

Čudo svijeta: uz prvi hrvatski prijevod *Timeja*

Damir Barbarić, *Skladba svijeta. Platonov Timej* (Zagreb: Matica hrvatska, 2017), 466 pp.

»Kažimo dakle iz kojega je uzroka sastavljač usustavio postanak i ovaj svemir. On bijaše dobar, a u dobrome nikada ni u pogledu čega ne nastaje nikakve zavisti. A kao nje lišen, ushtjedne da mu sve postane u najvećoj mjeri nalik. Ako bi tko od razboritih muževa to prihvatio kao najpoglavitiji početak postanka i svijeta, najispravnije bi prihvatio. Jer htijući da sve bude dobro, a po mogućnosti ništa loše, bog je, tako preuzevši sve što bijaše vidljivo, ne mirujuće nego nepravilno i nesređeno pokrenuto, preveo to iz nereda u red, smatrajući ga u potpunosti boljim od onoga. A niti je bilo niti je dopušteno onomu tko je najbolji činiti išta drugo osim najljepšega.« (87)

Malo tko će u ovih nekoliko jednostavnih, na prvi pogled gotovo naivnih rečenica prepoznati misao s čijom se dubinom i utjecajnošću može mjeriti malo koja u povijesti čovječanstva. No, upravo ove riječi nosiva su osnova i os teksta koji je dugo vremena, sve do u 15. i 16. st., vrijedio kao glavno Platonovo djelo, teksta koji je, donoseći jednu od najranijih teorija stvaranja, stoljećima važio kao fizikalni udžbenik i koji je unatoč prevladanosti svojih teza ostao poticajnim »sugovornikom« matematizirajućeg razumijevanja zbilje – još od 12. stoljeća, preko renesanse i začetaka novovjeka prirodne znanosti pa sve do suvremenih zastupnika kvantne teorije. A neprijeporna je u tom kontekstu njegova relevantnost i u okviru hrvatskoga filozofijskog nasljeđa: kako za Hermana Dalmatina i Franu Petrića, tako i za Ruđera Boškovića. Riječ je o kasnom Platonovu dijalogu *Timej*, čiji je hrvatski prijevod popraćen uvodom te filološkim i filozofskim komentarom sačinio Damir Barbarić, a koji je u bilingvalnom izdanju objavila Matica hrvatska kao 6. knjigu biblioteke *Aletheia*.

Širokim horizontom utjecaja, recepcije i nasljeđa ovoga spisa Barbarić se bavi na pedesetak stranica »Uvoda«, podijeljenog u šest poglavlja, gdje temeljem mjerodavna pregleda ključnih interpretativnih nastojanja i komentara izlazi na vidjelo u kako velikoj mjeri se to što mi danas jesmo i kako razumijemo svijet izborilo na putu aristotelovskog, novoplatoničkog, kršćanskog i prirodnoznanstvenog sučeljenja s Platonovim *Timejem*. Jer ti interpretativni dodiri ujedno su i vidovi u kojima su temeljna pitanja tog djela – ono »o pravom značenju božanskog proizvođača u razlici spram svemoćnog Boga stvoritelja, zatim o smislu i značenju njegove tvorbe odnosno oblikovanja svijeta u razlici spram

čina stvaranja, te naposljetku o ontologijskom statusu biti materije odnosno prostora u razlici spram njezina kasnije općenito prihvaćena određenja u smislu puko pasivnog 'ništa'« (12) – na ovaj ili onaj način oblikotvorno prisvajana u samu supstanciju duhovne povijesti čovjeka.

No, unatoč zavodljivoj izazovnosti, kao i neprijepornoj učenjačkoj korisnosti koje sa sobom nosi iščahurivanje »protejske« historije *Timejeva* nasljeđa, Barbarićev pristup odlikuje se eminentno filozofijskom ugođenošću. To znači da nužna – naime za razumijevanje teksta i za uočavanje onoga što je u njemu uistinu bitno – zblizenost s cjelinom recepcije ne podliježe izazovu ikakva jednostrana sagledavanja cjeline djela – kao teorijsko-znanstvene rasprave o ustrojstvu fizičkoga svijeta, kao novoplatoničkom recepcijom pripremljene podloge kršćanskoga nazora, ponajmanje pak kao poprišta kako u osnovi tako i u rezultatu ipak jalove, premda oštroomne, polemike oko datacije –, nego je u isključivoj službi oslobađanja za ono što je po prastarom samorazumijevanju filozofije samo njezino počelo, naime za začudnost, i to začudnost zadivljujuće ljepote svijeta (13).

Time se naravno niti za djelić ne umanjuje vrijednost autorova filološko-prevoditeljskog rada. Jer Barbariću je pošlo za rukom da u ustrajnom dijalogu s najvažnijim interpretacijama i komentarima od antike do danas – ne libeći se kadkada i obilnog navođenja mogućih rješenja – u 197 bilješki znalački sačini instruktivan i koristan filološki komentar (247–316), koji se ne gubi u detaljima i ne postaje sam sebi svrhom, nego gotovo kao iz pozadine služi iznijansiranom slijedenju Platonove riječi i njezinu suptilnom pretakanju u birani hrvatski izričaj, a sve to kako bi se tom izričaju dopustilo mirno i neusiljeno – sam tekst je strpljivo sazrijevao dugo vremena – kružiti oko jednog jedinog pitanja: Kako to da jest nešto, a nije ništa? I kako to da, kad već jest, nije na neki kaotičan i besmislen način, nego jest red, *kosmos*?

Posve u Platonov stilu, početak *Timeja* dramatski je izveden kao nastavak razgovora koji je vođen dan prije, a čiji sadržaj pripada glavnom djelu Platona tzv. »zrelog« stvaralaštva i bez sumnje jednom od stožernih postignuća ljudskoga duha uopće – dijalogu *Politeja*, što se u nevolji i neprikladno prevodi kao *Država*. *Timej* tako počinje kao nastojanje da se ustroj pravedne političke zajednice, koji se u *Politeji* odredio u vidu samo mišlju motriva uzora (*paradeigma*), oslobodi nepokretnosti jedne teorijske slike i sagleda kao pokrenut u živoj zbilji odnošenja i spora – »doličnoga rata« –, kako spram sebe tako i spram drugih političkih zajednica. Uz to oživotvorenje uzora, kao tematsku osnovu *Timeja*, nužno je reći sljedeće.

Ne tek dramatski, nego ponajprije sadržajno dijalog *Timej* neraskidivo je povezan s ranijim i zrelim Platonovim filozofiranjem, o čemu između ostalog

govore način na koji se razumiju znanje (181, 193), odgoj (239–240) i trojstvenost duše (185, 239), zatim zadržavanje i daljnje razvijanje klasične razlike bitka i bivanja (83), a poglavito tijesna smislena sveza sastavljača svijeta (*demiourgos*) i ideje Dobra iz *Politeje* (319). Na toj višestrukoj svezi *Timeja* sa zrelim Platonovim mišljenjem u bitnome se gradi cjelina Barbaričeve filozofijske interpretacije (13 i d., 353 i d.), kojoj je otuda u podlozi razumijevanje Platonova filozofiranja pod vidom genetičkog razvoja (353–354). To razumijevanje sabire se u tezi da je u starijoj dobi Platon svoju klasičnu postavku ideje kao nepokretnog, samo mišlju dohvatljivoga bitnoga bitka bića sve više bio sklon otvarati gibanju, bivanju, odnošenju i životu. Bez pretjerivanja se može ustvrditi da dotično desupstancijaliziranje bića po-sebi, kako ono dospijeva do riječi u Platonovim dijalozima *Teetet*, *Fileb*, *Parmenid*, *Sofist*, *Timej*, *Državnik* i *Zakoni* te u analognom okružju Nietzscheova, Schellingova, Heideggerova i Sutlićeva djela, čini neprikriveni poticaj Barbaričeva mišljenja još od mladenačkih tekstova u *Vježbama u filozofiji* (1980), *Politici Platonovih Zakona* (1986) i *Preludijima* (1989). Ovom interpretacijom *Timeja*, kao i prethodećom studijom *Chora* (2015), taj poticaj je, barem zasad, našao svoj najprikladniji izraz.

U čemu se dakle u okviru *Timeja* ogleda dotično desupstancijalizirajuće oživotvorenje i utjelovljenje onoga po-sebi? Kako pokazuje *Politeja*, u uzornoj političkoj zajednici ne motri se i ne poima zapravo ništa političko u užem smislu, nego, sukladno širokom Platonovu kozmo-onto-psihologijskom pojmu politike, bitna mogućnost istinskog života kao takvog i u cjelini. To znači da se pod vidom pokretanja paradigmatičnog ustroja pravedne političke zajednice njegovim postavljanjem u živu zbilju hoće zapravo samo to pokretanje i postavljanje, naime kao ishodište i počelo postajanja svega što jest kao vremenujuće i povijesno. U samom svom postanku sabrana cjelina vremena kao horizonta onoga što jest – to je osnovni misaoni okvir *Timeja*, koji Barbarić razvija u svojoj interpretaciji (319–325 i d.).

Tom upućenošću na cjelinu bivanja, postajanja i propadanja, misaoni okvir *Timeja* još uvijek je okvir koji je klasičnom Platonovom podjelom bitka i bivanja postavljen u osnovu sve metafizike (83, 125, 129, 131, 139, 183) i koja će podjela, daleko od toga da bi bila napuštena, ovdje biti bitno razrađena i razvijena uvođenjem tzv. »trećeg roda« (129, 131, 135, 141, 359). Tomu u prilog govori između ostalog i to da vjerojatno nigdje tako eksplicitno i očito kao u *Timeju* nije do riječi došla ključna implikacija te podjele, ta naime da o onom bivajućem osjetilnom i živom nisu mogući nikakva spoznaja i znanje, koji u strogom smislu vrijede samo za ono nepromjenjivo i vječno po-sebi. Kako Barbarić naglašava i pokazuje, jedino se na temelju tog uvida uvjerljivo dade objasniti za mnoge zbudjujući mitski, tek vjerojatni i slikoviti izričaj, kao

i činjenica da to što je njime izrečeno jest jedna posve neusporediva mješavina ozbiljnosti i groteske, prožeta više ili manje očitom ironijom, gdječad čak i porugom (325–336).

Pa ipak, pogrešno bi bilo zaključiti da se karakter ovoga djela iscrpljuje u živopisnoj slikovitosti i neobveznu pretjerivanju: »Ono što dijalog *Timej* kao mit čini tako čudesnim je činjenica 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.« (332) Taj koliko je moguće čisti znanstveni pristup svoj vrhunac nedvojbeno doseže izlaganjem načina na koji bog-demijurg sačinja postanak svijeta i svijet sam. Bez pretenzije za obuhvatnošću, navedimo nekoliko osnovnih odrednica tog izlaganja, u čijem tematiziranju leži ujedno ono središnje i noseće Barbarićeva filozofijskoga komentara.

To da je narav boga ovdje određena u Grka ne odveć visoko cijenjenim rukotvornim obrtništvom – činjenica koja se ne može dovoljno »snažno naglasiti« (342) –, stoji za Barbarića u bitnom odnosu s izmijenjenom ulogom ideja, koje, uključujući i ideju živog bića, više nisu shvaćene kao uzroci, nego ostaju u idealnoj, samo mišljenju dostupnoj oblasti (354), pri čemu je onda za njihovu djelotvornost (89, 113, 356) i otvorenost životu, odnošenju i gibanju nužno nešto posredujuće, koje po uzoru na njih mimetički tvori i rađa svijet (101, 111, 183). Pozicija boga-demijurga tako se otkriva kao »čista moć povezivanja, spajanja, usklađivanja i uređivanja« (345, 342), što će u bitnome odrediti i Barbarićevo interpretativno priklanjanje razumijevanju demijurga u smislenoj blizini s idejom Dobra iz *Politeje* (340 i d., 348). Utoliko je međutim i sama ta posredujuća moć svezivanja i miješanja u liku demijurga »napustila« svoju onostranost te, uronivši u ono bivajuće i živo, zadobila navlastitu osobnost »tako da, gotovo poput čovjeka, hoće, promišlja i predviđa, planira i odmjerava, zaključuje i odlučuje« (348, 442).

Ostavljajući po strani pretpostavke i implikacije takva razumijevanja, treba naglasiti da se uloga dotične božanske spone ovdje središti u tomu da bog ne stvara svijet iz ničega, nego u vidu analogije ili srazmjera u svojevrsnom žestokom srazu (444–445) povezuje i usustavlja ono ograničavajuće (ideja živog kao vječni uzor) s onim nesumjerljivim i bezgraničnim, utiskujući u njega red (344, 432) i tako ga svojevrsnim »nagovorom« privodeći k prijateljstvu i skladu (91, 99). Bitno je da to usklađivanje nikada nije potpuno, nego je riječ o srazmjeru čije relativno jedinstvo počiva na tomu da upravo zadržava razliku onoga što je njime povezano (389 i d.). Ta posve osobita sveza u omogućujućem ishodištu svijeta jest duša, čiji iznimno kompleksan način sačinjanja i matematičko-harmonikalne ustrojenosti, koji kao da iznosi na vidjelo ne tek njezinu unutrašnju

nerazdvojjnost od tijela, nego čak i neku vrstu prostornosti (428), ovdje mora ostati po strani (357 i d., 368 i d., 387 i d.). Neka bude dostatno ustvrditi da se taj način ogleđa u – snagom (*dynamis*) dvaju elementarnih, »najljepših« (*kalliston*), trokuta – jednakokračnog pravokutnog, koji utjelovljuje kvadratni korijen od 2, i trokuta kojega čini polovina jednakokraničnog i koji utjelovljuje kvadratni korijen od 3 – izvedenom geometriziranju onoga aritmetički nesumjerljivog iracionalnog, odnosno »nužnog« u smislu beskonačnog i besciljnog gibanja (414 i d.), koje dakle, premda umom donekle harmonizirano i smireno u geometrijsku mjeru lika, ipak ostaje trajno djelatno u korijenu onoga živog (141, 143, 149, 395 i d., 423). Tu čistu drugost, koja se uz bitak i bivanje pojavljuje kao »treći rod«, u *Timeju* se određuje pojmom *khora*, čija interpretacija iznosi na vidjelo svu snagu Barbarićeva filološkog i filozofskog umijeća, ukoliko ga on po strani od tradicionalnih jednostranih poistovjećenja s materijom ili apstraktnom prostornošću čiste protežnosti razumije kao svojevrsnu svezu obojega, naime kao uvijek u sebi ostajuće i u sebe sustegnuto primateljsko gibanje i potenciranje čistih sila (387, 403 i d., 408 i d.).

No, pri svemu tomu zacijelo je najzačudnije i najzagonetnije to da taj čin stvaralačkoga harmoniziranja – koji kao točka postanka vremena i svijeta već sam po sebi sadrži čitav niz poteškoća za razumijevanje, naime s obzirom na odnos spram vremena, kao i uopće na sam pojam vremena koji se njime postavlja (434–439) – Platon određuje kao čin čiste dobrote lišen zavisti (73, 77, 87). Jasno je pritom da se ni dobro ni lišenost zavisti, kao ni sama ljepota iz njih rođena svijeta, ne mogu uzeti u ograničenom disciplinarnom smislu jedne etike ili estetike (93). Ovdje je riječ o čistim kozmo-ontologijskim kategorijama, kojima je kao u kakvu preddisciplinarnom jedinstvu sabrana mogućnost kasnije razvijenih aspekata filozofijskog mišljenja. Tako odsutnost zavisti, kao određenje iskonske dobrote, pada u jedno s tim da je rađalačko počelo svijeta stvar čiste, samo na sama sebe oslonjene i nikakvom izvanjskom prisilom tjerane slobode pružanja i davanja sama sebe, za što je »kršćanska teologija skovala <...> povijesno iznimno utjecajnu formulaciju *bonum est diffusivum sui*« (351). Unatoč razmjerno velikom prostoru koji u tekstu *Timeja* i Barbarićeva filozofiranja uz njega zauzima tematiziranje duše, tijela, *khore*, nužnosti i pripadnih pojmova, vjerojatno se neće pogriješiti ustvrdi li se da svoj navlastiti vrhunac oboje doseže uvidom u potpuno neobjašnjivi, nenužni i bezrazložni karakter postanka svijeta iz dobra slobode: »Baš sve o čemu se u dijalogu pripovijeda izvire iz nedokučiva temelja slobode, potaknuto je dobrotom i usmjereno prema ljepoti.« (442)

Uzme li se u cjelini, Barbarićev prijevod, komentar i interpretacija *Timeja* po mnogo čemu uvelike nadmašuju uobičajenu ravan sličnih hrvatskih izdanja. Pritom, čak i ostavi li se po strani to da ova knjiga svojom pojavom indirektno

svjedoči o poraznoj činjenici da nemamo cjelovito izručen tekst ni Platonovih ni Aristotelovih djela na hrvatskom jeziku – što, da se ne shvati pogrešno, nije samo uže stručna stvar, nego govori o civilizacijskoj i kulturnoj razini našega naroda –, njezino značenje ogleda se ponajprije u tomu da je Barbariću snagom vlastita filozofiranja uspjelo potvrditi to da istinskim postignućima duha vrijeme ne znači ništa te time zbiljski očitovati i nasljedovati poznatu sliku iz *Timeja* o čovjeku kao biljci koja je svojim korijenjem vezana uz ono nebesko i vječno. Jer, kako se čini, samo to da »[s]vijet nije morao biti«, da »nije ni radi čega, ne treba ničemu i ne služi ničemu osim jedino pojavi i osjetilnom sjajenju ljepote onoga što bi bez njega u svoj svojoj savršenosti ipak ostalo osamljeno i zatvoreno u sebe« (352) može izazvati iskonsku zapanjenost pred čudom svijeta, onu bitnu začuđenost koja, kako je rečeno, čini uzrok filozofiranja. A upravo snagom te zapanjenosti pred bezdanom božanskog samozačinjanja otvara se čovjeku mogućnost da osvijesti vlastitu pripadnost apsolutnom horizontu dobra i slobode te da nekom »božanskom srećom« u sebi oživi bespretpostavni korijen istinske mogućnosti života kao takvog i u cjelini (442–443).

Petar Šegedin