

Arhe XI, 22/2014

UDK 1 Plato : 2-1-14

1 Protagoras

Originalni naučni rad

Original Scientific Article

ИРИНА ДЕРЕТИЋ¹

Филозофски факултет, Универзитет у Београду

ПЛАТОН О ЧОВЕКОВОМ „НАЛИКОВАЊУ БОГУ“²

Сажетак: Полазећи од општег историјско-филозофског и културолошког оквира, настојаћемо да реконструишемо смисао и значај Платонове чувене *Deus mensura* максиме као и њене разноврсне импликације. Темелни став о Богу као мери свих ствари блиско је повезан са Платоновим императивом о човековом „наликовању Богу (ὁμοίωσις θεῷ)“. Одређивање Бога као „мерила“ свега што јесте произилази из Платоновог дубоког увида да постоји нешто више од нас, што је нерелативно и апсолутно, а чиме се једино и могу праведно уредити односи међу људима. То представља платонистички одговор на Протагорину дивинизацију човека, и постављање њега као парадигме и мерила свега што јесте. Платонов одговор, међутим, не представља повратак древној мито-појетској традицији Хомера и Хесиода, већ се састоји у новом разумевању Бого-човечанских односа.

Кључне речи: *Deus mensura*, Платон, наликовање Богу, Протагора

Платонова филозофија није само нераскидиво повезана са теологијом,³ већ је, усудићемо се рећи, упечатљив пример зашто истинска филозофија мора да садржи рефлексије о Богу. Познато је да мисао о највишем бићу прожима целокупну Платонову филозофију: у њеној космологији Бог као управљачки, само-покрећући и непроменљив принцип свега јесте оно на чему почива рационалност и закономерност космоса, као и униформно кретање небеских тела у њему (*Тимеј*, *Државник*, *Закони*).

1 Е-mail адреса ауторке: ideretic1@gmail.com

2 Овај рад је настао у оквиру пројеката „Историја српске филозофије“ (ев. бр. 179064) и „Логичко-епистемолошки основи науке и метафизике“ (ев. бр. 179067) Филозофског факултета у Београду. Пројекте финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

3 Платоновим рефлексијама о Богу посвећена је систематски и утемељено написана књига М. Bordt-a, *Platons Theologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg /München, 2006.

У Платоновој етици – условно кажемо етици, будући да је сам Платон филозофију разумевао интегрално, недељећи је на посебне дисциплине – Бог је „мерило“ целокупног вредносног света, зато што је добар,⁴ мудар и праведан (*Држава*, *Теетет*), те не може ни бити узрочник било чега што је зло, како су о томе „певали“ највећи грчки митотворци Хомер и Хесиод.⁵ У обичајносно-политичком подручју богослужење као и други религиозни ритуали, према Платоновом мишљењу, потврђују присуство божанског у свакодневици древно грчког човека, те показују како се човеков однос према Богу не исцрпљује само у његовој усамљеничкој вери у њега, него и у верујућем упражњавању ритуала којима појединци у заједници славе Бога.

И више од свега претходно реченог, управо трагање за оним што је апсолутно, а не релативно, за оним што постојано, а не пролазно, за оним што је онострано, а не онострано, за оним што је бесмртно и вазда постојеће, а не смртно и настајуће – представља императив платоновске филозофије и повести њеног деловања (*Wirkungsgeschichte*), те је оставило неизбрисив траг у европској филозофији и култури. „Божански“ Платон, који није без разлога тако назван, присутан је у филозофском мишљењу и онда када оно у свом атеистичком или антитеистичком⁶ виду трага за нечим што ће платонизам из корена довести у питање.

Полазећи од општег историјско-филозофског и културолошког оквира настојаћемо да реконструишемо смисао и значај Платонове чувене *Deus mensura* максиме као и њеним разнородним импликацијама. Темелни став о Богу као мери свих ствари блиско је повезан са Платоновим императивом о човековом „наликовању Богу (ὁμοίωσις θεῷ).⁷ Платонов опонент, најчувенији софиста Протагора уздрмао је дотадашња древно-античка веровања, тврдећи да је „човек мера свих ствари“. На Протагорину *Homo mensura* максимуму Платон не одговара само побијањем, којим се показује да је гласовита максима самопротивречна и да неизбежно доводи до релативизма, него и тако што тврди да меру ствари не одређује човек, већ Бог. То што долази до замене једног упоришта свега што јесте другим,

4 У другој књизи Државе Платон показује зашто Бог као добар не може да буде узрочником било каквог зла. У вези с тим упоредити Ирина Деретић, Платонова филозофска митологија, Завод за уџбенике, Београд, 2014, нарочито стр. 28.

5 У Платоновој критици старих теологија Хомера и Хесиода упоредити: *ibid.*, нарочито стр. 20-46.

6 По сложености и парадоксалности свога односа према сократовским разговорима у Платоновој филозофији најрепрезентативнији пример је Ниче који полазећи од свог прокламативног, чини се, радикалног антитеистичког става констатује смрт Бога.

7 *Tht.* 176b-c.

има импликације и на целокупну грчку слику света и односа у њему. У циљу дубљег разумевања онога што представља меру, космолошки и аксиолошки поредак, потребно је разјаснити Платоново схватање односа човека према Богу које има далекосежан утицај на развој како филозофије, тако и теологије уопште, те, стога, и није само од историјско-филозофског значаја. Једна од теза, коју ћемо заступати у овом раду, јесте та да Платон настоји да покаже који су филозофски разлози за тврдњу да је Бог мерило свега што јесте, чиме се он само привидно враћа традиционалној хомеровско-хесиодовској слици света.

Поврх тога, овај Платонов став према којем је „θεός ἤμῖν πάντων χρημάτων μέτρον“⁸ у уској је вези са његовим императивом о томе да човек треба да наликује Богу. Ова два става би се аргументативно могла повезати на следећи начин: будући да је 1. Бог мера свих ствари, и 2. Слично тежи да се приближи што је могуће више ономе што је слично, а 3. Човек је по природи сличан Богу, следи да 4. Човек тежи да се приближи што је могуће више ономе што је сличан. Став да слично тежи ка сличном јесте она посредујућа премиса у овом аргументу, која повезује ова два централна става: став о Богу као мери свих ствари и став о човековој боголикости. Садржајно говорећи, приближавање божанском као идеалу представља највећу могућу меру остварења оног највишег у човековој природи, будући да се тиме он приближава „највишој“ парадигми свега што јесте.

Размотримо детаљније смисао и контекст Платонове *Deus mensura* максиме! Она се јавља у *Законима*, премда прожима Платоново дело у целини, и гласи: „Бог би нам, дакле, био највише мерило свих ствари, и то знатно више него било који човек, како се сада говори“⁹. Ова реченица је богата разноврсним импликацијама. Њоме се хоће казати и то да је Бог мерило свега што јесте; друго, да постоје они који то не мисле, попут Протагоре, који се на овом месту изричито не спомиње; и, најпосле, Бог би требало да буде апсолутно мерило и на етичком плану.

Протагорин став, према којем, човек заузима место које су некада имали традиционални олимписки богови представља револуционаран преокрет у грчком поимању света. Према њему највишу меру у људском свету не одређује нико други него сам човек који је његово главно тежиште и оријентир. Платоново побијање Протагорине максиме не представља враћање на стару хомеровско-хесиодовску теологију, у којем су улоге човека и богова већ унапред одређење, већ је оно последица

8 Lg. 716c4.

9 Lg. 716ff.

Платоновог озбиљног преиспитивања тог односа, као и увиђање тога да традиција више не може да одговори на новопостављена питања и дилеме. Платонов одговор је истовремено уважавање и превазилажење Протагориног становишта и то тако што Платон артикулише властито гледиште које само привидно представља враћање ономе што је већ традиција казала.

За разлику од традиционалних мито-појетских творевина, где се човек неретко описује као марионета у рукама олимписких богова, која се не може успротивити њиховим често неправедним плановима и играма, те без своје кривице страда, Протагора човека ставља у средиште света којим он сам уређује властити поредак и вредносни свет. Платон је критичан и према Протагори, и према традиционалним древно грчким религиозним веровањима. Наиме, побијајући Протагорин антрополошки релативизам, који није у стању да одреди оно што је истински постојано у људском свету, што, дакле, не варира од појединца до појединца, од једне културе до друге, од једног времена до другог, Платон је истовремено оштар и у критици детерминистичког схватања људских поступака и људског света, где олимписки богови неприкосновено одлучују о човековој судбини. Попут традиционалне мито-појетске свести и за Платона је божанско мера свега, премда он то божанско и његов однос према човечанском другачије разумева од традиције.

Бог је „мерило“ свега што јесте као творац космичког поретка, његов управљач и умски принцип, којем би човек требало да тежи и да му буде сличан. Приближавање и наликовање човека Богу, уопште не би било могуће да човек у онтолошком смислу није боголик. Поставља се питање у чему се састоји та боголикост човека, и која она има импликације на његово саморазумевање. То ће нас постепено довести до централне тезе нашег текста према којој је једна метафизичка претпоставка у основи човековог етичког и обичајносно-политичког уздизања ка Богу.

У дубљим слојевима митолошке грађе може се пронаћи у готово елиптичном виду концентрована мудрост човечанства. Таква су и два Платонова мита из дијалога *Протагора* и *Државник* у којима се, између осталог, приповеда о томе ко смо заправо ми. У овим делима налазе се и темељне рефлексије о односу човека и Бога. Према Протагорином миту у истоименом дијалогу човек је описан као биолошки најслабија животиња, биће са неотклоњивим телесним недостацима, спор, неспособан да се својим телом одбрани и прилагоди климатским условима. Опстанак му омугуђује то што поседује техничку интелигенцију, премда то није

његова једина дистинктивна карактеристика у односу на остале „родове смртника“. Индикативно је то да Платон наглашава како оно „прво“, што издваја човека из животињског света и омогућава му да постане у истинском смислу човек, јесте његово слављење богова и дизање храмова њима у част. То што се управо веровање у богове наводи као прва (πρῶτον)¹⁰ делатност, којом се он издваја из животињског царства, не треба, наравно, тумачити у временском, већ у логичком и нормативном смислу; другим речима, то што је религиозан човека на фундаменталнији начин одређује него техничка интелигенција.

Дакле, према Платоновом Протагори, однос смртних и пропадљивих људи према бесмртним и вечитим боговима јесте једно од најстаријих „сродстава“ икад успостављених. Сродност почива на томе што човек поседује нешто божанско у себи, што је, према Платону логос, способност разумског и умског мишљења, док су све друге животињске врсте окарактерисане као τὰ ἄλογα, то јест као жива бића која су лишена рационалности¹¹. Управо због логосног, што ће рећи божанског, бесмртног аспекта душе, који се само делимично манифестује у форми „техничке мудрости“, људи су и почели да верују у богове и гаје поштовање према њима. Поврх тога, у корену човекове самосвести налази се свест о томе да логосни део њега самог јесте то што га чини „сличним“ Богу. Слављењем бесмртних богова коначни смртници настоје да превладају властиту коначност и ограниченост, односно, да испуне своју непотпуну, несавршену и мањкаву природу. Хтео то он или не, човека однос са божанским на нужан начин одређује, премда се он током свога живота може од Бога одродити и изгубити „везу“ коју је од искона поседовао.

Мит о пореклу човека и космичким циклусима у дијалогу *Државник* уноси један нов и важан моменат у разумевање тога шта по Платоновом мишљењу представља наликовање човека Богу, тако што се у тој причи контрастирају две врсте људи из две космичке епохе које су једна другој супротне, почевши од космичког преко биолошког до антрополошког плана. У овом тексту задржаћемо се само на антрополошком плану, будући да се посредством њега дају сагледати два потпуно различита односа према Богу. Критички разматрајући ова два односа, настојаћемо да покажемо важну разлику између потпуне потчињености и наликовања Богу, што доприноси разумевању тога какав би, по Платону, требало да буде наш аутентични однос према трансценденцији. Необична људска бића Кроновог такозваног „златног века“, без историје и сећања,

10 Уп. *Prot.*, 322a4.

11 Уп. *ibid.*, 321c1.

породице и имена, чији су се животи одвијали обрнуто у односу на наше, те су се рађали као старци а умирали као деца, нису били праведни и врли зато што су делали праведно и врло, него зато што су богови тако „дизајнирали“ космичко-зоолошко-антрополошки поредак да ту није било места било чему што би било другачије од доброг и праведног.

Платон уверљиво показује како „златни“ људи из “златнога доба“, које хесиодовска теологија описује као најбољи период у људској „историји“, нису својим напором и прегнућем постајали врли, него су заправо били пасивни рецепијенти божанског, идеално замишљеног и у сваком погледу доброг света; њихов однос према боговима био је попут односа припитомљених животиња према људима, потчињавајући, бесловестан и аутоматски. Најбољи људи, које је толико величала традиционална хесиодовска теогонијска митологија, били су људи без памети, свести, чувства, који су живели без своје заслуге у врлом свету, а да сами нису били истински врли. За разлику од њих ми смо, како вели Платон: „Богу сличнија бића“,¹² те умемо да владамо како собом, тако и другим нижим животињским врстама, и нисмо нечије бесловесно стадо без памћења, историје и постојаног напора усмереног ка стицању врлине. Дакле, „наликовање Богу“ није ропско покорвање њему, него разумевање божанског, којем тежимо да будемо слични онолико колико је то у нашој моћи, премда нас оно у сваком погледу и увек надмашује.

О томе шта је заправо претпоставка наликовања човека Богу и како се њему можемо приближити Платон расправља најподробније у дијалогу *Teemem*¹³. Најаутентичнији човеков задатак, што је, према Платоновом мишљењу, постајање што је могуће више сличан Богу,

12 Уп. *Plt.* 271e8-9.

13 Гилберт Рајл (G. Ryle, *Plato's Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966, стр. 158) и Дон Мекдавел (J. McDowell, *Plato: Theaetetus*, Translated with Notes, Clarendon Press, Oxford, 1973, стр. 174) греше када потцењују филозофски значај овог дела Платоновог *Teemeta* из више разлога. Прво, погрешно је потцењивати значај одређеног дела текста само зато што он представља скретање са главног тока расправе. У целокупној историји филозофије јављају се бројни примери места, дигресивног карактера, којима се саопштавају дубоки увиди. Потом, ови аутори се воде филолошким аргументом текстуалне кохеренције, а не узимају у обзир филозофски значај изреченог увида. И, најпосле, ово место из Платоновог *Teemeta* имало је огромног утицаја у историји филозофије почевши од Аристотелове концептуализације и вредновања „теоријског живота“ у десетој књизи Никомахове етике преко филозофа, различитих оријентација, који су цитирали или се пак изричито слагали са Платоном да се највиша човекова врлина читује у томе што он тежи да у највећој могућој мери постане сличан Богу. У вези са повесним дејством човекове „ὁμοίωσις θεῷ“ упореди Н. Merki, *Homoiosis Theo: von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz, 1952.

одређује се врло упечатљивом метафором „бега“ од „смртности“ и „овога света“¹⁴. Метафизичка димензија, која се очитује у овом бегу из оностраности у оностраност, јесте у основи људске слободе и етички исправног човековог самообликовања. То метафизичко бекство означава човеково трајно и никада престало настојање да се отргне од оног укидајућег, поништавајућег дела себе, што – може парадоксално изгледати – подразумева и негирање и отргнуће од сваке телесности и оностраности, а што је заправо неопходан предуслов човековог отварања према оностраним, истинским и трајним садржајима и вредностима. Услов могућности тог „окрета“ ка трансцендентном представља, да се метафорички изразимо, перманентно настојање да се ослободимо „окова“ коначности и смртности, премда се тога никада сасвим не можемо ослободити, бар не док живимо у овом свету.

Под овим „бекством“ не треба подразумевати некакво негирање стварности онакве каква она јесте, већ стављање у заграде свега онога што човека ограничава или свега онога што човека чини у моралном погледу злим. „Наликовање“ Богу, које се остварује овим „бекством“, представља човеков постојани напор да буде у свом делању руковођен апсолутним интелектуалним и етичким вредностима, које може остварити и у оностраности, колико му то допушта његова ограничена и коначна људска природа.

Уколико је човеку Бог, а не човек, схваћен било као појединац или пак врста, „модел“, према којему себе обликује, онда се човек у своме поступању руководи апсолутном, а не релативном праведношћу и мудрошћу. Ова платонистичка мисао би се могла интерпретирати на следећи начин: ако би се постајање врлим водило критеријумима не-суштинске, већ конвенционалне праведности и мудрости, то јест оним што се у једној заједници сматра праведним и мудрим, а што личност не прихвата као интринсичне вредности, онда таква личност неће постати ни праведна, ни мудра. Или, другачије речено, уколико се у своме понашању не руководимо разлозима праведности и мудрости, него тиме како бисмо остварили неке спољашње, друштвено прихватљиве резултате, можемо бити, додуше, уважавани као праведни и мудри, али нећемо ни постати ни бити истински праведни ни мудри.

Поступајући вођени људским конвенцијама, додуше, можемо остварити и социјално прихватљиве циљеве, али нећемо реализовати своје људске потенцијале, нити ћемо, под условом да се политичке

14 Уп. *Thi.* 176 a-b.

прилике промене, бити чак и у конвенционалном погледу праведни, мудри или пак храбри. Замислимо пример војника који је храбар да би се прославио, а не да би заштитио своју отаџбину, када се прилике промене, уколико му више храброст не доноси медаље, може престати бити чувар и заштитник, и постати издајник своје отаџбине, о чему нам светска историја даје врло речите и занимљиве примере, премда и њима супротне.

Платонов Сократ уводи непремостиву разлику¹⁵ између живота филозофа и живота човека који је окренут овоземаљским циљевима и интересима, коју испрва описује користећи се појмовима слободе и ропства. Та разлика се очитује у томе што човек овога света доиста уме лако и успешно да овладава „практичним“, корисним пословима, али му је страшно и тешко да научи све оно што нема конкретну примену попут схватања хармоније речи и истинског „слављења“ Бога, чему је вичан филозоф.¹⁶ Платон овде слободу, како видимо, разумева посредством „послова“, који се обављају у једном, односно другом типу живота, при чему живот човека овога света карактерише обављање „послова“, којима се задовољавају потребе и себични интереси, док је живот филозофа окренут привидно „бескорисним“,¹⁷ а заправо најузвишенијим и најтежим садржајима, што се могу сазнати. Потом Платонов Сократ у описивању филозофског живота, који је најсличнији оном божанском, уводи појмове интелектуалних и моралних врлина.

Човекова боголикост, односно његова сличност са Богом остварује се двоструко: како у промишљању онога што сваку појединачну врлину чини универзално врлом, тако и у човековом постајању врлим. Идеалу постајања „боголиким“ највише се приближава филозоф промишљањем интелегибилних, „по себи“ постојећих идеја, које су идеални обрасци свега што је смртно и пролазно, и што припада домену нашег овоземаљског искуства. Дакле, највиша реализација човекове „боголикости“ јесте живот филозофа, који знајући шта јесте Добро по себи, уме да то знање и добро примени, тако што ће праведно и промишљено управљати и

15 Мајлс Бернејт с правом истиче како је разликовање између ова два типа живота „апсолутно и немногозначно“, што, између осталог, значи да Платон не сматра да постоји „средњи пут“ који би садржавао елементе оба начина живота. Уп. M. Burnyeat, *Plato, The Theaetetus of Plato*, translated by M. J. Levett, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1990, стр. 34.

16 Уп. *Tht.* 175e-176a2.

17 Поврх тога, филозоф има и држање и достојанство слободног човека, што се очитује и у његовом одевању. Уп. *Tht.* 175e5-7.

својим животом, а по могућности и полисом у циљу остварења свеопште добробити.

Одређивање Бога као „мерила“ свега што јесте произилази из Платоновог дубоког увида да постоји нешто више од нас, што је нерелативно и апсолутно, а чиме се на једино и могу праведно уредити односи међу људима. То представља платонистички одговор на Протагорину дивинизацију човека, и постављање њега као парадигме и мерила свега што јесте. Платонов одговор, међутим, не представља повратак древној мито-појетској традицији Хомера и Хесиода, већ се састоји у новом разумевању Бого-човечанских односа. Платон не схвата човека као марионету у рукама богова, већ као слободну и одговорну личност, која промишљајући открива оно божанско у себи, што представља његову логосну природу, чијем перманентном усавршавању би требало да тежи. То самоостварење оног највишег, божанског у човеку, што представља смисао његовог сталног себе-превазилажења и приближавања Богу, никада, како је Платон исправно увидео, не може бити довршено у досезању апсолутне све-мудрости. Човек је mudar, зато што зна да ништа не зна, односно, зато што препознајући своју меру и своје границе, зна како је сва његова мудрост у поређењу са божанском само делимична, ограничена и непотпуна, ма колико он стално тежио да себе превазиђе и надмаши.

ИЗАБРАНА ЛИТЕРАТУРА

- Bordt, M., *Platons Theologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg /München, 2006.
- Burnyeat, M., Plato, *The Theaetetus of Plato*, translated by M. J. Levett, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1990.
- Деретић, И., *Платонова филозофска митологија*, Завод за уџбенике, Београд, 2014.
- Merki, H., *Homoiosis Theo: von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Paulusverlag, Freiburg in der Schweiz, 1952.
- Plato: *Theaetetus*, Translated with Notes by John McDowell, Clarendon Press, Oxford, 1973.
- Ryle, G., *Plato's Progress*, Cambridge University Press, Cambridge, 1966.

IRINA DERETIĆ

Faculty of Philosophy, University of Belgrade

PLATO ON THE “GODLIKENESS OF HUMANS”

Abstract: Taking into account the general philosophical and cultural framework, the author will attempt to discuss the meaning and significance of Plato’s *Deus-mensura* statement and its various implications. The fundamental claim of God as the measure of all things is closely connected with what Plato considers to be “becoming as like God as possible (ὁμοίωσις θεῷ)”. The *Homo-mensura* statement derives from Plato’s insight that there are the ideal ethical paradigms, according to which one can righteously determine the human relations. Additionally, the *Homo-mensura* statement is Plato’s response to Protagoras’ divinization of the man, who claims that man is the measure of all things. Plato’s response does not mean the return to the old theology of Homer and Hesiod, but it implies the utterly new understanding of the relations between the humans and God.

Keywords: *Deus-mensura*, Plato, Godlikeness, Protagoras

Primljeno: 30.8.2014.

Prihvaćeno: 1.12.2014.