

Povijesnost

Uvodni razgovor u *Timeju* često se pri tumačenju dijaloga ili preskače ili mu se pak posvećuje tek nekoliko rečenica. Obično se nagađa što bi mogao biti razlog da je u Sokratovoj rekapitulaciji prethodnog razgovora o *Politeji* izostavljeno gotovo sve što je u tom djelu filozofijski najznačajnije. Naime, Sokrat samo nabraja važnije značajke poželjna državnog ustrojstva kako su izložene pretežno u prvim pet knjiga *Politeje*, pritom nimalo ne ublažujući njihovu radikalnost, gotovo revolucionarnost: dioba rada i zaduženja, usklađenost odvažnosti i blagosti, osnove gimnastičkog i muzičkog odgoja, zajedništvo dobara, žena i djece u staležu čuvara, državom upravljano rađanje djece i slično. O idejama, o dobru i ideji dobra, o duši i o tako značajnoj analogiji duše, države i kozmosa, o naravi i biti filozofa, o pravim uzrocima propadanja svakog od to troje, o kritici pjesništva i umjetnosti, na koncu o sudbini duše u onostranom u toj rekapitulaciji nema ni spomena. Razumljivo da je ta začudna činjenica izazvala različite pokušaje objašnjenja. Pomišljalo se najčešće na to da je predmet rekapitulacije zapravo jedan rani nacrt *Politeje* u kojemu njezina spekulativna dimenzija još nije bila izvedena, ili pak da Sokrat ovdje neovisno o sadržaju djela *Politeja* naprosto podsjeća na razgovor o osnovama ustroja države koji je bio vođen u nekoj ranijoj zbiljskoj prigodi.

Nikako se ne bi mogla prihvatiti teza da filozofijska osnova na kojima počiva cjelina *Politeje*, prije svega ideje i ideja dobra, za Platona u vrijeme pisanja *Timeja* više nije aktualna. O tomu da one ostaju središtem i temeljem njegova sveukupnog mišljenja svjedoči sav daljnji tijek misli i izlaganja u *Timeju*. Prije bi se moglo reći da Platon time što ih u uvodnom

podsjecanju ostavlja neizrečenima hoće naznačiti da mu je ovdje u *Timeju* i kasnom djelu uopće stalo prije svega do toga da u svoje filozofiranje uvede novu bitnu dimenziju koja u dotadašnjem djelu nije bila doista ozbiljno uzeta ni primjereno tematizirana u njezinu punom značenju i domašaju, naime dimenziju kretanja i posebno kretanja povijesti. I ideje i sama ideja dobra, ali jednako tako i bit filozofa i same filozofije moraju neko vrijeme izostati iz izričita razmatranja, da bi se tek nakon što se u otvorenom okružju povijesnog zbivanja potvrde i pokažu u svojem središnjem značenju i svojstvenoj im moći utemeljenja cjeline svega što jest i biva, ponovno vratile, ali sad bitno preinačene, povijesno produbljene i time dodatno dinamizirane.

Utoliko je središnjim stavom cijeloga uvodnog razgovora može smatrati Sokratov zahtjev (19b3 i d.) da se država koja je dosad bila zasnovana i opisana samo riječima i govorima, ma kako lijepa bila, tako reći izmjesti iz njezina mirovanja, iz njezina postojanog i statičnog bitka, te da se razmotri kakva će se pokazati u kretanju i pokretu. Pritom treba uočiti da ovdje pod „kretanjem“ nije mišljeno puko premještanje kao promjena mjesta pri kojoj ono što se kreće u sebi ostaje istim i u osnovi nepromjenljivim, mijenjajući samo svoj izvanjski prostorni položaj. Kretanje je ovdje mišljeno dublje i radikalnije te znači upuštenost cjelokupnog bića u neizvjesnu struju bivanja, izloženost tog bića zbiljskom djelovanju među drugima, s njima ili protiv njih. Bit tako shvaćena kretanja izrijeckom je određena kao naprezanje i nadmetanje, štoviše kao pravo ratovanje, i to kako ono koje se zbiva djelima tako i ono vođeno govorom i raspravama.

Kretanje shvaćeno u bitnom i supstancijalnom smislu, koje je u ranijoj i srednjoj fazi Platonova mišljenja bilo pripisano samo području pojava i pojavljivanja, njihova neprestanog nastajanja i nestajanja, biti će najkasnije od dijaloga *Sofist* (248e-250e) pripušteno i u „višu“ sferu ideja i duhovnog bitka te prihvaćeno i priznato kao jedan od konstitutivnih momenata obuhvatnog dinamičnog sustava međusobno spletenih ideja. To posve jednoznačno kazuje čuveno retoričko pitanje izrečeno u središtu tog dijaloga: „A što, Zeusa mu? Hoćemo li se uistinu lako dati uvjeriti da potpunom odnosno savršenom biću nisu u njegovu bitku pripadni kretanje, život, duša i razumnost, te da ono niti živi niti razumijeva, nego je uzvišeno i sveto, ne imajući uma, nepokretno stojeće?“ (248e6 i d.) Neovisno o odgovoru na pitanje što zapravo treba misliti pod imenom

„savršenog odnosno potpunog bića“ (τὸ παντελῶς ὄν; usp. resp. 477a3), da li ideju kao takvu ili cjelokupnu sferu ideja, ili možda cjelinu kozmosa, kao i o tomu treba li rečenicu shvatiti kao neizravnu tvrdnju da potpunom biću nužno pripada nešto poput refleksivne svijesti sama sebe, o čemu u istraživanju Platona desetljećima traju intenzivne rasprave i prijepori¹, sasvim je sigurno da je kretanje ovdje prihvaćeno kao konstitutivni moment potpunoga bića i kao uvjet toga da tom biću mogu pripadati život, um, duša i razumijevanje. Time će sad i sama duša dobiti snažnije naglašenu kinetičku crtu: od *Fedra* nadalje ona je određena kao kretanje koje se kreće samo sobom i iz sama sebe. Tako shvaćena duša prepoznaje se kao izvorište i počelo kretanja ne samo živih bića koja obitavaju na Zemlji nego i samih nebeskih tijela, kako zvijezda stajačica tako i onih zvijezda i nebeskih tijela, planeta, koji samo naoko „lutaju“, a uistinu pravilno obilaze nebom. Utoliko nije pretjerano reći da je bitno ontologijsko prevrednovanje pojma kretanja ishodište Platonove kasne filozofije, naročito ustroja kozmosa kako je prikazan u *Timeju*.²

Važno je pritom uočiti da je to stavljanje težišta na agonistički shvaćeno kretanje u Platonovoj filozofiji u mnogom pogledu neočekivana i dalekosežna novost: „To da se vrsnoća države treba pokazati u tomu da bude premještena u kretanje i da se mora održati u borbi doista se slaže s motivom nadmetanja (ἀγών) [...], ali to je ipak misao koja je nauku o idejama strana. Savršenost ili izvrsnost nečega ne može se pokazati u tomu da se to podvrgne konkretnom ispitivanju, da se to tako reći izvrgne empirijskoj kušnji rastvaranja; ideje kao takve izuzete su iz područja kretanja. Biti u kretanju za Platona je *eo ipso* pokazatelj manjka bitka. Kako se dakle savršenost nečega može pokazati time da to biva premješteno u kretanje? Upravo zato je u *Politeji* savršena država bila određena kao norma izuzeta iz sve promjene, odriješena od svih zbiljskih država; svaka konkretna država, upravo zato jer je podvrgnuta promjenama, prema naravi stvari mora za njom zaostajati.“³

¹ Usp. Jäger 133.

² Usp. Skemp, pass.

³ Schäfer 40 i d.

Platon se dakle odvažio na to da svoju pojmovno koncipiranu najbolju državu premjesti u područje kretanja i bivanja. Upravo je to pravi smisao povezivanja „ideje države“ s mitskom drevnom Atenom i s pripovijesću o njezinu ratu s jednako davnom Atlantidom, što je sadržaj najvećeg dijela uvodnog razgovora u *Timeju*. U sjećanje se iz davnine prizivaju djela te države, ali ne kao djela o kojima se samo pripovijeda, nego kao ona koja su doista učinjena (οὐ λεγόμενον μὲν, ὡς δὲ παραχθὲν ὄντως, 21a5). Sokratu i ostalim sudionicima razgovora Kritija prepričava priču koju mu je nekad prenio djed istog imena, a koju je ovaj jednom čuo od Solona, koji ju je pak jednom davno bio čuo od Egipćana kod kojih je boravio kao gost. U takvu mnogostruko obnavljanom sjećanju na pripovijesti o davnim zbivanjima i djelima, što je i inače tipična i omiljena Platonova figura, ponajbolje se očituje dimenzija povijesnog vremena, u kojoj se nužno odvija baš sve kretanje i bivanje. Za razliku od postojanog i u sebi mirujućeg bića ideje, sve što se pojavljuje, što nastaje i nestaje, biva jedino tako da se prestano mijenja u vremenu. Međutim, vrijeme nije tek jednoliko trajanje istog, koje bi se iz beskonačne prošlosti mirno, bez zastoja, skoka i prevrata nastavljalo u beskonačnu budućnost. Vrijeme, koje je uistinu „nešto neizmjerljivo i nesavladivo“ i kojemu je svojstvena nesaglediva „duljina i beskrajinost“, na čemu će Platon naglašeno inzistirati u svojem posljednjem djelu *Zakonima* (676b7; 676a8), nije jednolično i mirno beskonačno protjecanje, nego je naprotiv, baš kao i samo kretanje i bivanje, u sebi duboko agonistično, ispunjeno napetošću, sukobom i prijemorom. Sve što je zahvaćeno vremenom ne može bivati drukčije do tako da bez prestanka nastaje, raste i jača, opada i slabi, da bi na koncu posve iščeznulo i ustupilo mjesto dugom koje se tek rađa i nastaje. Bivanje, kretanje i povijesno vrijeme Platonu i Grcima uopće nisu tako strani i tuđi kako to uvjerava često izricana predrasuda koja potječe iz prezasićenosti romantike naglo osviještenom povijesnošću.⁴ Istina je naprotiv upravo to da je Platonov pojam vremena neusporedivo složeniji i suptilniji od fizikalne predodžbe vremena kao beskonačnog pravocrtnog napredovanja koja već nekoliko stoljeća vlada našom suvremenosti.

Nama sumnje da je vrijeme nešto sasvim drugo od vječnosti shvaćene kao postojano stajanje i ostajanje u sebi. Međutim, ono nije jedino

⁴ Usp. Rohr, pass. Uz to Gadamer (1932).

i isključivo „pokrenuta slika vječnosti“, koja u okružju bivanja i kretanja svojim neprekidnim kruženjem i stalnim vraćanjem u sebe nasljeđuje vječnost i u najvećoj mogućoj mjeri joj nalikuje. Ta povijesno važna i utjecajna odredba vremena koju nalazimo u *Timeju* i koju ćemo kasnije nešto temeljitije razmotriti zapravo vrijedi samo za pravilna kozmička kretanja nebeskih tijela i zato ne iscrpljuje svu puninu pojma vremena. Vrijeme živih bića na zemlji, prvenstveno ljudi i njihovih tvorbi poput gradova ili država, prije je neko konačno, sudbinsko vrijeme, vrijeme kao nedokučiva moć iznošenja na javu i vidjelo, koja pruža i podupire rast i snaženje, ali jednako tako izaziva slabljenje, uništenje i konačno nestajanje. Životno vrijeme svakog tjelesnog živog bića, od najneuglednije biljke ili životinje pa do ljudi i njihovih velebnih zajednica, na koncu i do samih povijesnih epoha svijeta, ritmički je raščlanjeno u razmjerno zaokružena i zatvorena, međusobno kvalitativno različita razdoblja rađanja, mladosti, zrelosti, starosti i umiranja. Premda je svakom od tih razdoblja svojstven ustroj koji je do neke mjere sličan ostalima, ipak je svako od njih bitno određeno vlastitom, samo njemu svojstvenom temeljnom kakvoćom. Stoga prijelazi jednog od tih razdoblja u drugo, bilo da se radi o životnim dobima životinja, ljudi, država ili pak svjetskih razdoblja, nipošto nisu blagi, mirni i tako reći bezopasni, već se svaki put zbivaju kao strašne i silne mijene i prijelomi, koji ono što je njima zahvaćeno savijaju i iz temelja potresaju. To se osobito očito pokazuje u kozmičkim katastrofama, u kojima najveći dio živih bića koja nastanjuju svijet biva uništen, a samo se mali dio njih spašava i preživljava.

Povijest u filozofijskom smislu riječi, koji uključuje svijest i znanje o proteklom vremenu i o svemu što se u njemu dogodilo, rezultat je stalne borbe kako sa stalnim prolaženjem vremena tako i, što je još važnije, s povremenim potonućem vremena i svega u njemu u bezdan kozmičke kataklizme u kojoj se dokončava jedno povijesno razdoblje. Samo povijesno pamćenje, u kojem odlučujuću ulogu ima čuvanje spomena na prošlo pomoću zapisa i pisma, omogućuje da se nad stalnom i utoliko bitno beznačajnom prolaznošću vremena zasnuje i izgradi jedna viša dimenzija njegove sabrane smislenosti, neka vrsta zgusnutog i donekle postojanim učinjenog vremena: Za razliku od Atenjana, koji su u vječno mladi jer, gledano sa stajališta cjeline povijesne vremenitosti, uvijek žive u nekoj vrsti stalne sadašnjosti, u kojoj ne znaju ništa o razdobljima koja su prethodila

njihovu i koja su zajedno sa svime što je u njima bilo odavno potonula u zaborav, Egipćani su, zahvaljujući prije svega spasonosnoj moći Nila, ali ne manje brižno njegovanom umijeću pamćenja, to znači čuvanja znanja o prošlom uz pomoć pisma, uzdignuti nad vrijeme u njegovoj pukoj prolaznosti. Zato im uspijeva da, doduše na drugi način nego što to postižu zvijezde i nebeska tijela svojim neprekidnim kruženjem, čak i ovdje na Zemlji dovedu vrijeme do postojanosti koja je gotovo slična vječnosti. Dojmljive riječi što ih stari egipatski svećenik upućuje Solonu govore o vremenu koje se unatrag proteže toliko daleko da nam se gotovo čini da u tim riječima progovara odnos spram vremena koji je i sam postao bezvremenim⁵: „O Solone, Solone, vi Heleni svagda ste djeca, nema starog Helena. [...] Svi ste vi mladi dušama. Jer u njima nemate nikakav stari nazor iz drevne predaje, niti vremenom osijedjelo znanje.“ (22b5 i d.)

Na osnovi svega rečenog moglo bi se shvaćanje vremena i povijesti u kasnog Platona općenito označiti kao stupnjevito raščlanjeno jedinstvo kružnog i pravocrtno napredujućeg vremena. Vrijeme neba i duše svijeta odvijaju se, neprekidno se obnavljajući, u savršenom kruženju te tako bez ikakva prekida, skoka i prevrata spajaju svoj početak s krajem. Tomu nasuprot, vrijeme zemaljskog područja u kojem se zbiva nastajanje, prolaženje i nestajanje konačnih živih bića svojevrsna je kombinacija takva kružnog kretanja i onog pravocrtnog. Naime, duše tjelesnih živih bića po sebi su besmrtni i svoj vlastiti život provode u neprekidnom kružnom gibanju. Ipak, kad svaka od njih rađanjem sraste s pojedinačnim tijelom i s njim izgradi smrtnu cjelinu, ona upravo time ispada iz vječnoga kružnog tijeka te propada u smrtonosno, ravno napredujuće kretanje, koje od rođenja neumitnom nužnošću vodi prema smrti. Općenito gledano, za Platona se – kao i nakon njega za Aristotela ili primjerice Polibija – vrijeme svijeta zbiva pretežno u neprekidnom kruženju, koje se pak u sudbinski određenim vremenskim razmacima otklanja od stalnoga kozmičkog zakona i biva prekinuto kozmičkim katastrofama koje se prema nedokučivim zakonima sudbine uvijek iznova vraćaju. Za razliku od toga, unutar jednog posebnog razdoblja povijesti Zemlje, koje početak i kraj svaki put ima u jednoj golemoj prirodnoj katastrofi, vrijeme napreduje manje ili

⁵ Schäfer 44.

više pravocrtno, i to uvijek prema istom obrascu napredovanja koje od oskudnih početaka vodi prema sve bogatijem i svestranijem razvitku.⁶

Toliko je bilo potrebno reći na početku našeg tumačenja da bi manje začudno bilo Platonovo inzistiranje na periodički nadolazećim propastima u povijesti svijeta, koje ljudima odnose sva postojeća znanja i donose im posvemašnji zaborav. U nastavku *Timeja* te katastrofe više se ne spominju, no prema svemu sudeći ponovno su trebale dospjeti u središte razmatranja u započetom, ali nedovršenom dijalogu *Kritija*, koji se nastavlja na *Timeja* i trebao je zajedno s nenapisanim *Hermokratom* činiti trilogiju formalno usporedivu s trilogijom dijaloga *Teetet*, *Sofist* i *Državnik*. U okvirima te trilogije *Timej* je trebao izložiti nastanak cjeline svijeta zaključujući s nastankom čovjeka i njegove bitne naravi, dok je *Kritija* trebao prikazati snagu drevnih Atenjana u borbi s Atlantidom i njihovu općenitu vrsnoću zasnovanu na filozofijskom odgoju upadljivo sličnom onomu kakav je bio ocrtan u *Politeji*. Treći planirani dijalog *Hermokrat* vjerojatno je trebao zaključno ponuditi sveobuhvatan pogled na jedinstvo kozmičkog ustrojstva i ustrojstva istinskoga ljudskog *polisa*, sagledano na podlozi i pozadini beskonačnog vremena svekolikog povijesnog bivanja, što je Platon, po svemu sudeći, u oskudici preostala vremena kao vodeću temu prepustio *Zakonima*, osobito trećoj knjizi tog djela: „Potreba da čovjeka i njegovu državu izrijekom uklopi u cijeli poredak kozmosa Platonu (za razliku od historijskog Sokrata) sigurno nije nikad bila strana; ali ipak je tek u starosti (*Državnik*, *Timej*, *Zakoni*) postala tako snažnom.“⁷ Važnost toga najvišeg cilja te uloge i svrhe *Timeja* unutar tog okvira trebala bi se u punom svjetlu pokazati tek na kraju našeg tumačenja. Tu krajnju svrhu svih izlaganja u *Timeju* treba od samog početka imati na umu radi toga da dijalog ne bi bio jednostrano i reducirano shvaćan samo u suženom vidokrugu filozofije prirode.

Mit i vjerojatni govor

Pri tumačenju mjesta i uloge mita u Platonovoj filozofiji najčešće se nailazi na dva krajnje suprotstavljena nazora. Prema jednom, koji je u možda

⁶ Usp. Barbarić (2009) 138 i d.; Gaiser 205 i d.

⁷ Schilling 278.

najčistijem vidu izložio i zastupao Hegel, mit u Platona ima zadaću da dijalektički i pojmovno izborne spoznaje i uvide približi svakodnevnomu mnijenju i da ih pomoću slika, metafora i usporedbi učini zorno osjetilnima. Mit dakle nema vlastiti i svojstveni sadržaj koji bi po svojoj naravi izmicao razumskoj i umnoj spoznaji. Njegova je uloga isključivo pedagoška i propedeutička, naime ta da umno spoznatu istinu zaodjene osjetilnošću i time je približi onima koji za napore spekulativne spoznaje nemaju ni sposobnosti ni dovoljna poticaja. Drugi nazor, prisutan ponajviše u interpreti s kršćanskim ili romantičkim ishodištem i onih koji su izravno ili neizravno pod utjecajem tumačenja Platona izvedenih u krugu Stephana Georgea, dijametralno je suprotan. Prema tom nazoru, očigledno oblikovanom prvenstveno na predlošku Platonovih eshatoloških mitova, mit nastupa tamo gdje filozofijsko razmatranje dopijeva do tematskih područja koja načelno i metodski nadilaze razinu dijalektički-razumskog, pa čak i umno-spekulativnog spoznavanja. On započinje na točki na kojoj *logos* dolazi do svoje neprelazne granice. Upravo tamo gdje prekoračuje granice *logosa* i upušta se s onu stranu naoko nužnih i nezaobilaznih uvjeta prostora, vremena i diskurzivnog razumijevanja, mitu uspijeva ono što se čini nemogućim, naime izreći ono neizrecivo.

U svakom od ovih krajnje suprotstavljenih stavova ima nešto istine. Međutim, nije teško uvidjeti da nas nijedan od njih u svojoj jednostranosti ne može zadovoljiti. Prije svega treba naglasiti da je upitno već i to smije li se uopće s obzirom na Platona govoriti o mitu naprosto, kao jednom i jasno određenom entitetu: „*Jedan* platonski mit u strogom smislu ne postoji, jer mitovi u Platona doživljavaju vrednovanja koja odstupaju jedna od drugih, bivaju različito rabljeni i razlikuju se prema duljini, mjestu i kompleksnosti. Platonovo razračunavanje s mitovima treba razlikovati od mitova koje sam izlaže; njegovi iskazi o mitovima ne vrijeđaju sve mitove. Ono mitsko ima – kao i ono logičko – golemi opseg važenja i ne može se obrađivati prema jednom principu.“⁸ Osim toga, Platonovo shvaćanje mita i njegovo pjesničko tvorenje mitova imaju, ne manje nego njegovi dijalozi, vlastitu povijest razvitka. Prosljedi li se cjelina njegova djela, postaje razvidno kako se u njemu mitovi često razvijaju jedni iz drugih, kako unutar pojedinačnih dijaloga tako i u slijedu više dijaloga, tako

⁸ Cürsgen 26.

da se tek iz mjesta pojedinog dijaloga u kronologijskom slijedu Platonova ukupnog djela može kompetentno pristupiti tumačenja mita ili mitova koji su u njemu izloženi. I obrnuto, način koncipiranja i izlaganja pojedinačnog mita često pomaže da se dijalogu u kojemu se nalazi pouzdanije odredi položaj unutar cjeline Platonova djela.

Doduše, mit i *logos* i u samog Platona nerijetko su suprotstavljeni (npr. Prot. 324d), ali po samoj stvari mnogo se više uzajamno nadopunjuju i ostaju bitno upućeni jedan na drugog: „Mitovi u mnogom pogledu imaju ustroj komplementaran *logosu*. Dok je *logos* postavljen u okružje prostorne i vremenske blizine, mitovi u tom pogledu sežu u najveće daljine. Oni imaju zatvoreni ustroj monologa, u suprotnosti spram otvorenog *logosa*, koji je dijaloški i razvija se sukcesivno. U *logosu* je u prvom planu odnos među ljudima, dok je u mitu tematiziran odnos ljudskog spram božanskog. Stoga mit nastupa i u obliku istine na koju čovjek nailazi i koji može prihvatiti, ali je on sam nije razvio ili pomogao razviti.“⁹

Kako je već rečeno, rasprave o odnosu mita i *logosa*, kako u Platona tako i općenito, najčešće ne dopiru do biti problema, nego se zadovoljavaju apstraktnim i utoliko površnim suprotstavljanjima. Ako se primjerice inzistira na tomu da jedino mit omogućuje izravno, intuitivno zrenje istine, za razliku od *logosa* koji je uvijek samo diskurzivan, pri tomu se zaboravlja da tu razliku doduše u Platona nalazimo, ali da on nediskurzivni spoznajni uvid ne pripisuje mitu, nego umu i umnom mišljenju (*νοῦς*, *νοῦσις*), koji spadaju u okružje logičkog i racionalnog. S druge strane, naglašava li se da mit pripada isključivo oblasti osjetilne spoznaje, pukog mnijenja i retoričko-pjesničkih analogija, usporedbi i slika, pri tomu se ignorira činjenica da Platonovi mitovi nisu tek proizvoljne tvorevine fantazije, već i sami posjeduju svojevršno logičko, često gotovo sustavno izvedeno ustrojstvo. Kao što nije dobro ulogu mita u Platona preko svake mjere precjenjivati tako se njegova važnost niti ne smije umanjivati pripisujući mu samo pedagošku ili propedeutičku svrhu: „U jedinstvenom, neponovljivom, nenadmašivom Platonovu svijetu mit ima svoje nužno mjesto.“¹⁰

⁹ Cürsger 27.

¹⁰ Friedländer I 220.

Hoće li se pak doprijeti do u korijen bitnog razlikovanja *logosa* i mita u Platona, treba prije svega razmotriti odnos svakog od njih spram vremena i spram jezika, na čemu se ovdje možemo samo kratko zadržati. Mit pretpostavlja osobitu predodžbu, pojam i doživljaj vremena.¹¹ Svako mitski pripovijedano zbivanje ima jasno određen početak i kraj. Kao pripovijedana povijest, vrijeme mita nikada nije tek isječak beskonačnog tijeka povijesti, nego je u sebi zaokruženo vremensko razdoblje, međutim takvo kojemu je svojstveno da može biti proizvoljno lokalizirano bilo gdje u prošlosti, tako da je stoga izuzeto iz uobičajenoga historijskog shvaćanja vremena. Mitsko vremensko razdoblje očituje neku vrstu bezvremenosti. Glavna i najčešća tema mita, naime prikaz uzajamnog odnosa ljudi i božanstva, koji se u historijskom načinu gledanja pokazuje kao bezvremen te se zato može unutar cjelokupnog tijeka vremena po volji različito lokalizirati, daje mitskom zbivanju onaj značaj trajne uzornosti koji mitu u svakom vremenu osigurava trajan interes. Ova bitna razlika historijskog i mitskog shvaćanja vremena bila je u punoj mjeri osviještena u cijeloj Antici, da bi u Novom vijeku i u moderno doba bila postupno sve više potiskivana i zaboravljena. Na osobito pogođen i dojmljiv način izrazio ju je u drugom stoljeću nakon Krista novoplatonik Salustije u priručniku za potencijalne Platonove učenike. Upozoravajući na ljudima nedokučivu osobitost jezika bogova i vremena u kojem se odvija njihov vječni život te na toj osnovi naznačujući začudnost njihova djelovanja kako je izložena u Homera, on kaže, „Ono što mitovi predstavljaju nije se nikada dogodilo, nego uvijek jest“. Nastavljajući na to dodaje: „Što nadvremeno mišljenje opaža kao ono što je „ujedno“, diskurs ljudskog mišljenja to razvija u vremensku uzastopnost.“ Teško da se može naći pogodnija ishodišna spoznaja pri pristupu mitovima u Platonovu djelu. Općenito rečeno, relevantnost svih ovih napomena o mitu i biti mitskog vremena moći ćemo potvrditi u konkretnom tumačenju problema vremenskog aspekta nastanka svijeta u *Timeju*, odnosno u razmatranju uvijek iznova raspravljane dileme ima li taj mit doslovno ili samo metaforičko značenje.

Što se tiče odnosa spram jezika kao uzroka bitne razlike između mita i *logosa*, treba naglasiti da se Platonovo dijalektičko raspravljanje odvija tako da se pitajući o biti onog što je zadano kao tema polazi od

¹¹ Za sljedeće izvode usp. Erler (2002).

pretpostavki koje su s tim u vezi uobičajeno prihvaćene te se onda za svaku od njih daje razlog odnosno o njoj polaže račun (*logos*). To se čini na taj način da se prosljeđuju sve posljedice koje iz pojedine pretpostavke slijede, ali se pritom pri svakom u raspravi učinjenom koraku ujedno propituje pouzdanost i prihvatljivost i same te ishodišne pretpostavke, traga jući dakle povratno za stavovima koji i njoj samoj prešutno i dotad neosvijesteno prethode i utemeljuju je. Taj dvosmjerni hod istraživanja, koji unaprijed vodi do konačne, zadnje i dalje neobrazložive „nedjeljive ideje“, a unatrag do prvog počela koje više ne počiva ni na kojoj pretpostavci, a samo je ishodišna pretpostavka svega, tvori cjelinu dijalektike, to znači racionalnog i diskurzivnog, *logosom* vođenog istraživanja. Odlučujuće je to da istraživanje na oba kraja svojeg kretanja unaprijed i unatrag dopijeva do onoga što se više ne da iskazati uobičajenim jezičnim iskazom, odnosno rečenicom koja nečemu pridaje nešto, odnosno nešto određuje uz pomoć nečega drugog. Kako znamo iz opisa vrhunca dijalektike, opisanog naročito u *Simpoziju* i *Politeji*, ali i u *Sedmom pismu*, mišljenje tu zastaje u trenutku i u tom zastoju naprosto dotiče samu stvar, stapa se s njom u jedno te time gubi dotadašnji diskurzivni odmak od nje, dakle upravo ono što omogućuje i zasniva kako refleksivnu svijest tako i rečenični iskaz.

Na ove momente Platonove filozofije ne podsjećamo radi toga da bismo njezino tumačenje usmjerili spram *unio mistica*, kako je ono najviše te filozofije često bilo tumačeno u novoplatonizmu ili kasnijoj kršćanskoj filozofiji. Jer Platon nigdje ne odustaje od nastojanja da se i samom najvišem počelu ili počelima približi na putu dijalektičkog razlaganja, premda ipak nagovješćuje da bi za izricanje onog najvišeg, ako bi ga se uopće izričalo, bio neophodan bitno drukčiji način govora. Nužnost oslanjanja na usporedbu i analogije u *Politeji* i *Sedmom pismu*, kao i potrebu za mitskim pripovijedanjem u *Timeju* i drugdje u djelu treba dakle tražiti manje u želji da se osjetilnim i zornim načinom prikažu spekulativne i pojmovne istine onima koji toj vrsti spoznaje nisu dorasli, a više u priznanju čovjekove vlastite nemoći u izravnom susretu s počelom ili počelima svega i u smjernoj skromnosti koja odatle proizlazi. Jasne naznake te skromnosti sresti ćemo u *Timeju* upravo na mjestima gdje se dopijeva do onoga što je filozofijski najvažnije. Ovdje nam je za primjer dovoljno podsjetiti na važno mjesto na kojem Timej naglašava našu načelnu i nesavladivu

nemogućnost doista ispravnoga i istinitoga govora, koja potječe od toga da „imamo udjela u mnogoj slučajnosti i zbrkanosti“ te stoga „također tako nekako i govorimo“ (34c2 i d.). Odatle se zacijelo najbolje razjašnjava i ranije izrečena općenita metoda napomena: „Nemoj se dakle, Sokrate, čuditi ako za mnogo toga o mnogome, o bogovima i postanku svemira, ne budemo mogli sasvim u svakom pogledu iznijeti govore koji se sami sa sobom slažu i najtočniji su. Nego se treba radovati pružimo li takve koji nisu manje vjerojatni od onih koje nudi netko drugi, imajući na pameti da i ja koji govorim i vi koji prosuđujete imamo ljudsku narav, tako da onima koji o svemiru iznose vjerojatnu priču ne dolikuje tražiti ništa više od toga.“ (29c4-d3)

Dakle, mit ni svojim sadržajem i predmetom ni svojim načinom izlaganja nije namijenjen jedino ontologijski i gnoseologijski nižim sferama pukog pojavljivanja i osjetilnog mnijenja. On je, naprotiv, način prikaza i izricanja onoga najvišeg, doduše ljudski ograničen, ali upravo kao takav stvari kojom se bavi jedino primjeren: „U metodičkoj napomeni *Timeja* o čisto mitskom karakteru tamo izložene kozmologije [...] mitska forma jasno se pokazuje kao *izraz skromnosti*: ona je primjerena zato jer je nama ljudima čista istina o svijetu i duši, koja bi morala biti spoznata *logosom*, previsoka – kao što i u *Politeji*, kad treba biti riječi o nadsvjetskom Dobru, Sokrat može samo dati prikaz njegova ‚poroda‘, naime sunca, a ne i ‚oca‘, drugim riječima može isplatiti samo ‚kamate‘, a ne i ‚glavnicu‘ (resp. 506/507).“¹² Ima li se to u vidu, trebat će prepoznati bitnu dvoznačnost i dvosmislenost Platonovih tvrdnji poput one u *Politeji* (376e i d.) da je mitski govor, gleda li ga se u cjelini, lažan, ali da u njemu ipak ima i ponešto istinitog. Tamo gdje mit nije tek plod proizvoljne i neobuzdane mašte i slobodnoga pjesničkog izmišljanja, nego je doista filozofijski, to znači takav koji je zasnovan na dijalektičkom spoznavanju, smješten na njegovim neprelaznim granicama i uklopljen u za čovjeka ničim uklonjive pukotine logičke spoznaje i znanja, on je bitan, štoviše nezaobilazan moment filozofiranja. Kao takav, on nije upućen tek takozvanim nižim momentima duševnosti, osjetilnom zrenju, mnijenju i slikovnom naslućivanju, da bi im poslužio kao početni poticaj i naputak za nužno uzdizanje do više spoznaje, naime one umne, logičke, dijalektičke i pojmovne. Tomu nasuprot,

¹² Krüger 56 i d.

on je svagda usmjeren na cjelinu ljudske duševnosti u njezinu punom rasponu od najnižih do najviših sfera i stupnjeva. Mit se, rečeno Kebetovim riječima iz *Fedona* (77e3 i d.), obraća onom djetetu koje se još uvijek krije u dubini svakoga od nas i koje u nesavladivu strahu pred čistom neizvjesnošću budućega treba neku vrstu utješnog očaravanja (*ἐπαίδειν*). Ono što je mitski ispriповijedano ne da se obrazložiti i potvrditi kao naprosto istinito, već se može samo smjerno vjerovati da stvari o kojima je tu riječ stoje otprilike tako ili barem tomu nalik. Pravi filozofijski mit uvijek je neka vrsta smjelog pothvata u opasnosti, tako reći stavljanja svega na kocku (*κίνδυνος*), a takav pothvat po sebi je lijep i osim toga takav da čovjek njime sama sebe blagotvorno očarava: „[T]o mi se čini primjerenim za onoga tko smatra da s tim stoji tako i vrijednim da se na to odvaži – jer lijepo je smjelo se odvažiti –, a i mora se nešto takvo sebi kao očaravanje iznositi, zbog čega se ja upravo tako dugo kod mita zadržavam“, kaže Platon na usta Sokratova u *Fedonu* 114d. Istu temeljnu misao naći ćemo u *Timeju* 72d5 i d., gdje se nakon izlaganja o smrtnom i besmrtnom na duši upozorava na potrebu metodičke suzdržanosti: „Da je to istinito rečeno tvrdili bismo sa sigurnošću jedino kad bi potvrdio i bog. Ali da smo to ipak vjerojatno (*εἰκώς*) rekli treba se odvažiti (*διακινδυνεύτέον*) ustvrditi već sad.“ Svakako nije slučajno da se u toj važnoj napomeni uz *εἰκώς* kao nosiva riječ javlja upravo prošireni glagolski oblik izraza *κίνδυνος* u dvostrukom značenju „odvaženja“ i „opasnosti“.

Čini se da je, uz specifičan odnos spram vremena, upravo ta misao čovjeku nužnog odvaženja i očaravanja sama sebe druga od dvije ključne značajke koja nam otvaraju pogled na bit mita kako ga vidi Platon. U njegovu zadnjem djelu *Zakonima* nalazimo stav da mladi čovjek, nakon što je govorima odnosno *logosima* prisiljen složiti se da nije govorio ispravno, treba još i očaravanje (*ἐπαίδων*) uz pomoć mitova (903a10 i d.). Riječ *ἐπαίδω*, koja izvorno znači otprilike „magijsko očaravanje“ odnosno „bajanju u svrhu liječenja“, a koja se u *Zakonima* rabi četrnaest, a u *Eutidemu* primjerice čak dvadeset puta, u Platona označava način sugestivnog utjecanja na dušu koje se ne zbiva pomoću razloga i obrazlaganja.¹³ Nužnost toga potječe iz uvida da *logos* sam po sebi nije dovoljan za ispravno vođenje života, već je potrebno da mu se priključi mitsko očaravanje, koje međutim nije

¹³ Pietsch 107.

usmjerenom samo na niže, afektivne i emotivne duševne sfere, nego na dušu u cjelini, te dakle apelira i na njezinu voljnu i racionalnu sferu.¹⁴

Kao što će mitski odnos spram vremena biti detaljnije i temeljitije raspravljen pri tumačenju vremenskog aspekta nastanka odnosno tvorbe svijeta, tako će i ovaj drugi bitni moment mita u Platonu, naime ljekovito bakanje i oćaravanje sama sebe, biti potanje razjašnjeno pri interpretaciji umnog „nagovora“ nužnosti kao jedne od ključnih tema u *Timeju*. Ovdje se možemo zadovoljiti samo uputom na blizinu i barem djelomičnu bitnu srodnost tog „nagovora“ (πειθώ) i onoga što smo ovdje sreli i kratko raspravili pod imenom „oćaravanja“.

No ovdje je potrebno naglasiti još nešto. Gotovo cijeli dijalog zapravo je mit. Osim toga, koliko god da su mitovi u Platonovu djelu raznovrsni i ne daju se svesti pod neki opći pojam mita, to za mit u dijalogu *Timeju*, točnije rećeno za dijalog *Timej* kao mit, vrijedi u mnogo naglašenijem smislu. Jer on je posve neuporediv s bilo kojim drugim mitom u Platonovu djelu: „*Timej* je jedinstven među Platonovim mitovima. Greška je staviti ga na istu ravan s velikim mitovima u *Gorgiji*, *Fedonu*, *Politeji X*, *Fedru* i *Državniku*.“¹⁵ Za razliku od svih ostalih mitova, *Timej* kao mit ni u kojem pogledu nije suprotstavljen *logosu*, nego ga u potpunosti uključuje u sebe, čak u vidu najstrožih matematićkih, poglavito aritmetičkih, geometrijskih, astronomijskih i stereometrijskih razmatranja. Ono što dijalog *Timej* kao mit čini tako ćudесnim je ćinjenica da su u njemu sadržane ne samo iskustvene spoznaje poput medicine i fiziologije nego i sama najstroža znanost matematike. Sve su one uključene u vjerojatnu mitsku pripovijest koja služi spoznaji i objašnjenju tjelesnoga svijeta i svijeta u cjelini.

Pokazatelj u kojoj su mjeri u dijalogu *Timej* mit i *logos* srasli u gotovo nerazlućivo jedinstvo jest i to da se Timejevo izlaganje naizmjenice naziva i vjerojatnim mitom i vjerojatnim *logosom*, pri ćemu se oćito ne inzistira na oštrom razlikovanju¹⁶, premda se ne može previdjeti da se drugi naziv

¹⁴ Usp. Lain-Entralgo pass.

¹⁵ Vlastos (1939) 380.

¹⁶ Usp. Guthrie 250. Uz manju zadršku slićno Mesch (2009) 213: „Osobito iritantna bila je ćinjenica da je kozmologija više puta bila oznaćena ne samo kao *eikós*

rabi prvenstveno u kozmogonijskom dijelu dijaloga (27d-69a), dok prvi susrećemo gotovo isključivo u posljednjem dijelu koji sadrži fiziologijska i medicinska razmatranja. Tako se na primjer po intenciji čisto znanstvena razmatranja o sastavu metalā (59c) i o mješavini boja (68d) izrijeком označavaju kao „vjerojatni mit“.

S pravom je Vlastos inzistirao na tomu da smisao tih dviju riječi, naimе *logos* i mit, kao i odgovor na pitanje o njihovoj mogućoj razlici ili pak istovjetnosti, u *Timeju* postaju razvidni tek iz uspjeła tumačenja izraza εἰκώς, koji je tim obim riječima u *Timeju* stalno pridavan, upućujući time na njihovu unutarnju bitnu povezanost. Stoga se filozofijska interpretacija mora više nego na te dvije riječi usmjeriti na pokušaj shvaćanja pravog značenje tog očito ključnog pridjeva. Sam Vlastos značenje izraza εἰκώς u svojoj interpretaciji određuje kao sličnost istini (verisimilitude), koju međutim oštro razlikuje od bilo kakve puke fikcije: „Sličnost istini nije fikcija, jer ni vidljivi kozmos nije fikcija.“ Odatle bi onda prema njemu nužno slijedilo da je svaki element u *Timeju* doduše vjerojatan (probable), ali nipošto nestvaran odnosno izmišljen (fanciful).¹⁷

Nema sumnje da razumijevanje dijaloga *Timej* u velikoj mjeri ovisi o shvaćanju značenja izraza εἰκώς. Teškoće i nedoumice oko tog značenja na uzoran su način na vidjelo izašle već u Cicerona. Riječi εἰκότα μῦθον iz uvodnih ontologijskih razmatranja u *Timeju* on prevodi latinskim izrazom *probabilia*, što je inače njegov prijevod riječi εὐλογον, πιθανόν i εἰκός, dakle tri važna pojma novoplatonske teorije retorike. U tom prijevodu očigledno je izostavljen ekvivalent za riječi μῦθος. Teško je prihvatiti stav da Ciceron nije mogao naći latinski ekvivalent za taj izraz, budući da tu riječ na primjer u djelu *De finibus* [...] prevodi latinskom riječju *fabula*. Može se pretpostaviti da je u svojem prijevodu odjeljka *Timeja* svjesno izbjegao μῦθος prevesti kao *fabula* jer mu se – uostalom s pravom – činilo da ta riječ odviše naglašeno sugerira djelatnost fantazije odnosno

logos (npr. 29c, 30b, 48d) nego i kao *eikós mythos* (npr. 29d, 59c, 69b). Jedva da je pod tim mogla biti mišljena puka fikcija, u smislu pseudo-znanstvene bajke [...]. Ali znači li *eikós mythos* već zbog toga isto što i *eikós logos* [...]? Ili treba zadržati stanovitu razliku? Svakako treba dopustiti da tu razliku, ako Platon i jest smjerao na nju, tekst doista ne čini jasnom.“

¹⁷ Vlastos (1939) 382 i d.

imaginarnog zamišljanja. Premda je, da izbjegne tu nepoželjnu konotaciju, mogao uporabiti na primjer riječ *narratio*, otprilike onako kao što će kasnije Kalcidije u svojem prijevodu za *μῦθος* rabiti *explanatio*, on se ipak odlučuje na *probabilia* te time pokazuje da je njegovo filozofijsko ishodište pri tumačenju i prevodenju *Timeja* pod snažnim utjecajem Nove Akademije prvenstveno epistemologijski usmjereno.¹⁸

Kao i u slučaju izraza „mit“ tako se i kod pridjeva *εἰκῶς* u Platonovu djelu može naći stanovita dvoznačnost u uporabi, pri čemu je zamjetan i određeni pomak od pretežno negativnog značenja u ranom djelu prema djelomice pozitivnom i afirmativnom u kasnom. U većini spisa, osobito ranijih, riječ *εἰκῶς* je suprotstavljena onom istinitom te često ima značenje privida, čak obmane kao namjernog iskrivljavanja istine.¹⁹ Tako se primjerice u *Fedonu* 92d Simija, kad mu Sokrat ukaže na protuslovlja u njegovu govoru, brani time da je govorio bez dokazivanja i samo iz vjerojatnosti (*διὰ τῶν εἰκότων*), pri čemu je svjestan da takvi govori pripadaju samo prividu. Jednako tako u *Fedru* 272de Sokrat predbacuje sofistima da se uopće ne brinu o istini, nego samo o onom vjerojatnom (*τοῦ πιθανοῦ*), koje pak nije drugo do ono prividno (*τὸ εἰκῶς*).

To pretežno negativno značenje mijenja se u *Timeju* toliko da je za to djelo s pravom rečeno da je u njemu „negativni akcent iščeznuo u korist jasnog naglašavanja sigurnije snage izricanja“²⁰. I ovdje je *εἰκῶς μῦθος* odnosno *εἰκῶς λόγος* usmjeren isključivo na području bivanja i neprestane mijene, ali to područje tjelesnog i osjetilnog svijeta više nije bez oslonca i podloge u nepromjenljivosti i postojanosti vječnog bitka, već kao njegova slika i sám ima neku vrstu barem uvjetne i djelomične postojanosti. Upućujući na etimologijsku srodnost riječi „vjerojatan“ (*εἰκῶς*) i „slika“ (*εἰκῶν*), sam Platon nedvosmisleno upućuje na to da je *εἰκῶς λόγος* nužno slikovan i slikovit upravo zato jer prikazuje ono što sám nije drugo do

¹⁸ Lévy 99.

¹⁹ Takvom uporabom riječi Platon očito nastavlja tradiciju predsokratske filozofije, prije svega one elejske. Usp. Cornford 30: „Platonova riječ ‚vjerojatan‘ (*εἰκῶς*) ima povijest koja se vraća unatrag do Parmenida i Ksenofana, pa čak i Hesioda. Ona znači ‚vjerojatno‘ ili ‚plauzibilno‘. U Parmenidovoj poemi boginja se, nakon što je razotkrila narav onog istinitog, okreće području lažne pojave i smrtnih mnijenja; ona to zove ‚vjerojatnim poretkom svijeta (*διάκοσμον εἰκότα*)“.

²⁰ Witte 2.

slika. Međutim, kao što bivajuće stvari i pojave nisu posve ništavne, jer kao slike vječnih ideja i same donekle sudjeluju na njihovoj postojanosti, tako i vjerojatni govori i pripovijesti ne promašuju posve istinu, nego od postojanih i nepobjedivih istinitih *logosa* koje nasljeđuju i kojih su slike i sami dobivaju stanovitu vjerojatnost, dakle neku vrstu sličnosti istini. O tomu uz ostalo svjedoči i ono naoko začudno izjednačavanje „vjerojatnog“ (εἰκώς) i „ispravnog“ (ὀρθός) u formuli „prema ispravnom govoru i prema onom vjerojatnom“ (56b), za koju je s pravom rečeno da je njome „onom εἰκώς jednoznačno pripisan određeni sadržaj istine“²¹.

Čini se dakle da je posve prikladno riječ εἰκώς shvatiti i prevoditi u smislu „onog vjerojatnog“²². No pritom je potrebno izbjeći to da se ta riječ shvati isključivo u smislu koji joj se danas pridaje: „Razumije se da nijedno od kasnijih tumačenja i preciziranja pojma vjerojatnosti s kojima danas operiramo za *Timej* ne dolaze u obzir i da od dva latinska prijevoda od εἰκώς, naime *probabilis* i *verisimilis*, samo ovaj posljednji nalazi ispravnu primjenu. Kao što proizlazi već iz etimologije od *verus* i *verisimilis*, oba pojma imaju jednak izvor u istini, samo što posljednji označava ono što je istini slično, ono što se čini njoj jednakim – ne nju samu –, ono što se dokumentira u pojavi, a u danim okolnostima također u prividu. Riječju *verisimilis* mišljeno je stupanje u pojavu, manifestacija istine.“²³

Sve ove napomene imaju prvenstvenu svrhu spriječiti da se obilježja εἰκώς λόγος i εἰκώς μῦθος, kojima sam Platon tako često i naglašeno karakterizira svoj dijalog *Timej*, anakrono shvate i tumače u smislu današnjeg shvaćanja mita: „Platon ne kaže, kao što mnogi vjeruju, da je nauk o proizvođaču *mit* (u smislu vjerojatne pripovijesti). Naprotiv, teza o *nužnoj egzistenciji proizvođačjskog uma* spada u četiri velika metafizička aksioma koji su neosporno istiniti [...]. On naprotiv tvrdi [...] da je sama

²¹ Witte 3.

²² Pozivajući se na starija tekstualna svjedočanstva od Homera do Platona, Burnyeat pass. predlaže da se riječ εἰκώς – koja je particip glagola εἰκάζω – umjesto uobičajenog prijevoda „vjerojatno“ (probable) radije shvati i prevede u značenju „prikladno“ (appropriate), „dolično“ (fitting), „prirodno“ (natural), ili najbolje „razumno“ (reasonable). Prijedlog obrazlaže time da bi se kozmologija u *Timeju*, budući da otkriva ono što je razumno u slici (εἰκόν) koju je oblikovao proizvođač, najprikladnije mogla nazvati „razumnom“ (εἰκώς).

²³ Gloy 35.

narav bitka u bivanju (*essere in divenire*) ona koja uključuje način govora (*un tipo di discorso*) koji ne može biti nužan i neprijeporan, kao što je to govor koji je usmjeren na vječna bića. Ukratko, Platon govori upravo suprotno od onoga što su mnogi učenjaci dugo vremena mislili u slijedu znanstvene revolucije koja se zbila u Novom vijeku, sve dok teoretičari spoznaje nisu u pitanje stavili ustroj same znanosti. Drugim riječima, nužan govor za našeg filozofa je samo onaj metafizički. Onaj prirodoznanstveni je, tomu nasuprot, samo vjerojatan, s obzirom na različito ustrojstvo bića na koja se ta dva govora odnose.²⁴

Govorimo li dakle o *Timeju* kao vjerojatnome mitu, ne smijemo to shvaćati kao slobodno pjesničko izmišljanje i fabuliranje koje se neobvezno služi slikama i usporedbama, već kao takvo promišljeno i metodički vođeno pripovijedanje, prikazivanje i izvještavanje koje se, doduše, ne može dokazati, ali mu se može pokloniti povjerenje.²⁵

Bog proizvođač

Jedna od najčešće raspravljanih tema *Timeja* i ujedno ona koja do današnjeg dana nije izgubila ništa od svoje izazovnosti i zagonetnosti svakako je lik Boga demijurga odnosno proizvođača svijeta. U jednom razmjerno novom istraživanju taj je lik s pravom nazvan „jedinstvenim ostvarenjem“ u cjelokupnoj povijesti ideja. Vrijedi navesti nekoliko uvodnih općih misli iz tog istraživanja: „Lik s njegovom funkcijom i naravi ne nalazimo ni u ranijoj ni u kasnijoj teologijskoj spekulaciji. Najstrože tradicije teističke spekulacije na Zapadu shvaćale su ono božansko ili prvenstveno kao izvor kretanja ili prvenstveno kao izvor reda. Jedna od tih tradicija može se prosljediti unatrag do Empedokla, u kojega su ljubav i mržnja pokrenule sastavnice svijeta. Ta tradicija cvjeta u kozmologijskom argumentu, odnosno argumentu prvog uzroka egzistencije Boga. Druga se tradicija vraća na Anaksagoru, u kojega je božanski um sastavnice svijeta doveo u red. Ta tradicija cvjeta u teleološkom argumentu za egzistenciju Boga.

²⁴ Reale (1987) 521.

²⁵ Wichmann 430.