjer, rasvijetlili su svoju temu novim interpretacijama koje se fokusiraju na književnu formu narativa i govora prikazanih u svakom evanđelju. Zapanjujuća je činjenica da, koliko ja mogu vidjeti, nikada nije postojala žanrovski orijentirana studija Platonovih dijaloga. Postoje historijski razlozi za to, koji nas ovdje ne zanimaju. Ali želim skrenuti vašu pažnju na određene opće karakteristike sokratovske literature koje mogu biti od velike važnosti za razumijevanje Platonovog djela.

Fascinantno je vidjeti koliko se autora bavilo temom sokratovskog *erosa*, tj. temom ljubavi u kontekstu Sokratove filozofije. Znamo za najmanje pet ili šest njih. Eshin je među njima najbolje sačuvan (pored Platona i Ksenofonta). Dakle, Platonov *Simpozijum* nije jedinstven. Na primjer, lik Diotime, koja služi kao Sokratova učiteljica na temu ljubavi u *Simpozijumu*, paralelan je liku same Aspazije u Eshinovom dijalogu *Aspazija*, poluzakonite žene Perikla i najpoznatije (ili ozloglašene) žene u Atini u

¹⁶⁷ Univerzitet u Sarajevu, Filozofski fakultet
enisspehic@gmail.com

¹⁶⁸ Kahn, C. H. (1995). A New Interpretation of Plato's Socratic Dialogues in *The Harvard Review of Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: Philosophy Documentation Center. p.26-35

periklovskom dobu. Aspazija je bila stvarna historijska osoba, ali je njen prikaz u Eshinovoj *Aspaziji* i Platonovom dijalogu *Meneksen* čista fantazija. Pisci komedija su je prikazivali kao ženu niskog morala i upraviteljicu bordela; ali u Eshinovom dijalogu, Sokrat preporučuje Aspaziju kao učiteljicu vrline. U *Meneksenu* Sokrat iznosi pogrebni govor za koji tvrdi da ga je sastavila Aspazija „od ostataka pogrebnog govora koji je napisala za Perikla!“

Spominjem ovaj aspekt zabave-i-igara u žanru sokratovske literature jer upućuje na ono što smatram najvažnijom lekcijom koju treba izvući iz proučavanja sokratovskog žanra: naime, da su ovi dijalozi suštinski djela fikcije, proizvodi autorove mašte, iako su likovi u dijalogima obično historijske ličnosti. Stoga, iako sokratovski dijalozi imaju neke biografske karakteristike, nisu djela biografije u našem smislu. Kao što je historičar Arnoldo Momigliano istakao u svojoj studiji *Development of Greek Biography*, "Sokratovci su eksperimentisali u biografiji, a eksperimenti su bili usmjereni ka hvatanju potencijala, a ne realnosti pojedinačnih života. Sokrat . . . nije bio toliko stvarni Sokrat koliko potencijalni Sokrat . . . vodič ka teritorijama koje još nisu istražene" (str. 46).

Stoga je bitno vidjeti da je sokratovska literatura, uprkos svom historijskom okviru, literatura fikcije, a često i fantastike. Ova bitna karakteristika često je prikrivena jedinstvenom veličinom Platonovog dostignuća, stvaranjem onoga što možemo nazvati "realističnim" historijskim dijalogom, osmišljenim da pruži književni dojam zapisa stvarnih događaja, poput dobrog historijskog romana. Budući da je Platonova umjetnost tako nevjerovatno uspješna, imamo osjećaj kao da smo prisluškiivali stvarni razgovor u kojem historijski Sokrat zapravo razvija svoje ideje u razgovoru sa stvarnim sagovornikom. To nije ništa manje istinito kada je sagovornik sam po sebi plod Platonove mašte (kao što se čini u slučaju Kalikla u *Gorgiji*) ili neko koga Platon nikada nije mogao upoznati (poput Protagore, koji je umro kada je Platon bio dijete). Dijalog *Protagora* nije samo fiktivan, već je njegov fiktivni datum smješten u period prije Platonovog rođenja, kada naravno nije bilo video kamera niti kasetofona. Ipak, kao čitaoci Platonovog *Protagore*, osjećamo da dijalog ima apsolutni prizvuk historije. Profesionalni historičari su, zapravo, rekonstruirali Protagorine teorije na osnovu Platonovog teksta. Vjerujem, naravno, da su jednostavno bili zavedeni Platonovom umjetnošću.

Ovaj dojam potpune vjerodostojnosti ono je što nazivam optičkom iluzijom dijaloga: činjenica da se ova djela imaginativne literature iz četvrtog stoljeća mogu, i često jesu, čitana kao da su dokumenti intelektualne historije petog stoljeća, kao da pripadaju dobu Sokrata, a ne Platonovom dobu. Značaj ove činjenice za interpretaciju Platonovog djela postat će jasan ako prvo sažmem ono što smatram "stanjem pitanja."

Interpretacija Platonove misli predstavlja jedinstven problem. Ne postoji prava paralela za nijednog velikog filozofa. Ovo je djelomično posljedica činjenice da je Platon jedini filozof prvog ranga koji je također bio vrhunski književni umjetnik. Ali problem ne proizlazi samo iz Platonove umjetnosti, već i iz specifične književne forme koju je izabrao (naime, sokratovskog dijaloga), kao i iz načina na koji je iskoristio tu formu.

Prije svega, tu je anonimnost forme dijaloga, u kojoj se Platonov vlastiti glas nikada ne čuje. Bilo bi prirodno očekivati da se pojavi u *Fedonu*, gdje se unutarњи krug Sokratovih sljedbenika okuplja oko učitelja na njegov posljednji dan, prije nego što popije kukutu. Fedon, narator dijaloga, započinje nabranjem učenika koji su tog dana bili prisutni u Sokratovoj zatvorskoj ćeliji. Kada dođe do Platonovog imena, Fedon oklijeva: "Platon je, mislim, bio bolestan." Nikada bolest nije bila prikladnija!

Pošto se Platon sam ne pojavljuje, pouzdajemo se u Sokrata. Ali da li Sokrat uvijek govori u Platonovo ime? Ili ponekad govori za Platona, a ponekad ne? Ili nikada ne govori direktno za Platona? I kako mi, čitatelji, to trebamo prepoznati?

Ovu poteškoću pogoršava nesklad između stavova koji se pripisuju Sokratu u različitim dijalozima. Vjerovatno je najočigledniji primjer takvog nesklada kontrast između stavova prema uživanju u *Gorgiji* i u *Protagori*. U *Protagori*, Sokrat brani identitet između uživanja i dobra, koji sistematski pobija u *Gorgiji*. Da li je Platon promijenio svoje mišljenje? Ili razmotrimo varijacije u vezi s teorijom Sjećanja, gdje su razlike manje dramatične, ali jedva manje značajne. U *Menonu* imamo učenje o Sjećanju bez metafizičkih Ideja; u *Fedonu* imamo Sjećanje s Idejama kao objektima Sjećanja; u *Državi* imamo učenje o Idejama bez Sjećanja; u *Fedru* imamo ponovno *oba* učenja. Šta da zaključimo iz takvih varijacija?

U historiji interpretacija Platona postoje tri istaknute mogućnosti:

1. *Pluralizam*, interpretacija koju brani George Grote, veliki historičar Grčke. Prema Groteu, Platon nema fiksne ili stabilne dogme. On je iskren istraživač, koji slijedi argument gdje god ga vodi. Uvijek vidi više problema nego rješenja, tako da se kontradikcije između dijaloga ne trebaju eliminisati.
2. *Razvojni pogled*, koji predstavlja glavnu struju kod stručnjaka na engleskom jeziku. (Guthriejeva *Historija grčke filozofije* je standardni primjer.) Platon prelazi iz ranog sokratovskog perioda, pod dominantnim utjecajem filozofije svog učitelja, gdje su dijalozi tipično aporetični ili bez zaključka, u srednji period gdje razvija svoju vlastitu zrelu filozofiju. (Prema ovoj teoriji, postoji i kasniji, "kritički" period, koji nas ovdje ne zanima.) Srednji period, najbolje predstavljen u *Fedonu* i *Državi*, karakteriše metafizičko učenje o Idejama. (Interpretacija koju je nedavno dao Gregory Vlastos je ekstremno primjer ovog razvojnog pogleda, budući da Vlastos tvrdi da ranija, sokratovska filozofija nije samo različita, već zapravo suprotna Platonovoj zreloj poziciji.)
3. *Unitaristička interpretacija*, koja seže do Schleiermachera, teži da vidi jedinstven filozofski stav kao temelj svih ili većine dijaloga. Prema Schleiermacheru, redosljed dijaloga predstavlja redosljed filozofskog obrazovanja. Prema savremenoj tübingenskoj školi, redosljed nije bitan, jer je ezoterična poruka uvijek ista: svi ili većina dijaloga aludiraju na "nepisana učenja", takozvano učenje o Prvim Principima. Najistaknutiji američki predstavnik ove unificirajuće tendencije bio je Paul Shory, koji je napisao knjigu pod naslovom *The Unity of Plato's Thought*.

Sada dolazimo do mog vlastitog mišljenja, koje je "ništa od navedenog." Ali ako moram biti klasificiran, sigurno sam više u skladu s unitarističkom tradicijom. Naravno, postoji nepogrešiva promjena između aporetičkih (bez zaključka) dijaloga, s jedne strane, i *Fedona* i *Države* s druge strane. Međutim, sklon sam vidjeti to kao razvoj Platona kao pisca, kao obilježavanje različitih faza njegove književne karijere, a ne različitih faza u njegovom razmišljanju. (Postoji drugačija vrsta promjene u njegovom političkom razmišljanju između *Države* i *Zakona*. Ali ovdje se ne bavim nijednim dijalogom kasnijim od *Države* i *Fedra*.) Vjerovatno imamo neke dijaloge napisane prije nego što je Platonova metafizička misao u potpunosti oblikovana. (Moja pretpostavka bi bila da je to tačno za pet radova: *Apologija*, *Kriton*, *Ion*, *Hipija Manji* i *Gorgija*.) Ali to ne odgovara

uobičajenom poimanju Platonovog "sokratovskog perioda." Po mom mišljenju, oko sedam (tipično "sokratovskih") dijaloga zapravo treba čitati *proleptički*, to jest, kao namjerno pripremanje puta za srednje dijaloge. Ovi proleptički dijalozi uključuju *Laheta*, *Eutifrona*, *Protagoru* i *Menona*.

Ubrzo ću ilustrirati šta mislim pod proleptičkim pisanjem za trenutak, ali prvo mi dopustite da razjasnim da je tema moje interpretacije dvostruka: i negativna i pozitivna, i dekonstruktivna i rekonstruktivna.

Prvo, trenutak dekonstrukcije. Cilj ovoga je podrivanje "standardnog pogleda" na rani period Platonovih djela, u kojem je ta filozofija u suštini prikazana kao Sokratova filozofija. Također imam za cilj da osporim autoritet Aristotela, na kome se ovo gledište na kraju zasniva. Standardni rezultat je pseudohistorijski prikaz Sokratove filozofije i interpretacija dijaloga koja nudi hipotetički prikaz Platonove intelektualne biografije.

Jasno je da je Aristotel, za svoje vlastite svrhe, identificirao Sokratovu filozofiju s potragom za definicijom u dijalozima poput *Laheta* i *Eutifrona*, te s negiranjem *akrasie* (slabosti volje) u *Protagori*. Ali Aristotel nije pouzdan historičar filozofije. Dobro je poznato da on forsira razvoj predsokratske filozofije u svoju vlastitu konceptualnu shemu četiri uzroka. I još je manje pouzdan kada je riječ o Sokratu, koji nije ostavio ništa u pisanom obliku.

Moramo se sjetiti da je Aristotel stigao u Atinu kao sedamnaestogodišnjak, više od trideset godina nakon Sokratove smrti. Bio je odvojen od Sokrata cijelom generacijom sokratovske literature, od koje su Platonovi dijalozi očigledno bili najvažniji po svom filozofskom sadržaju. Usmena tradicija Akademije mogla ga je uvjeriti da učenje o Idejama pripada Platonu, a ne Sokratu. Pored toga, Aristotel je bio prepušten samom sebi. Tako je prepoznao Sokratovu filozofiju u ranijim Platonovim dijalozima, a kasnije su isto učinili i stoici. Sada, Aristotel i stoici su bili zainteresirani za filozofiju, ne za historiju kao takvu; za njih je figura Sokrata služila za definiranje određenog stava u teoretskoj raspravi. Ali moderni učenjaci koji slijede njihove stope tvrde da pišu historiju. I budući da tretiraju Platonove književne tvorevine kao da su historijski dokumenti, rezultat je pseudohistorijski prikaz Sokratove filozofije.

Još nesretnije su, po mom mišljenju, posljedice za naše razumijevanje samog Platonovog djela. Učenjaci koji vjeruju da mogu identificirati Sokratovu filozofiju u Platonovim ranijim dijalozima pristupaju onda tumačenju različitih dijaloga kao stepenica duž Platonovog puta od sokratovskog učenika do njegove vlastite nezavisne pozicije kao originalnog filozofa. Ali ovaj prikaz Platonovog razvoja je čisto hipotetičan: nije zasnovan na bilo kakvoj nezavisnoj dokumentaciji. U mojoj alternativnoj interpretaciji, ono što otkrivamo u ovim takozvanim sokratovskim dijalozima nije evolucija Platonove misli već razotkrivanje njegove pedagoške strategije, u sastavljanju serije dijaloga pažljivo osmišljenih da pripreme umove njegovih čitatelja za saosjećajno razumijevanje njegove nove i radikalno nepoznate vizije stvarnosti - vizije koju je on na kraju, postepeno, i samo djelimično, izložio u svom književnom radu.

Da bismo pravedno postupali prema Platonovoj genijalnosti kao filozofskog pisca, moramo ga prvo osloboditi sjene, ili radije fantoma, historijskog Sokrata. Zato je proučavanje sokratovskog žanra i njegovih fiktivnih likova tako važno. Kako je jedan nedavni pisac rekao, sumirajući rezultate generacije sokratovskih istraživanja: "Historijski Sokrat nestaje iz vidokruga; na njegovo mjesto pojavljuje se višestruka književna kreacija, Sokrat sokratovaca."

Stoga, po mom mišljenju, znamo vrlo malo o Sokratovoj filozofiji, osim paradoksa da niko dobrovoljno ne čini zlo (ili da niko nije dobrovoljno loš). Ono malo što znamo mora se pronaći u Platonovoj *Apologiji*, koja nije fiktivni dijalog već književni zapis javnog događaja, suđenja Sokratu. To je događaj kojem je Platon lično prisustvovao, zajedno sa stotinama drugih Atenjana. Posljedično, postoje historijska ograničenja na Platonovo predstavljanje Sokrata u *Apologiji* koja se ne odnose na bilo koji od dijaloga. Dijalozi su uglavnom privatni razgovori i Platon je slobodan da ih oblikuje kako želi. Iz paralela u djelima Eshina, Fedona i Ksenofonta, možemo vidjeti da historijska tačnost, ili čak hronološka mogućnost, nije bila osobina žanra.

Moralni stav Sokrata i njegova spremnost da se suoči sa smrću radije nego da počini nepravedno djelo svakako su bili od najveće važnosti za Platona. Ali ne znamo nijednu detaljnu filozofiju Sokrata koja bi nam mogla pružiti ključ za razumijevanje Platona ili tumačenje njegovih ranih djela.

Toliko o dekonstrukciji. Sada o konstruktivnijem trenutku. Želim skicirati interpretaciju u dvije faze: prvo, filozofski pristup, a drugo, književni pristup.

Za početak, filozofija. Šta je Platonizam (s velikim "P")? To nije učenje o univerzalijama - to je Aristotelova perspektiva. To nije učenje o apstraktnim objektima (skupovima ili brojevima) - to je platonizam s malim "p." To je samo slučajno razlika između svojstava (kao što je jednakost) i stvari koje imaju svojstva (kao što su štapovi i kamenje). To je jedan od aspekata Platonovog djela koji može biti najprivlačniji za savremenog filozofa. Ali to nije centralno pitanje za Platona.

Platonova filozofija je suštinski onostrana vizija o prirodi stvarnosti i mjestu ljudske psihe: vizija prema kojoj je "pravi svijet" nevidljivo carstvo koje je izvor svih vrijednosti i izvor sve racionalne strukture. Zato Sokrat u *Fedonu* može opisati filozofiju kao praksu smrti. Jer smrt znači bijeg duše iz tijela, i stoga njen potencijalni povratak u blaženo carstvo potpune dobrote, istine i ljepote.

Fedon je Platonova najsnažnija izjava ove vizije. Ali ona se ponavlja mnogo kasnije, na primjer, u *Teetetu* (176A): "Nemoguće je da zla nestanu. Uvijek mora postojati nešto suprotno dobru. Ali zla nemaju mjesta među bogovima; nužno je da cirkulišu u ovom području i u smrtnoj prirodi. Stoga bismo trebali pokušati pobjeći odavde tamo što je brže moguće. Pobjeći znači imitirati božansko, asimilirati u božansko koliko god je moguće. Asimilacija je postati pravedan i pobožan sa mudrošću."

Tako *Teetet* ponavlja koncepciju iz *Fedona*. I moralna vrlina (kao što je predstavljena etičkim stavom Sokrata u dijalozima) i filozofska mudrost (kao što je predstavljena u dijalektici koja se bavi definiranjem suština) zamišljeni su kao put koji vodi ljudsku dušu u nadosjetilno carstvo, u božansko carstvo gdje nema zla.

Ovo je suštinski svjetonazor istočnog misticizma ili Plotina i neoplatonske tradicije. Međutim, nije jasno da li je "misticizam" prava riječ za Platona. Temeljna *racionalnost* njegove koncepcije je zagantovana ulogom matematike, kao privilegovanog sredstva pristupa stvarnosti. Centralna važnost matematike za Platona je u tome što nas odvodi od osjetilnog carstva, ali ne predaleko! Ona ne vodi do magije ili neracionalnih otkrića, kao u kasnijem neoplatonizmu.

Želim sugerisati da je ovaj onostrani osjećaj za značenje i istinu, ova koncepcija da je sve dobro i stvarno smješteno u nadosjetilno, srž Platonove filozofije. Učenje o Idejama i metafizička razlika između bitka i postajanja moraju se razumjeti kao racionalna artikulacija ovog onostranog pogleda. Promašuje se suština ako se *počne* razumijevati Platona kao nekoga ko nudi rješenje problema apstraktnih entiteta, ili problema u filozofiji jezika ili filozofiji uma - teoriju pojmova ili teoriju termina. Čak je greška misliti o njemu kao nekome ko počinje od etike kako se ona obično razumije.

Naravno, Platon je sveobuhvatan filozof i kao takav je zainteresovan za *sve* ove teme, uključujući i politiku, ponajviše za politiku. Platonova doživotna briga za politiku i moralnu reformu u gradu (odražena u *Gorgiji*, *Državi*, *Državniku*, i njegovom posljednjem djelu, *Zakonima*) je možda jedini pokretački motiv u njegovoj filozofiji koji je suštinski neovisan od onostranih pitanja. Dominantna pozicija *Države* kao Platonovog remek-djela može biti zavaravajuća za uravnoteženo razumijevanje njegove filozofije. *Država* je vrlo ovozemaljska, u svojoj intenzivnoj brizi za pravednog pojedinca i pravedno društvo. Možemo biti u iskušenju da mislimo o Platonu kao o podvojenoj личности: metafizički vizionar koji se smjenjuje sa socijalnim reformatorom i potencijalnim političarem i zakonodavcem. Ali čak i u *Državi*, kralj-filozof je tu da uspostavi vezu između dva carstva: između svijeta Ideja i svijeta grada.

Platonova metafizička vizija, primat nadosjetilnog, djelomično je izražena u vrlo kratkom odlomku u *Simpoziju*, na kraju Diotiminog predavanja o ljubavi (kako ćemo vidjeti uskoro). Ali potpuno je izražena po prvi put u *Fedonu*, u raspravi o besmrtnosti i zagrobnom životu. Smrt i posvećenje Sokrata su odabrani od strane Platona kao prilika za otkrivanje njegovog najdubljeg pogleda. I nije slučajno što *Fedon* također daje prvu sistematsku izjavu o učenju o Idejama. Platonova metafizika se može vidjeti kao njegovo vlastito razumijevanje značenja Sokratovog života i smrti.

Platonov stav o prvenstvu nevidljivog svijeta je metafizički pandan orfičko-pitagorejskom učenju o duši, sa svojim obećanjem da će potaknuti bijeg iz ciklusa ponovnog rađanja. Ovi "čudaci" bi bili jedini Platonovi duhovni saveznici u vrlo materijalističkom, kompetitivnom svijetu Atine u petom i četvrtom stoljeću p.n.e. To nije bilo gostoljubivo društveno okruženje za takav onostrani pogled. U ovoj perspektivi moramo razumjeti Platonovu opreznost kao autora. Ova svijest o potencijalno

neprijateljskoj ili neprijemljivoj publici pomaže nam razumjeti strateško-retoričku motivaciju za njegovo korištenje indirektnog iskaza i stvaranja mitova, te njegovog suzdržavanja i zatim postepenog, progresivnog izlaganja onostrane metafizike.

To nas dovodi do drugog konstruktivnog aspekta moje interpretacije: književnog pristupa.

Nemam prostora ovdje da detaljno proučavam sedam proleptičkih dijaloga u kojima Platon koristi aporetični oblik da pripremi svoju publiku za bolji prijem njegove centralne metafizičke vizije. Iz ove grupe mogu se osvrnuti samo na *Menon*. Ali prvo želim ukratko pogledati dva dijaloga koja je Platon sastavio za uvodno izlaganje svojih ključnih učenja: pogleda na onostrano i teorije Ideja.

Ova učenja su prvi put predstavljena svijetu u dva od najdramatičnijih i naj snažnije napisanih dijaloga: *Simpozijumu* i *Fedonu*. Zajedno čine par, ili diptih. Scena *Simpozijuma* je pijanka, slavlje Agatonove pobjede na dionizijskom festivalu: ovdje srećemo Sokrata na pola njegovog života. U *Fedonu* ga nalazimo u zatvoru, u sjeni smrti, u posljednjem razgovoru o besmrtnosti, neposredno prije kraja njegovog života.

Na Agatonovoj zabavi niz govora je posvećen ljubavi. Sokratov govor se sastoji od lekcija o *erosu* koje je čuo od nepoznate svećenice po imenu Diotima. U posljednjim paragrafima ovog govora, Diotima otkriva konačne misterije ljubavi, u koje čak ni sam Sokrat možda nije spreman biti iniciran. Ovo konačno otkriće je predstavljeno kao ljestvica ljubavi, na čijem vrhuncu dolazi blažena vizija same Ljepote. "Tamo, ako igdje, život je vrijedan za ljudsko biće, posmatrajući samu Ljepotu." Ovdje nemamo učenje o Idejama (u množini), već veličanstvenu viziju jednog metafizičkog objekta, Ljepote kao takve. Trenutak kasnije, pijani Alkibijad ulazi na zabavu i više ne čujemo ništa o metafizici. (To je bio samo bljesak na viziju.) Nadalje, nije izgovorena nijedna riječ o besmrtnoj duši. Razgovor o transmigraciji ne bi bio shvaćen ozbiljno u ovom svjetovnom društvu visoke klase. Platonovo izlaganje je pažljivo prilagođeno njegovoj fiktivnoj publici.

S druge strane, atmosfera u *Fedonu* je potpuno drugačija. Ovdje imamo intiman krug Sokratovih najbližih saradnika. Cijeli dijalog je filozofska rasprava o sudbini duše, a puno učenje o Idejama je sistematski predstavljeno. Ovdje je filozofija opisana kao

priprema za smrt, odnosno za buduće stanje duše bez tijela, u kontaktu s transcendentnom stvarnošću koju predstavljaju metafizičke Ideje.

Tvrdim da ovo pažljivo oblikovano prikazivanje Platonovog uvođenja njegove ključne filozofije, u *Simpozijumu* i *Fedonu*, mora biti viđeno kao proizvod promišljenog umjetničkog plana. Nema razloga pretpostaviti da ova dva dijaloga direktno odražavaju nedavno iskustvo zaokreta s Platonove strane. On se za to pripremao dugo vremena!

U stvari, postoje mnogi nagovještaji onoga što nazivam ključnom filozofijom u ranijim djelima. Na primjer, u *Gorgiji*, Sokrat citira Euripida: "Ko zna da li je život stvarno smrt, a smrt je prepoznata kao život u svijetu ispod?" Ovo je jasna aluzija na onostrani pogled na dušu. Ali nema traga Idejama ili metafizike bitka u *Gorgiji*.

Najvažniji primjer proleptičkog pisanja i doktrinarne anticipacije je u *Menonu*. U *Menonu* jasno imamo djelomično otkrivenje ključne pozicije u učenju o znanju kao Sjećanju. Učenje o Sjećanju pretpostavlja besmrtnost duše (što uopće nije tradicionalna grčka ideja), i pripisuje a priori znanje transmigrirajućoj duši. Ali u *Menonu* nema reference na Ideje. Moramo sačekati *Fedon* da bismo saznali da su metafizičke Ideje ono čega se sjećamo.

Prema razvojnim pogledima, Platon bi razradio učenje o Idejama *nakon* što je napisao *Menona* i prije nego što je napisao *Fedona*. Ali ova pretpostavka bi bila prilično proizvoljna. Ako pažljivo pogledamo argument *Menona*, vidjet ćemo da su Ideje, iako nisu spomenute, definitivno podrazumijevane.

U *Menonu* je Sjećanje uvedeno kao odgovor na Menonov paradoks. A Menonov paradoks je izazvan principom prioriteta definicije. Prioritet definicije je princip koji kaže da prvo morate znati *šta je X* da biste znali išta o *X*. Ali kako ćete početi? U tom trenutku dobijamo Menonov paradoks istraživanja: ne možete ni početi istraživati, jer ne znate šta tražite; a štaviše, nećete znati prepoznati to čak i ako ga nađete.

Sokratovo rješenje je Sjećanje: već znate *šta je X*, jer ste već sve naučili u prethodnom životu. Stoga vam samo treba podsjećanje. Ali kako to pomaže? Kako se Sjećanje smatra rješenjem paradoksa istraživanja? Kako ste naučili išta u prethodnom životu? Ako je prethodni život bio kao ovaj, paradoks se jednostavno ponavlja.

Ako Sjećanje treba pružiti rješenje, tada prethodno postojanje nije bilo običan ljudski život, već iskustvo bestjelesne duše u direktnom kognitivnom kontaktu s apriornim suštinama. Tako objekti Sjećanja, da bi izbjegli Menonov paradoks, moraju sami biti transcendentne, besmrtnne suštine: drugim riječima, Platonove Ideje. Dakle, Platonova metafizika i epistemologija su implicirane, ali ne direktno izražene, u argumentu Menona.

Sugestivna paralela u samom Menonu može nas uvjeriti da je Platon već u Menonu nagovijestio zaključak koji je formulirao tek u Fedonu, ako bismo bili skloni sumnjati da je Platon mogao pisati na tako indirektan način. Sjećanje je ilustrirano lekcijom geometrije, u kojoj nepoučavani rob spoznaje (ili "sjeti se") kako udvostručiti površinu kvadrata. Sokrat mu pokazuje da možete udvostručiti bilo koji dati kvadrat konstruisanjem kvadrata na dijagonali. Sada ova konstrukcija također ilustrira dva važna matematička rezultata: (1) Pitagorinu teoremu (da je površina kvadrata na hipotenuzi jednaka zbiru površina kvadrata na drugim dvjema stranama), i (2) postojanje nesamjerljivih veličina, ili onoga što zovemo iracionalnim brojevima, budući da je dužina dijagonale jediničnog kvadrata kvadratni korijen iz dva.

Zašto Platon ne spominje ove važne matematičke istine? Očigledno, on piše za dvije publike: očekuje da će njegovi inteligentniji i bolje informisani čitatelji sami razmisliti. Slučaj je sličan kao u vezi između Sjećanja i Ideja. Kao što će svako ko je obučen u geometriji vidjeti šta je uključeno u udvostručavanje kvadrata, tako će svako ko je upoznat s Platonovom metafizikom vidjeti šta moraju biti objekti Sjećanja.

Nepotpuna rasprava o Sjećanju u *Menonu* može poslužiti kao jedan primjer onoga što ja zovem proleptičkim pisanjem u pred-srednjim, ili prijelaznim dijalozima.

Dopustite da zaključim sumirajući prednosti mog pristupa u odnosu na tradicionalni, razvojni pogled na rane dijaloge.

1. Prednost u negativnom smislu je uklanjanje neke nepotkrijepljene historije: pseudohistorijskog prikaza Sokratove filozofije i nedokumentovanog prikaza Platonovog intelektualnog razvoja.
2. Pozitivni doprinos je dvostruk. Prvo, dobivamo jedinstveniji pogled na Platonovu filozofiju. Uprkos nekim prilagođavanjima i usavršavanjima u teoriji Ideja,

metafizička-onostrana vizija ostaje centralna i u Platonovom kasnijem radu. (Citirao sam odlomak iz *Teeteta* o bijegu od zala kroz asimilaciju u božansko. Onostrana vizija je još izraženija u *Timaju*, sa odjecima u *Sofistu* i *Filebu*.)

Drugo, postizemo mnogo suptilnije razumijevanje njegove umjetnosti u komponovanju dijaloga. Na kraju krajeva, Platon je imao problem. S jedne strane, bio je talentovan dramski pisac, jedan od najvećih pisaca koje je svijet ikada vidio. S druge strane, bio je Sokratov sljedbenik, koji nije ništa napisao, ali je filozofirao svakom riječju i svakim dahom

Platon je zapravo bio svjestan poteškoća i nedostataka komunikacije filozofske misli u pisanom obliku. U *Fedru* on poredi knjigu sa statuom, koja izgleda živo, ali uvijek daje isti odgovor kada joj postavite pitanje. Zbog toga on insistira da ozbiljan filozof nikada neće svoje pisano djelo shvatati ozbiljno.

Dakle, to je Platonov problem. Kako je mogao koristiti svoje književne darove i mijenjati svijet komunicirajući sa širom publikom - i prenositi svoju poruku u budućnost - dok istovremeno ostaje vjeran svom shvatanju filozofije kao živog razmjenjivanja ideja u razgovoru, sa pitanjima i odgovorima, argumentima i prigovorima? Na sreću, imao je na raspolaganju sokratovski dijalog kao popularan žanr. Platon - i samo Platon - je transformisao ovaj manji žanr ("razgovori sa Sokratom") u veliki umjetnički oblik i izraz velike filozofske misli. Ali Platon je ostao vjeran svom sokratovskom nasljeđu pišući *samo* dijaloge i označavajući najviši oblik filozofije terminom koji je on izmislio: *dialektike*, "dijalektika", što doslovno znači "umijeće razgovora".

UPUTE ZA AUTORE

Časopis za filozofiju „Theoria“ poziva autore da šalju svoje radove iz oblasti filozofije.

U časopisu će se objaviti radovi koji se mogu kategorizirati kao:

- članci (izvorni znanstveni članci, pregledni znanstveni članci, stručni članci);
- osvrti;
- prikazi;
- prijevodi.

Radovi trebaju sadržavati:

- Podatke o autoru/ima (ime i prezime, naziv institucije, e-mail adresa autora);
- Naslov rada na BHS jeziku i engleskom jeziku;
- Abstract (sažetak rada) na BHS i engleskom jeziku (do 300 riječi);
- Ključne riječi na BHS i engleskom jeziku (3-6 ključnih riječi);
- Spisak korištene literature (bibliografija) na kraju rada.

Tehnička uputstva:

- Rad je potrebno dostaviti u MS Word elektronskom formatu;
- Margine stranice trebaju biti 3 cm sa svih strana;
- Prored teksta treba biti 1,5;
- Poravnanje teksta treba biti justify;
- Font teksta treba biti Times New Roman i veličina 12;
- Broj stranica treba biti: a) za članke do 30 str. (do 10000 riječi), b) za prikaze do 6 str. (do 2000 riječi), c) za prijevode do 8000 riječi;
- Slike je potrebno dostaviti u JPG formatu.

Upute za citiranje i referenciranje:

Autori se u radovima trebaju pridržavati jednog sistema navođenja i citiranja.

Preporučeno je citiranje fusnotama, a u skladu sa uputama.

Popis korištene literature navodi se na kraju rada abecednim redom po prezimenu autora, odnosno naslovu anonimne publikacije.

Ukoliko se navodi više radova jednog autora, radovi se navode hronološkim redom.

Preporučeno je korištenje jedne varijante harvardskog sistema citiranja:

Publikacija jednog, dva ili tri autora Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja)

Naslov: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač.

Npr: Arnautović, S. (1999) Nietzscheov nihilizam i metafizika. Sarajevo: Sarajevo Publishing.

Ukoliko knjiga ima više od četiri autora:

Prezime autora. et al. (godina izdavanja) Naslov: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač. Ukoliko publikacija ima urednika: Prezime, inicijal(i) urednika., ur. (godina izdavanja) Naslov: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač.

Ukoliko publikacije nema podatka o autoru:

Naslov publikacije / urednik ili priređivač Ime i prezime. Mjesto izdanja: Izdavač, godina. Poglavlje u publikaciji Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja) Naslov poglavlja: podnaslov poglavlja. U: Prezime, inicijal(i) urednika., ur., Naslov knjige: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač, str. od-do.

Npr: Arnautović, S. (2021) Znanje, kultura i konflikt. U: Kulić, Mišo (ur.). Društvo znanja i proces transformacije filozofskih, društveno-humanističkih nauka. Pale: Filozofski fakultet, str. 63-75.

Natuknica u enciklopediji:

Naslov enciklopedije (godina izdavanja) Naslov natuknice: podnaslov. Podatak o izdanju. Mjesto izdavanja: Izdavač, Sv. broj sveska. Godina izdanja sveska.

Npr: Opća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda (1977) Filozofija. 3. izd. Zagreb: JLZ. Sv. 1. 1977.

Članak u časopisu:

Prezime, inicijal(i) autora. (godina izdavanja) Naslov članka: podnaslov. Naslov časopisa, Oznaka sveska/godišta/volumena (broj), str. od-do.

Npr: Marić, D. (2013) Nastanak ideje kozmopolitizma: kozmopolitizam Diogena iz Sinope. Pregled: časopis za društvena pitanja, br. 3, str. 31-47.

Web stranica:

Naslov stranice. Potpuna URL adresa (datum pristupa stranici)

Npr: Filozofsko društvo Theoria. <https://www.fdt.ba/> (11. 2. 2022)

Napomene autorima: Svi radovi trebaju biti lektorisani. Radovi podliježu pregledu recenzentskog odbora časopisa „Theoria“ koji će autore obavijestiti o prihvatljivosti radova za objavljivanje.

Uz radove je potrebno dostaviti izjavu autora o autentičnosti radova, kao i izjavu o tome da rad nije bio i neće biti objavljen u drugom časopisu.

Radove treba slati na e-mail adresu: fdt.kontakt@gmail.com