

Timej u povijesti europske filozofije i znanosti

„*Timej* će možda uvijek ostati najneusporedivije Platonovo djelo, kao što je dugo vremena vrijedio kao njegovo glavno djelo. Takve mješavine svećeničkog dostojanstva i groteskne šale, najviše apstrakcije i najšire empirije, matematike i fantastike ranije nije bilo, a niti se ikada ponovno pojavila. [...] Nijedna prava prirodna znanost ne može postojati bez toga da zna za svoju vlastitu povijest. A u toj povijesti jamačno nema nijednog pojedinačnog pisanog djela koje je djelovalo tako duboko i tako široko kao što je to slučaj s *Timejem*. Napisati povijest njegova utjecaja bila bi velika zadaća, za koju bi se historijsko istraživanje moralo povezati s prirodnoznanstvenim i medicinskim.¹⁴“

Platonov dijalog *Timej* jedna je od prvih rasprava o filozofiji prirode u cjelokupnoj zapadnjačkoj povijesti, koja je možda više od bilo koje druge utjecala na povijesni hod filozofije prirode i prirodne znanosti. Dugo vremena smatran Platonovim glavnim djelom, *Timej* je u Kalcidijevu prijevodu, doduše samo fragmentarnom, i pripadnom komentaru preživio znanstveno mračno razdoblje seobe naroda i tako bio predan Srednjem vijeku. Taj prijevod s komentarom bio je sve do druge polovine 12. stoljeća jedini Platonov spis dostupan na latinskom jeziku. I nakon toga, kad su prevedeni još i *Fedon* i *Menon*, ostao je najvažnijim i najutjecajnijim Platonovim spisom na latinskom jeziku sve do kraja 14. stoljeća, pa čak i tijekom 15. i 16. stoljeća, kad su se već pojavili prijevodi drugih Platonovih dijaloga i novi prijevodi samog *Timeja*. Iako je to povijesno razdoblje bilo

¹ Friedländer III 329.

pretežno određeno Aristotelovim naučavanjem, utjecaj *Timeja* može se pokazati na cijelom nizu skolastičkih mislilaca, na primjer u djelima Adelarda od Batha, Huga od sv. Viktora, Wilhelma od Conchesa, Rogera Bacona, Averroesa i drugih. Osobitu je pozornost pobudio u razdoblju renesanse, a nakon toga u začetnika novovjekovne matematičke prirodne znanosti. Njezini prvaci, poput Kopernika, Keplera, Galileja, stoje pod utjecajem tog dijaloga mnogo više nego što se to na prvi pogled može činiti, što se očituje uz ostalo u tomu da Kopernik unatoč revolucioniranju geocentrične slike svijeta i njezine zamjene heliocentričnom ipak ustrajava na stavu da je kružno kretanje najsavršenije od svih, upravo onako kako je to prikazano u *Timeju* u skladu s grčkim estetskim idealima, premda su u međuvremenu i opažanja i njima posredovane činjenice zahtijevali njegovo ukidanje i zamjenu kretanjem u elipsi. Paralelno s tim je teorija elemenata, ne samo u klasičnoj formi atomizma Demokrita i Epikura, nego i u formi Platonove teorije poliedara, izvršila snažan utjecaj na ranu novovjekovnu kemiju, posebno na kristalografiju i stereokemiju. U 20. stoljeću *Timej* je novu aktualnost zadobio utemeljenjem kvantne teorije. Osobito je Heisenberg uvijek iznova naglašavao značenje dvaju momenata grčke filozofije prirode općenito, a naročito one Platonove, za izgradnju te teorije. Jedan od njih je pitagorovsko-platonovski moment matematiziranja prirode, a drugi demokritovsko-epukurovsko-platonovski moment teorije elementarnih čestica (atoma ili elemenata). Osim tih specijalnih veza i srodnosti u novije se vrijeme sve češće upozorava i na daljnju mogućnost povezivanja Platonova nauka o dinamičkoj materijalnoj protežnosti sa suvremenim teorijama komplementarnosti kvantne fizike ili pak s njezinim hipotezama o fluktuirajućim fizikalnim česticama odnosno poljima.²

Ipak se pri pokušaju tumačenja cjeline *Timeja* ne bi smjelo, kao što se posljednjih gotovo dva stoljeća čini samorazumljivim, polaziti od toga da je u njemu izložena neka vrsta konačnog i egzaktnog naučavanja o svijetu, barem prema intenciji analogna onoj suvremene prirodne znanosti. Disciplinarno svodenje sadržaja dijaloga na znanost o prirodi, praćeno zapostavljanjem ili potpunim ignoriranjem njegove mitske, ontologijsko-teologijske i etičke dimenzije, unaprijed je osuđeno na promašaj

² Gloy (1986) 7 i d.; usp. Gloy (2000) 318 i d.

najdubljeg smisla djela. Platon se izriješkom i opetovano trudio na to što jasnije upozoriti. Mitski karakter djela, samo vjerojatni *logos* kao način izlaganja, a na koncu i jednoznačni iskazi o granici ljudske spoznaje prirode i momentu stvaralačke igre koji toj spoznaji mora biti primiješan ne ostavljaju o tomu nikakve sumnje. Na osobit način i ponajprije to vrijedi za antropologijsko-fiziologijska razlaganja u posljednjem dijelu dijaloga: „Teleologijsko opisivanje anatomije čovjeka danas nam se naravno pokazuje samo još kao kuriozitet. Ali pri lektiri toga ne smijemo previdjeti da Platon nije samo svjestan puke ‚vjerojatnosti‘ svojih objašnjenja, nego posve namjerno i bez odvajanja miješa ozbiljno anatomsko znanje svojega vremena i svoju vlastitu psihologiju sa šalom i porugom spram znanosti i znanstvenika, da bi pustio da se sav taj posao pokaže kao igra koja nije vrijedna ozbiljnosti razmatranja bitka. To se premalo uzimalo u obzir, ne samo u Srednjem vijeku, gdje je *Timej* bio glavni izvor znanja o prirodi, nego već u krugu njegovih učenika, a i danas uvijek iznova. I doista su u tom svečano-muževnom staračkom stilu ironija i duhovita dosjetka mnogo teže spoznatljivi nego ranije.“³ Cjelokupni sadržaj *Timeja* za Platona je, budući da se ne bavi onim što istinski, nepromjenljivo i vječno jest, nego prvenstveno osjetilnim svijetom kao onim što uvijek biva i uvijek iznova nastaje i propada, u svojem krajnjem i najvišem dometu zapravo tek uzvišena igra i razumna zabava, koja se razborito zadovoljava time da o onomu što neprestano biva sastavi u najvećoj mogućoj mjeri vjerojatnu i uvjerljivu pripovijest (εἰκῶς μύθος): „A onaj tko bi, kad radi odmora po strani ostavi govore o bićima koja uvijek jesu, protrčavajući kroz one vjerojatne o postajanju stekao užitak zbog kojega se ne kaje, učinio bi sebi u životu odmjerenu i razumnju zabavu. Pa i sad joj se prepuštajući, prijedimo ovako ono što nakon toga o njima slijedi na vjerojatan način.“ (59c6 i d.)

Timeja se dakle ne da primjereno shvatiti tražeći u njemu teoretsku i znanstvenu raspravu o ustrojstvu fizičkoga svijeta. Jednako bi tako bilo promašeno dijalog čitati i tumačiti unutar obzorja kršćanske monoteističke teologije kao njezinu ranu najavu, još opterećenu natruhama grčkog politeizma i pred-znanstvenog, mitskog i pjesničkog nazora na svijet. U sva tri bitna pitanja koja se prvenstveno tiču tog odnosa, naime u

³ Schilling 291 i d.

pitanju o pravom značenju božanskog proizvođača u razlici spram sve-moćnog Boga stvoritelja, zatim o smislu i značenju njegove tvorbe odno-sno oblikovanja svijeta u razlici spram čina stvaranja, te naposljetku o on-tologijskom statusu biti materije odnosno prostora u razlici spram njezi-na kasnije općenito prihvaćena određenja u smislu puko pasivnog „ništa“, odlučujuće je ustrajati na slovu i smislu samog Platonova teksta i dati se pri tumačenju prvenstveno, štoviše isključivo njime voditi: „Koliko god da izvanjski postoji sličnost s izvješćem o stvaranju u Starom zavjetu, ipak se to dvoje značajno razlikuje ukoliko ovaj posljednji formulira vjersku dogmu, uvjerenje u zbilja stvoreni svijet, dok je onaj prvi naprotiv samo metaforičko zaodijevanje kognitivnog zbivanja. Jer budući da Platon, kao i cijela antička ontologija u suprotnosti spram kršćanske, polazi od koz-mosa koji uvijek već postoji i neprekidno traje, u okviru kojega promjena nastupa samo kao ponovno vraćanje jednakoga – geneza i evolucija su antičkom mišljenju posve strani –, može se raditi samo o poetičkom, teh-ničkom modelu razumijevanja.“⁴

To znači da je osnovni uvjet ozbiljnog studija *Timeja* spremnost da se koliko god je moguće oslobodimo vlastitih filozofijskih preduvjerenja i prepustimo se putu mišljenja koji je tamo naznačen. Ma koliko se činilo da je *Timej*, za razliku od skoro svih ostalih Platonovih djela, već gotovo sasvim napustio živu dramatsku formu dijaloga i približio se formi suhe rasprave, gotovo traktata⁵, unutarnja živost, dinamičnost i višedimen-zionalnost tijeka u njemu izrečenih misli nije ništa manja no drugdje u Platonovu djelu. Sve je na tomu da se ne damo od samog početka zavesti ciljem dostizanja uvida u neki konačni i zaključni stav dijaloga: „Izlučiti puki ishod nekog Platonova dijaloga, tamo gdje se nešto takvo uopće može dokučiti, ne znači mnogo više od toga da se pouka završnoga kora tragedije, u kojoj završno odzvanja i postupno jenjava njezino silovito gibanje, smatra njezinom pravom biti.“⁶ Možda čak i više nego drugdje u Platonovu sveukupnom djelu, u *Timeju* je sve bitno sabrano samo u hodu mišljenja, jednako tako u dijalektičkim izvodima i pojmovno stro-gom argumentiranju kao i u slikama i usporedbama, prispodobama i

⁴ Gloy (2000) 326.

⁵ Tako Taylor 2.

⁶ Stenzel 335.

nagovještajima, naglim povratcima na početak promišljanja i počinjanjima iznova. Ispod privida učenog izlaganja i svjesno arhaizirajućeg stila i jezika otvaraju se dubine živog kretanja misli koje valja proslijediti do u naoko najneznačajnije nijanse i naznake, hoće li se na koncu doseći sveobuhvatan pojam cjeline okrunjen uvidom u zadivljujuću ljepotu čuda svijeta: „Taj spis, misaono i stilski začudan, dugo je vrijedio kao Platonovo glavno djelo i kao uz Bibliju najranija i najznačajnija povijest stvaranja. Stoljećima je čak vrijedio kao fizikalni udžbenik. Naravno, u njemu sadržane prirodnoznanstvene postavke odavno su premašene. Pa ipak *Timej* do danas pruža arhetip matematizirajućeg naučavanja o prirodi. Međutim, u smislu restitucijske sinteze pažnju zavređuje druga, nipošto uzgredna temeljna značajka. To djelo čuva teologiju čuđenja odnosno divljenja nad čudom svijeta. Ono daje prostora zadivljujućem prizoru univerzuma kao veličanstveno lijepog umjetničkog djela.“⁷

Mjesto *Timeja* u Platonovu djelu

Dijalog *Timej* se na osnovi provedenih stilometrijskih istraživanja, ali ponajprije samog filozofijskog sadržaja tradicionalno ubraja među kasna Platonova djela. Smješta ga se u blizinu dijaloga *Fileb* i *Državnik*, a u svakom slučaju prije *Zakona*, koji vrijede kao posljednje djelo što ga je Platon sam priredio za objavljivanje. Doduše, povremeno su se pojavljivale nedoumice jer se činilo da se *Timej* svojom ishodišnom dihotomijom bitka i mišljenja s jedne a bivanja i mnijenja s druge strane ne uklapa u inače pretežno usuglašenu shemu razvitka Platonove filozofije, prema kojoj on nakon kritike kojoj u *Parmenidu* sam podvrgava klasičnu podvojenost tih „dvaju svjetova“ u svim dijalozima koji zatim slijede, to znači u *Teetetu*, *Sofistu*, *Državniku*, *Fedru*, *Filebu* ..., čini svaki put novi korak prema uspostavi jedinstva ili barem živog posredovanja među tim „svjetovima“. Nakon filozofijske analize biti slike u *Sofistu* i određenja duše kao univerzalnog počela kretanja, a time i života, u *Fedru*, Platonova ishodišna teorija participacije bivajućih pojavnih stvari na jestvujućoj sferi ideja, tako dojmljivo i beskompromisno izložena ponajprije u dijalozima *Fedon* i *Politeja*, postupno se transformirala – tako barem glasi istraživačka

⁷ Janke 139.

communis opinio – u teoriju imitacije, prema kojoj pojave nisu nešto ontologijski drugo i različito od ideja, već su uistinu njihove slike, što znači da su im ideje na neki način i do neke mjere inherentne odnosno imanentne. Međutim, na tom putu napredujućeg posredovanja i ukidanja oštre suprotstavljenosti bitka i bivanja, koje posredovanje svoju najizrazitiju formulu nalazi u čuvenoj formulaciji „bivanja k bivstvu odnosno bitku“ iz *Fileba*, upravo na samom početku navlastito filozofijskog izlaganja u *Timeju* iznenadno se i neočekivano opet javlja stara kruta dihotomija, i to iskazana u oštroj i posve jednoznačnoj formi.

Da bi se neutralizirala uočena poteškoća, pokušalo se dijalog *Timej* drukčije smjestiti u razvojni put cjeline Platonova djela. On bi navodno bio posljednji među dijalozima takozvane srednje faze te bi dakle zaključivao niz što ga čine djela *Fedon*, *Simpozij* i *Politeja*, a prethodio bi *Parmenidu* i djelima koja prema tradicionalnom poretku slijede nakon njega. Bio je to stav koji je sredinom 20. stoljeća vehementno i autoritativno iznio Owen, uzrokujući svojim intenzivno raspravljanim člankom o mjestu *Timeja* u Platonovu djelu jednu od najznačajnijih kontroverzi u području istraživanja Platona u 20. stoljeću. Owen je pokušao pokazati i dokazati da i *Timej* i *Kritija* u pogledu kako metafizike i kozmologije tako i logike i politike pripadaju djelima Platonove srednje faze te da u njima nema tragova argumentacije koju je Platon razvio u kasnijoj, kritičkoj grupi svojih dijaloga od *Parmenida* nadalje: „Smatram da nitko ne sumnja u to da *Timej* predstavlja kulminaciju razdoblja rastuće samouvjerenosti, vrijeme u kojem je Platon došao do toga da smatra da je spreman izložiti ambiciozni sustav spekulacija. Nesreća je da je to krunsko djelo krivo ubrojeno među posljednje dijaloge, s kojima se snažno razilazi u interesima, metodama i zaključcima.“⁸

Owenova izazovna argumentacija na neko je vrijeme stekla stanovit broj poklonika, no ubrzo su se javili snažniji otpori. Štoviše, na odlučno i temeljito opovrgavanje nije trebalo čekati više od tri godine. U jednom naglašeno učenom, svestranom i na obilnoj komparativnoj građi zasnovanom predavanju, godinu dana kasnije objavljenom kao članak, Cherniss je točku po točku uvjerljivo osporio Owenove razloge za ranije

⁸ Owen 336.

datiranje *Timeja* i pokazao opravdanost tradicionalnog smještanja dijaloga na sam kraj Platonova stvaranja. Svoj dug i temeljit, ponegdje zamorno opširan postupak dokazivanja Cherniss završava trostrukim zaključkom: „(1) Sva evidencija koju imamo ili za koju je vjerojatno da ćemo je ikada imati zahtjeva da prihvatimo da su *Kratil*, *Parmenid* i *Teetet* bili sastavljeni prije *Timeja*. (2) Owen nije priskrbio nikakvu evidenciju – a koliko znam ni itko drugi – koja dokazuje da je *Timej* bio sastavljen ranije od *Sofista*, *Državnika* ili *Fileba*; baš naprotiv, postoje uvjerljivi razlozi za vjerovanje da su barem *Sofist* i *Državnik* prethodili *Timeju*. (3) Ma koja bila relativna kronologija te grupe dijaloga, filozofijsko naučavanje izloženo u *Timeju* jamačno nije u suprotnosti s onim izraženim u bilo kojem drugom dijalogu te grupe i nije odbačeno, napušteno ili čak u bilo kojem smislu preinačeno u bilo kojem od njih.“⁹

Ova rasprava, koja je za nekoliko desetljeća zaokupila pažnju niza istraživača Platona, poglavito u području uporabe engleskoga jezika, može se smatrati dobrim primjerom za nesrazmjer između utrošene energije, vremena i oštroumnosti s jedne i stvarnih filozofijskih rezultata koji su njima polučeni s druge strane. Najveći dio argumentacije bavio se prvenstveno formalnim pitanjima, uloženi su bili golemi napor analiziranja, prosuđivanja i osporavanja pojedinačnih stavova, a da se pritom najčešće propuštalo čak i samo tematizirati filozofijski doista relevantna pitanja. Tako je primjerice i u pobornika ranog datiranja *Timeja* i u njihovih oponentata ostalo nezamijećeno da je rasprava od samog početka bila neprihvatljivo ograničena samo na početne ontologijske odredbe *Timeja*, koji je međutim čuvenim drugim početkom, naime uvodnim razmatranjima o „trećem rodu“ po sredini dijaloga, naglašeno relativiziran i izrije- kom proglašen nedostatnim. Da je taj ključni moment *Timeja* bio uzet u obzir, ne samo da se ne bi moglo govoriti o većoj ili manjoj vjerojatnosti ranog datiranja *Timeja* nego bi taj dijalog bez oklijevanja bio prepoznat upravo kao odlučujuća postaja kasne Platonove filozofije, na kojoj on u svojevrsnoj retrospekciji misljuje poseže unatrag do u ishodište sveg svojega mišljenja, da bi ga produktivno preinačio s višeg, u međuvremenu dostignutog stajališta.

⁹ Cherniss 378.

Osim toga, već ovlašni pogled na način kako su u *Timeju* prisutne ideje jasno upućuje na duboku transformaciju koju je Platonov središnji nauk o idejama doživio u vremenu od *Fedona* do *Timeja*. Naime, u ovom drugom dijalogu ideje više nemaju karakter onostranosti, nisu spoznatljive isključivo umom i mišljenjem, već su – premda čuvajući svoju određenost, nepomiješanost i postojanost, kako se naglašava u *Filebu* 59c4 – ipak na stanovit način imanentno prisutne u cjelini pojavnog svijeta, shvaćenog sad u potpunosti kao živo organsko jedinstvo mnoštva njihovih slika, te su tako u krajnjoj liniji, posredstvom duše svijeta i pojedinačne ljudske duše, neizravno pristupačne čak i osjetu i mnijenju. S *Timejem* se na neki način zaključuje dug proces bitne transformacije nauka o idejama, potaknut radikalnom kritikom izrečenom u *Parmenidu*. Ovdje su ideje tek naznačene, i to kao „uzori“ odnosno „paradigme“, i to čak ne kao pojedinačne ideje, nego samo i isključivo kao „ono živo samo“, to znači kao „ideja života“, što se pak na osnovi izvođenja u *Sofistu* mora protumačiti kao jedinstven i obuhvatan dinamični odnosno živi sustav uzajamno povezanih i isprepletenih ideja u njihovu arhitektonskom ustroju: „Ideje su paradigme, ali takve vrste koja nije pogođena kritikom u *Parmenidu*, koja u svakom slučaju treba biti ozbiljno uzeta. One su još apstraktne, inteligibilne, neprostrorne i nepromjenljive. Ali više nisu ekskluzivne te stoga (upravo iz tog razloga) nisu odvojene u onom smislu koji prevladava u srednjim dijalozima.“¹⁰ Doista se čini neobičnim da je toliko žustrog suprotstavljanja i rasipanja učenosti i oštroumnosti bilo potrebno da bi se zaključilo ono što već pažljiva lektira *Timeja* u vidokrugu cjelokupnog Platonova djela očituje tako reći na prvi pogled: „Paradigmatske ideje u *Timeju* imaju status i ulogu koji se na značajne načine razlikuju od onoga što nalazimo u srednjim dijalozima. Budući da su integrirane u metafiziku i logiku kasnih dijaloga, njihova transcendencija mora se shvatiti kao ona koja je usklađena s novom filozofijom prirodnih ideja. [...] Posljedica toga je činjenica da paradigmatske ideje, shvaćene kao kompleksni odnosi (complex ratios), daleko od toga da bi bile prepreka kasnom datiranju *Timeja*, takvo datiranje upravo čine nužnim.“¹¹

¹⁰ Ostenfeld 174.

¹¹ Ostenfeld 176.

Pribrajanje *Timeja* korpusu zadnjih Platonovih djela dakako ne znači da njegov sadržaj ne stoji u bitnom odnosu spram ranijega djela i spram cijeline Platonova mišljenja. Očigledno je na primjer da Platon u *Timeju* ostvaruje program koji je zacrtao desetljećima ranije u *Fedonu* 90c, izjavljujući da bi se rado dao poučiti od svakoga tko bi mu pokazao kako je svijet izgrađen prema načelu dobra i onoga što treba biti. Već je u tom ranom dijalogu bila izložena važna razlika između „dobra i onoga što treba biti“ (τὸ ἀγαθόν καὶ τὸ δεόν), kao uzroka u pravom smislu riječi, i onoga „bez čega uzrok ne bi nikada bio uzrokom“ (ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἔν ποτ' εἴη αἴτιον), koja će kasnije u *Timeju* imati tako središnju ulogu.¹² I inače se može pokazati da je mit o tvorbi svijeta u *Timeju* cijelim nizom kako posve bjelodanih tako i manje vidljivih niti povezan ne samo s dijalozima kasne faze Platonove misli nego i s njegovim cijelim ranijim djelom. Ovdje neka bude dovoljno s Friedländerom ukazati na samo dva dojmliiva primjera: „Mit o stvaranju svijeta u *Timeju*, koliko god bio jedinstven, pruža ipak svoje korijenje neočekivano daleko u Platonovo rano djelo. Mitski motiv stvaranja pokazao se prisutnim već u *Protagori* i unatoč ograničenju na ‚smrtne rodove‘ bile su tamo nedvosmisleno nagovijestene crte razvijene u *Timeju*. Nešto srodno tomu nudi i Aristofanov govor u *Simpoziju*. Ali ako se i tu na prvi pogled vidi čovjeka u središtu svega, ipak će se već moći osjetiti premještanje težišta. Kuglasti lik praljudi i njihovo kružno kretanje, njihova srodnost s njihovim roditeljima zvijezdama, to su doduše bajkovite igre. Ali one upućuju na *Timeja*, gdje proizvođač ljudske duše usađuje u zvijezde (41D), sije ih u zemlju, mjesec i ostala ‚oruđa vremena‘ (41E), da bi im onda niži bogovi – a to su uz bogove pučkog vjerovanja opet upravo zvijezde – uz to stvorili ljudsko tijelo, i gdje se put ljudskog života sastoji u tomu da se iz početne uskomešanosti sve jasnije ponovno uspostavljaju izvorna kružna gibanja (90CD). Tako se već u onoj Aristofanovoj fantastičnoj igri otkriva čovjekova povezanost s uređenom i božanskom zgradom svijeta.“¹³

¹² Usp. Cornford 175.

¹³ Friedländer I 210.