

ПЛАТОН
(427–347. пре н. е.)

ВУК ТРНАВАЦ

ПЛАТОНОВО РАЗ-УМЕВАЊЕ
ОДНОСА ЗДРАВЉА И
ТРАНСЦЕНДЕНЦИЈЕ

САЖЕТАК: У овом раду аутор пре свега настоји да испита како се Платон односио према античкој религиозности када је посреди филозофска рефлексција Здравља, која ће бити сагледавана у одношењу спрам онога Трансцендентног (*Трнасценденције* или трансцендирања). Један од примарних циљева овога рада јесте управо да се покаже како је могуће конституисати појам *Трансценденције* у контексту Платонове филозофије уопште и у перспективи Платоновог разумевања Здравља. Ауторова теза јесте да у Платоновом разумевању односа Здравља према Трансцендентном кључну улогу има његова психологија, односно његово поимање Душе у различитим појавним и појмовним облицима, јер по ауторовом суду појединачна (људска) Душа, а не хеленска религиозност, *мишотворна свесћ* или уметност, јесте крајње судиште и тачка сусрета између Здравља и *Трансценденције* када је у питању Платонова филозофија.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Платон, Здравље, *Трансценденција*, хеленска духовност, уметност, мит и религиозност, Добро, Душа, Платонова психологија, Дух и Тело

Увод – Како (ус)поставити проблем истраживања?

„Такве устукe моћне и добре Дивова ћерка имаше;
она их доби од Полидамне, Тонове жене, кад је у
Египту била, где земља житородна рађа обиље
устука, многе на добро, а многе и на зло, а где
свакоји лекар вештином надмаша својом остале
људе, јер сви су лекари род Пееонов.”

Хомер, *Одисеја*¹

Истакавши да је велико питање да ли се модерни, кантовски постављени појмови *трансцендентној* и *иманентној* уопште могу користити у циљу излагања и образлагања текстова античких филозофа, филозоф Александар Кандић закључује – а са тим се саглашава и аутор овога рада – да је „јасно да се у недостатку неких бољих, адекватнијих израза, понекад морамо њима послужити”.²

Проблем вероватно настаје управо када се ово *јонекад* узме као *заиста најјошребније* (можда не сасвим нужно као код Кандића), као централни моменат истраживања о Платоновој концепцији пре свега духовног и душевног односа према Здрављу. Због тога је неопходно првенствено осветлити који хоризонт овог појма је смислено употребљавати када се жели говорити о Платоновој филозофији Здравља. Да ли је то можда позиција његовог Демидурга из *Тимаја*, или његов однос према хеленској религиозности или Идеја Добра, заједно са осталим корпусом идеја из *њиховој свети*, или је то пак *метемпсихички* однос појединачне Душе према властитој преегзистенцији?

Када је реч о евентуалној (хипо)тези да Платон тврди да Демидург (као чист *интелек*) може бити *трансцендентан* у модерном смислу, Кандић сматра да то није случај и да он није „заиста изван физичког света”, већ је начелно „раздвојен од своје телесне творевине на коју настоји да пренесе својства доброте, лепоте и математичког савршенства”. По речима овог аутора ту се ради о сложенем али и неопходном филозофском решењу којим се у *Тимају* корак по корак конституишу основна начела Платоновог модела природе у светлу којег се поменута *раздвојеност* разумева као логичко-концептуална односно теоријска.³

¹ Хомер, *Одисеја*, прев. Милош Н. Ђурић, Дерета, Београд 2004, Четврто певање, глава 6, стихови 227–232, стр. 64. Милош Н. Ђурић у коментарима *Илијаде* каже да је Пееон био „лекар богова на Олимпу” и да постоји по њему названа „песма у славу бога Аполона”, у: Хомер, *Илијада*, прев. Милош Н. Ђурић, Дерета, Београд 2004, 549, али и: Пето певање, стих 401 (стр. 102), стих 899–900 (стр. 116); „запевајмо пеон” (Двадесет прво певање, стих, 391, стр. 478).

² Александар Кандић, *Између мита и науке: Расправа о Платоновој космологији*, Филозофски факултет, Београд 2021, 168.

³ Ibid.

С друге стране, имајући у виду речи Богољуба Шијаковића, који сматра да, осим филозофског и научног разумевања стварности, пре свега оно уметничко и религиозно јесу подручја у оквиру којих се „одиграва трансцендирање појавног и продор у оно трансфеноменално”, односно да „у доживљајно-сазнајном акту искуствујемо *присујиносїй ѿрансценденције*, отварамо се слојевитим нивоима стварности, као што ступњевито напредујемо у самоусавршавању”,⁴ јасно је да никако није погрешно ни у овом истраживању, у сврху позиционирања овог појма код Платона, почети од оног уметничког, митског и, наравно, религиозног. Стога ће наредно поглавље имати за циљ да укратко преиспита Платонов однос према овим испреплетеним облицима Духа у Хелена, а у светлу питања да ли се и у којој мери они могу посматрати као *Трансценденција* код овог филозофа, док примери који ће бити узимани јесу свакако они из подручја његовог непосредног говора о Здрављу. Наравно, биће присутна и разматрања о питањима која су у уској вези или с овим подручјем, или с оним о лекарском умећу, у којима централно место заузимају култови Аполона, Асклепија, Хигије и њима сродни.

Да ли је хеленску религиозност, мит и уметност Платон доживљавао као *Трансценденцију* у контексту Здравља?

„Лекар ће рану испитат’ и мелеме метнути на њу,
не би ли они твоје утишали болове мрачне.”

Рече и зовне потом Талтибија, божјег весника:
„О Талтибије, амо што брже Махаона зовни,
он је син лекару Асклепију мане што нема”

Хомер, *Илијада*⁵

У потрази за Платоновим поимањем *Трансценденције* аутор ће се већ на почетку овог поглавља сагласити са ставом Ирине Деретић, која у књизи *Платонова филозофска митологија* (2014) каже да „Платонов митови, углавном, започињу описом неког стања које из одређеног разлога мора бити превазиђено”, јер се у великом броју случаја „такво стање описује као дефицијентно, односно мањкаво или у неком другом погледу лоше”.⁶ Овако суштински и језички убојита карактеризација Платонове мотивације за *прева-*

⁴ Богољуб Шијаковић, *Присујиносїй ѿрансценденције: хеленсїйво, хришћансїйво, философија исїорије*, Службени гласник, Београд 2013, 9.

⁵ Хомер, *Илијада*, Четврто певање („Гажење заклетве. Агамемнон прегледа војску”, 2. „Агамемноново старање око Менелаја и лекар Махаон”, стихови 190–195, стр. 78).

⁶ Ирина Деретић, *Платонова филозофска митологија*, Завод за уџбенике, Београд 2014, 19.

зилажење устаљених *миџоџворних форми* за потребе овог истраживања треба да буде проширена и на остале облике хеленског Духа, који се могу препоставити као извориште за Платонов пре свега филозофски али и митолошки однос према *Трансценденцији* и трансцендирању уопште.

Наиме, треба показати како се Платон, иако се с поштовањем односио према Старима, поштујући не само хеленске богове него и митове, као и велике уметнике попут Хомера и Хесиода, ипак није сасвим задовољио њиховим духовним досезима и дометима, већ је кроз сопствени идеализам покушао да их управо *џрансцендира*, односно – *џпревазиђе*, што и јесте основни смисао ове латинске речи, јер је *Трансценденција* оно што превазилази, односно надилази неки постојећи и устаљени (стварни, реални, земаљски) поредак.

Сходно томе, ваљало би истаћи нека знања која се управо тичу самог *џосџојеђеџ џореџџка* када је реч о култовима релевантним за ово истраживање, а то јесте, пре свих, помињани Аполон (*Ἀπόλλων*), син Зевса и титанке Лете. Наиме, сматра се да је он из мртвог тела своје љубе, језерске нимфе Корониде (*Κορωνίς*),⁷ породиио – Здравље, односно младога Асклепија (*Ἀσκληπιός*), који се заједно са својом породицом, супругом Ипионом (*Ἠπίωνη* – Хериона или Епиона), која му је помагала тако што је ублажавала болове пацијентима, и њиховом децом – тројицом синова – Телесфором, који је као патуљак убрзавао лечење болести, али и Подалеријем и помињаним Махаоном, који су обојица били цењени лекари и као такви учествовали и у походу на Троју, и кћерима – Акесом, Иасом, Панакејом, Егли и, наравно, чувеном Хигијом (*Ἥγεια*), славио као основни култ Здравља у хеленској духовности, односно – уметности, миту и религиозности.⁸ По ставу многих истраживача, међу којима је и Михаел

⁷ Ова нимфа, која за концепт Здравља, почевши од 2020. године, има и те како занимљиво име, јесте ћерка тесалијског краља Флегија. Ипак, постоје и други подаци, по којима је Асклепијев женски родитељ била заправо Арсиноја. Међутим, прича говори да је, када се Коронида усудила да за другог љубавника изабере смртника, Аполон послао своју сестру Артемиду да убије ову принцезу. Ипак, када је била упаљена ватра на Коронидиној ломачи, Аполон се сажалио на свог нерођеног сина и извукао га из Коронидиног леша. Тако је био рођен Асклепије. В.: Роберт Гревс, *Грчки миџови*, Нолит, Београд 1995, 99–101.

⁸ В.: S. Eleftheratou, *Acropolis museum guide*, Acropolis museum editions, Athens 2017, 62.

Постоји уврежено мишљење (мнење) да је Асклепије био исцелитељ из Тесалије Он је вештину лечења (медицину), осим од свог оца, учио и од кентаура Хирона, чије је знање било толико велико да се дешавало да Асклепије васкрсава и оживљава мртве (постоје теорије и да је Асклепију богиња Атина, након што је Персеј Медузи одрубио главу, дала Медузину крв, која је наводно била толико лековита да је Асклепије управо због тога успевао да оживљава мртве), због чега се Танатос, бог смрти, пожалио Зевсу да он тиме „угрожава монопол богова” по питању бесмртности, те га је због тог „рушења светског поретка” Зевс казнио – убивши га муњом. Његов отац Аполон је, огорчен због

Комптон, управо је Хигија у грчко-римској религији била сматрана персонификацијом Здравља, иако је њен положај унутар овог култа био и значајнији, те је тако, као и у химнама орфичара, Асклепије био исцелитељ свих (као и у Хомеровој *Илијади* – *лекар без мане*), јер је *стијао на крај* болести(ма), док је Хигија, као његова беспрекорна пратиља (која је била представљана са десне стране или иза њега), била способна да спречи невоље и тешке болести.⁹ Позната је ствар и да се током 12. и 11. в. пре н. е. у светилишта ишло како би се ублажио гнев увређених божанстава, док су се у Асклепијевим храмовима путем приношења жртава и молитвама настојали задобити *сневачки ремедијуми* који су долазили током пацијентовог стања хибернације. Осим тога, и чувени штап овог Бога (са испреплетеном зимијом), који важи за међународни симбол медицине, подсетник је управо на ово древно веровање човечанства да смо Здрављем обдарени управо од стране ових божанстава медицине и исцељења.¹⁰ Ипак, у хомеровско време Асклепије није ни сматран Аполоновим сином, већ је тек од седмог века пре наше ере кроз Хесиодове и друге митове добио статус полубога, а тек касније, како тврде неки истраживачи, и све већу славу међу сиромашнијим и нижим слојевима друштва, као прави Бог који подједнако помаже како принчевима и богаташима, тако и сиромасима и робовима.¹¹

таквог потеза, да би осветио смрт свога сина поубијао Киклопе и успео да се избори да његов син буде постављен међу звезде (да се претвори у сазвезђе) као Офиук (Офиухус – носилац змије – *змијоноша*). Имао је више светилишта у старој Грчкој (углавном су сачувана), а главно седиште његовог култа било је у Епидуру у Арголиди (средишњи Пелопонез – управни град Нафплио). Ту су долазили многи болесни да нађу лека, приносећи жртве и носећи поклоне како би добили савете и лечење. Свете змије које су се ту налазиле по веровању имале су божју моћ излечења, а колико су и Римљани били опчињени овим култом сведочи податак да су се за време једне епидемије толико уплашили за своје *здравље* да су свете змије из Епидура пренесене у Рим. Треба такође истаћи да древно повезивање змија са медицином вероватно има упориште у способности змија да наизглед обнове своју младост тиме што сваке године мењају кожу. Мит о Асклепију сачуван је у свим гранама уметности. У књижевности га помињу многи грчки песници, попут Хомера, Хесиода и Пиндара, а у вајарству је био велика инспирација Тразимидесу. В. у: А. Котерел, А. Р. Сторм, *Свеобухватна енциклопедија митологије: од А до Ж водич о митовима и лејендама древној светиа*, Алнари, Београд 2004, 18, 22–23. Упор. и: Вук Грнавац, „Од појма *здравља* у филозофији до *филозофије здравља*”, дипломски рад, Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад 2019 (https://www.academia.edu/41778805/Od_pojma_zdravlja_u_filozofiji_do_filozofije_zdravlja_ZAVR%C5%A0NI_DIPLOMSKI_RAD_), 11–12.

⁹ M. T. Compton, „The Association of Hygieia with Asklepios in Graeco-Roman Asklepion Medicine”, in: *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, Vol. 57, No. 3 (July 2002), Oxford University Press, Oxford 2002, 312, 328–329.

¹⁰ I. Badash et al., „Redefining Health: The Evolution of Health Ideas from Antiquity to the Era of Value-Based Care”, *Cureus*, 9(2): e1018., 2017, 2–9.

¹¹ Y. Tountas, „The historical origins of the basic concepts of health promotion and education: the role of ancient Greek philosophy and medicine” in: *Health Promotion*

Након овог уметничко-митолошко-религиозног експозеа треба се вратити на тему и запитати се какав је заиста био Платонов однос према митолошкој основи стања ствари када је овај култ Здравља у питању. Из дијалога *Федон*, из средњег периода Платоновог стваралаштва, познате су последње Сократове речи: „Критоне, Асклепију дугујемо петла! Принесите ту жртву, немојте заборавити!”¹² Кроз фигуру свога учитеља Сократа, тачним наводом његовог, условно речено, *тјесџаменџа* и *јоследње жеље*, Платон заиста потврђује и своје поштовање према постојећим култовима тог доба, од којих се, управо због Душевног Здравља и орфичарске идеје *чишћења Душе од тјела његовим најчистијашем и излечење од ово(земаљско)г живога јуштем смрти*, овај Сократу учинио најприкладнијим.

Осим овог препознатљивог места из *Федона*, веома је важно споменути и оно из *Полиџеје* на којем Платонов Сократ, позивајући се управо на Асклепија, наводи како је овај Бог успоставио науку медицине искључиво да би лечио оне који углавном воде *здрав јсихофизички живога* али их је *загесица болесџа*, а не оне друге, који се иначе толико и не старају за своје Здравље.¹³

International, Vol. 24 No. 2, Oxford, 2009, 189–190. Када је Асклепије у питању, овај аутор се највише позива на публикацију: E. J. Edelstein, L. Edelstein, *Asclepius: Collection and Interpretation of the Testimonies*, Vol. 2, The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1945.

¹² Платон, *Одбрана Сократијева. Критион. Федон*, превод Милош Н. Ђурић, БИГЗ, Београд 1985, 173. На стр. 247 налази се и објашњење Милоша Н. Ђурића: „Тиме хоће да каже да је овосветски живот сматрао за болест и да ће смрћу оздравити, а они који оздраве, приносе петла Асклепију, богу лекарства”. Пагинација овог дела текста је 118а, а може се пронаћи и у: Plato, *Complete works/Plato*, edited, with introduction and notes, by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1997, 100. У фусноти број 19. на овој страни је понуђено нешто слично Ђурићевим речима: „Петла су Асклепију жртвовали болесници који су спавали у његовим светилиштима, надајући се излечењу. Сократ очигледно мисли да је смрт лек за болести живота” (прев. В. Т.).

¹³ Платон, *Држава*, прев. Албин Вилхар и Бранко Павловић, БИГЗ, Београд 2002, 89–91; паг. 406а ff. и 408б, 7–8. Ирина Деретић у књизи *Из Платоновог филозофије* 122–133, наводи како је Платоново виђење медицинске генеологије натуралистичко, јер се *Лекар* и његова *тѣхнѣ* (вештина) појављују како би била намирена једна од човекових природних потреба, те закључује да Платон задатак медицине „види у одржавању, поновном успостављању или унапређењу здравља”, истичући да у неколико својих дијалога овај мислилац понавља „да је *ѣруов*, то јест функција или сврха, лекарског умећа здравље” (овде се позива на места из дијалога: *Еуџифрон* 13d – Теза је да *јослушностџа јрема лекарима јроизводи здравље*, и *Еуџидем* 291е (ипак је 292а): *Лекарска вѣшџина јроизводи здравље*. На стр. 133. и 167. у: Платон, *Дијалози*, Графос, Београд 1982). Стога Деретићева закључује да је по Платону задатак ове, како је он (по њеном суду) види, помало еугеничке и еутаназијске науке да „лековима и операцијама поврати здравље болесника, а не у томе да се настави лечење болесних људи који се никада не могу излечити”, док се нарочито не смеју лечити они који својим неумереним животом нису никоме на корист „чак и када су богатији од самог

Поред ова два веома важна места и дијалога у којима Платон непосредно говори о Асклепију, треба укључити и трећи, за ово истраживање можда и најзначајнији зрели дијалог овога филозофа, а то је *Фегар*. Овај дијалог је значајан пре свега зато што осим Асклепија уводи једну световније, реалније и научније постављену фигуру *Лекара* као *филозофа*, а то није нико други до Хипократ, који се родио и одрастао на острву Кос, где се налазило једно од најпознатијих древних *асклепиона* – Асклепијевих храмова, односно светишта. Имајући у виду чувене пасаже из овог дијалога (270ц–е), веома је занимљива преводилачка одлука нашег највећег хеленисте Милоша Н. Ђурића да највећег античког лекара, чију заклетву и данас полажу сви они који добијају статус *доктора медицине*, означи не само као „једног од потомака Асклепијеве школе” већ много *лексички убојијије*: наиме, за њега је Хипократ – „један од *Асклејијевића*”¹⁴. Мада је познато колико је Платон ценио Хипократа и управо у *Фегру* га окарактерисао, како је већ речено, као „филозофа”, али и, како то наводи хрватски истраживач Марко Токић у својој књизи *Животи, здравље и лијечнички живот у Платоновим филозофијама* (2013), као једног (истинског, правог и доброг) *дијалектичара*, на тај начин што раздваја принципе лечења на реторички и дијалектички, дајући предност овом другом „јер постиже размерно јединство многолике моћи храњења” и „не користи само знање које је *писано* и које је *добрио из књија*, него се користи *живом речју*”¹⁵, није то једини разлог због ког је овде важно увести у *истираживачку* и *иру* и Хипократа.

Основни разлог зашто је ово потребно јесте управо Платонова рефлексивност према њима двојици појединачно, односно према релацији спрам њиховог појединачног значаја, митосно-логосних позиција и учења када је у питању одношење према концепту Здравља, али и његовом трансцендирању. Управо о Платоновом

Мида”. Она овде реферише и на Ц. Анагностопулуса и његов текст „Euthanasia and the Physician’s Role: Reflections on Some Views in the Ancient Greek Tradition”, у: *Bioethics. Ancient Themes in Contemporary Issues*, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 251–290. В. и: Вук Трнавац, „Здравље других. Покушај успостављања једне *медицинске* *здравља*”, завршни рад, Филозофски факултет у Новом Саду, Нови Сад 2021 (<http://remaster.ff.uns.ac.rs/?rad=3e700a399fc67e8b6fa-47142507803bd>), 45–46.

¹⁴ Платон, *Ијон*. Гозба. *Фегар*, БИГЗ, Београд 1985, 169, 170, паг. 270ц–е. Значајан је и због египатског бога Теута, који је попут Хермеса одговоран за језик као *лекопис*, односно чувени Платонов појам – *фариакон*. На стр. 174–176, паг. 274ц–275е.

¹⁵ Марко Токић, *Животи, здравље и лијечнички живот у Платоновим филозофијама*, Пергамена, Загреб 2013, 129–130. Упор. и са: Вук Трнавац, „Од појма *здравља* у филозофији до *филозофије здравља*”, 13. И стога му Платон често даје предност у односу на многе (праве) филозофе, што се може приметити, нпр., у *Протијоти*, 311 б. В.: Платон, *Протијоти*. *Горитија*, Култура, Београд 1968, 99–100.

ујџорењу спрам *медијализације* Здравља, поготово када је у питању однос Асклепија и Хипократа, вешто је писао Дејвид Хејд, професор етике и биоетике на Факултету за хуманистику Хебрејског универзитета у Јерусалиму. Он је, као и аутор овога рада, склон оцени да се „типична модерна (и савремена) склоност ка медијализацији појма Здравља пре свега манифестује у релативном занемаривању самог концепта Здравља у теоријском дискурсу”, додајући да Здравље „као крајња сврха третмана и исцељења није само по себи конституисано медицинском праксом. Медицина није игра или ритуал који кроз конститутивна (тј. конституисана) правила дефинише своје унутрашње циљеве. Она је пре умеће које поставља вредност(и), а чији извор лежи у независним људским потребама и интересима, како појединачним тако и друштвеним”.¹⁶ Речју, по Хејдовом суду, овај хипократски *природно-научно-медицински концепт здравља* који влада *иерархијским и прејманом* јесте заправо деривирани из појма људске *φύσις*, односно природе. Хејд наглашава да, иако Хипократова медицина има импресивне терапеутске резултате, она ипак „постепено води порасту концентрације доктора на људско *Тело*”, док је, како сматра, „Платон путем својих дела заузимао критички (у смислу критизерског) став према оваквим тенденцијама исмевајући *професионализацију медицине*, на начин који може звучати сродно *савременом уху*”, и ту се позива на пасаж 405д из треће књиге *Политије*, који замало претходи, а цитирањем ће се наставити на онај који одговара већ помињаном месту из овог чувеног дела.¹⁷ На овим местима Платонов Сократ заиста експлицитно извргава руглу неке савремене медицинске праксе тога доба, што се веома јасно види у следећем делу дијалога:

– А зар није срамота искоришћавати лекарску вештину не да би се излечила нека рана или нека болест које могу доћи са променом годишњег доба, него последице нереда и начина живота какав смо поменули? Такав човек постаје пун рђавих сокова и испарења, пун као језеро, па се нађу мудри Асклепијевићи¹⁸ побуђени да таквим болестима дају имена као што су: надимање и катар.

– Јесте, тако је. А то су нека нова и необична имена болести.

¹⁶ D. Heyd, „The Medicalization Of Health: Plato’s Warning”, in: *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 49, No. 193 (3), *La bioéthique/Bioethics* (septembre 1995), pp. 375–393, De Boeck Supérieur, Louvain-la-Neuve, 1995, 375–376 (Прев. В. Т.)

¹⁷ Ibid., 376–377 (курзив В. Т.).

¹⁸ Бранко Павловић у фусноти бр. 53 на стр. 349 овога издања овај појам објашњава речима: „Припадници лекарског клана, названи тако према њиховом прародитељу Асклепију (Ескулапу), оснивачу грчке лекарске вештине, који је, према легенди, био Аполонов син. Овај клан је имао своја училишта и лечилишта у Епидуру, Кирени, на Косу, Книду и Родосу”.

– Мислим – рекох ја – да таквих болести у време Асклепија није ни било. То доказују његови синови код Троје. Рањеном Еурипилу дала је служавка да пије прамнејско вино које је посула брашном и иструганим сиром, што, чини се, проузрокује запаљење, а Асклепијеви синови нити су је кудили, нити су замерили Патроклу који га је лечио.¹⁹

– Заиста необично пиће за таквог болесника.

– Није, ако помислиш на то да се Асклепијади, пре Херодика²⁰ – тако се бар каже – нису служили овим начином лечења који данас, у ствари, доводи до болести. А кад се Херодик, који је био учитељ борења, разболео, он је, спајајући гимнастичку вештину са лекарском, мучио најпре и највише самога себе, а онда и многе друге људе.

– Како то?

– Тако што је одлагао своју смрт. Он је, додуше, пратио своју болест, која је, мислим, била смртоносна, али није био способан да се излечи. Тако је свој век проводио лечећи се и не радећи никакав други посао, патио је чим би макар мало одступио од своје уобичајене дијете и доживео је старост зато што се његово знање противило смрти.

– Значи да му је његова вештина донела лепу награду.

– То је и природно – рекох – јер он није знао да је Асклепије својим потомцима предао ту врсту лекарске вештине не из незнања или неискуства, него зато што је знао да је свакоме грађанину у лепо уређеној држави одређен по један посао који он има да обави и да нико нема времена да целог века болује и да се лечи. Смешно

¹⁹ У фусноти бр. 54 на стр. 349–350 стоји: „Горњи текст не одговара ономе што стоји у једанаестом певању *Илијаде*. Једино одговара то да је Еурипил, Еуемонов син, из Тесалије, био рањен и да га је Патрокле, иако није лекар, излечио (804–848). Напитак од прамнејског вина се доиста служи, али не као лек и не узима га рањени Еурипил, него тај напиток пију: краљ Пила, мудри Нестор, и његов саборац Еуримедонт, и то да би жеђ угасили (618–641). Забуна је можда настала због тога што је Платон мислио на неку другу верзију *Илијаде*, јер се и мало даље у тексту *Државе* (408а) каже да су Асклепијеви синови (Махаон и Подалириј) лечили Еурипила (према нашем тексту *Илијаде*, ране му је извидао Патрокло). У дијалогу *Ијон* (538бц) показује се слично неслагање. Тамо се, на име, каже да је Хекамеда (Несторова лепа робинја) дала рањеном Асклепијевом сину Махаону напиток од прамнејског вина. У нашем тексту *Илијаде* (596–617, XI) доиста се говори о томе да је Махаон био рањен, да га је Нестор изнео са бојног поља, али се ништа не каже о томе да је он као лек узимао онај Хекамедин напиток”.

²⁰ Бранко Павловић у фусноти 55 истиче: „У дијалогу *Прошатагора* (316де), Протагора каже да је софистика стара вештина и међу чувене старе софисте убраја и Херодика, учитеља гимнастике. У прологу *Федра* (227д) помиње се Херодик као необичан човек, који предузима дуга и заморна пешачења. Овде, у *Држави*, Херодик се приказује као лекар који мисли да се болести најбоље спречавају и лече гимнастиком, тј. вештином која тело снажи и чини га отпорним.”

је што ми то схватамо кад су у питању радници, а кад је реч о богатима и онима који се сматрају срећнима, не схватимо.²¹

– Онда, ти тврдиш да је Асклепије био државник – одговори он.

– Тако је – рекох. – Зар не видиш да су се и његова деца, зато што је он био такав, понела пред Тројом као храбри јунаци и да су обављала свој лекарски посао онако како ја кажем? Зар се не сећаш како је Менелају кога је ранио Пандар *крв исисао из ране и ставио лекове блаће*?²²

XVI. – То и заслужују. А песници трагедија и Пиндар²³ се томе противе; говоре да је Асклепије Аполонов син и причају како су га новцем подмитили да излечи једног самртника, и да га је зато убио гром. Нама, међутим, разум каже да им не верујемо обе ове ствари, него ћемо рећи: ако је био божји син, онда није био среброљубац, а ако је био среброљубац, онда није био божји син.²⁴

Имајући пред собом сав овај Платонов текст из *Политије*, као и коментаре Бранка Павловића у којима се скреће пажња на то да је Платон пред собом можда имао неку другу верзију чувеног Хомеровог епа, заиста се треба сагласити са ставом Дејвида Хејда који наглашава да и „поред знанствених предности Хипократове медицине, Платон често изражава филозофску преференцију према старијој, традиционалној медицинској пракси Асклепијада, који (према Платоновим речима): *нису користи́ли на́ше модерне лекове за лечење болесни́х*”.²⁵

²¹ Платон, *Држава*, 89–90, паг. 405д–406ц.

²² Ibid., 91, паг. 407е–408а. У референци бр. 57 Б. Павловић истиче: „Мисли се на операцију коју је над рањеним Менелајем извршио ахејски војни лекар Махаон, који је, према Хомеру, лекарску вештину научио од оца му Асклепија, а овај од кентаура Хирона (Илијада, IV, 213 и даље)”.

²³ У фусноти 59 на стр. 350 Бранко Павловић напомиње следеће: „Пиндар у *Трећој титијској* (54 и даље); Есхил у *Агамемнону* (1022 и даље); Еурипид на почетку *Алкесте*”.

²⁴ Ibid., 91–92; 408ц.

²⁵ Хејд додаје и став да Платон „упорно упозорава на сувише уску дефиницију *φύσις*-а у чисто соматским терминима и на последичну тврдњу о медицини на чију се аутономију гледа као на независну дисциплину. Најзначајнији симптом и последица медицинске аутономије лежи у феномену претераног лечења, опасности на коју Платон није био ништа мање осетљив од савремених критичара медицине”. Он закључује: „Платон, који је поздравио ‘рационализацију’ медицине (супротстављајући је ненаучним праксама козметике и кулинарства), такође жели да избегне претерану медиализацију. Штавише, верује да се медицина може широко посматрати као рационална само ако се одрекне примамљивог захтева за аутономијом. Платонов став против лажне медицинске аутономије биће описан као двофазни потез: холизам и подређеност моралу и политици” (Heud, нав. дело, 377–378, прев. В. Т.).

Сходно свему овоме до сада изнесеноме, али и ставовима Каванао да Сократ као пример побожности (која се састоји у бризи за нешто што богови воле у име богова) своју терапијску праксу, коју дефинише као филозофирање, практикује управо „побожно служећи богољубљеним Атињанима и подстичући их да се старају о најбољем могућем стању њихове душе”²⁶ и Ирине Деретић да је Платон сматрао како у ствари митови имају исцелитељску (фармаколошку) природу, али и дејство на људску душу,²⁷ треба се запитати: да ли овако постављена хеленска духовност заиста задовољава истинску позицију Платонове *Трансценденције*?

Узимајући све ово у обзир, одговор може бити двозначан – и *да* и *не*, али имајући у виду оно што се настоји изнети у наредном поглављу, треба се одлучити за овај потоњи.

Једино је *Добро* „с ону страну бивствовања”

Јер имајући стално на уму Очево заповест, којом им је наложио да смртни род учине што је могуће бољим, богови, који нас саставише, настојали су да поправе и оно што је у нама рђаво, па да би се и то некако домогло истине, поставише у њега место за прорицање. А ево довољног доказа да је Бог вештину прорицања доделио немоћи људскога разума.

Тимај, 71e²⁸

– Ако, дакле, ухватимо у лажи било ког грађанина из *рега занатлија врача, или лекара, или њесара*, онда ћемо га казнити зато што у државу као у лађу уноси ствари које је руше и поткопавају.

²⁶ Т. А. Cavanaugh, *Hippocrates' oath and Asclepius' snake: the birth of the medical profession*, Oxford University Press, New York 2018, 160 – у питању је објашњење фусноте бр. 9 из 2. поглавља „Hippocrates' oath”, где говори да се то види поготово у Платоновим дијалозима *Ајололија* и *Еутифрон*, за који на стр. 59 објашњава да платонски дијалози (*Еутифрон*) представљају разговор искључиво о томе шта јесте *hosios* између Сократа и младог, религиозно настројеног Еутифрона (његово име значи „православан” или „правоуман”, од *euthys* „исправан” или „исправан” и *phrēn* „срце; ум; памет”).

²⁷ Консултовати целокупно потпоглавље „Фармаколошка улога мита”, у: Ирина Деретић, нав. дело, 36–38.

²⁸ Платон, *Тимај*, Ейдос, Врњачка Бања 1995, 138. Ово је почетак једног од првих потпоглавља последње целине „Дело Ума и Нужности” овог последњег Платоновог дела, у којем он пише управо о Здрављу и медицини у односу на моменте трансценденције. Александар Кандић (нав. дело, 165) пише управо о делу 75a–c, где Платон говори како однос меса и костију какав је код човека утиче на животни век. Детаљно о Алкмеоновим и Хипократовим утицајима на овај Платонов дијалог писала је и Вишња Кнежевић у тексту „Утицај медицине на Платонову филозофију: случај Тимај”, у: *Филозофија и наука* (зборник радова), САНУ, Београд 2021.

— Ако иза речи долази дело, онда се то
само по себи разуме.

Држава, 389д²⁹

...доиста има и оживљавања и рађања
живих од мртвих, и душе мртвих постоје.
Добрима је, разуме се, боље, а злима горе.

Фегон, 72ε³⁰

Иако је хипо-теза о Демијургу као носиоцу *Трансценденције* код Платона напуштена још у самом уводу, није згорег сагласити се и са речима Харолда Милера, који истиче како је његов интерес за медицину као такву уопштено у расправама секундаран, већ је његов циљ био да користећи анатомска и физиолошка знања илуструје и подржи хипо-тезу како „интелигентан дизајн у природи открива добротворног Створитеља”.³¹

Управо овај Створитељ или Отац (у преводу Марјанце Пакиж)³² јесте, по речима Ирине Деретић, *рационални узрок, савршен, добар и узрочник свега што је добро*. Ова ауторка каже да Платон ово учење, иако потиче из друге књиге *Полиџеје*, не напушта ни у каснијим делима, покушавајући увек да насупрот *неауџенџичном* *подржавању* које је присутно у *традиционалним* *грчким религијозним веровањима* и *мишловима* *уметничкој свесћ* „будући да се у њима богови не приказују на конзистентан начин [...] докаже како је бог једноставан, те никако не може да мења свој властити облик, полазећи од тога да је *per definitionem* бог савршен”.³³ Поставља се, дакле, питање — зашто ни Платонов *Демијурџ* — Бог — Стваралац — Отац, а ни религијско и митотворачко-уметничко наслеђе, не задовољавају у довољној мери критеријум да буду окарактерисани као Платоново поимање *Трансценденције*? Иако Никола Танасић нуди одговор како Платон, као крајњи резултат дијалога *Еуџифрон*, „са лакоћом својим аргументима долази до трансцендентности *саме* као метафизичке апстракције”, и њему је, као и Богољубу Шијаковићу у књизи *Присујиносћ ирансценденције*,³⁴

²⁹ Платон, *Држава*, 70.

³⁰ Платон, *Обрана Сократова. Криџон. Фегон*, 114. *Phaedo* in: Plato, *Complete works*, edited, with introduction and notes by John M. Cooper, Hackett Publishing Company, Inc., Indianapolis 1997, 63.

³¹ H. W. Miller, „Philosophy and Medicine in Ancient Greece”, in: *The Classical Journal*, Vol. 44, No. 5 (Feb., 1949), CAMWS, Los Angeles 1949, 313.

³² У: *Timaeus*, in: Plato, *Complete works*. На стр. 1272 је у преводу само „бог” — *god*.

³³ Ирина Деретић, нав. дело, 29.

³⁴ Богољуб Шијаковић у наведеном делу на стр. 5 као кредо целокупне књиге нуди за наслов инспиративан превод са старогрчког дела из Платонове

јасно да Платон свој појам *Трансценденције* испоставља тек у шестој књизи *Полиџеје* као Идеју Добра (или *Добро* по себи), која представља управо *ѿтрансцендентну* (кантовски речено *ноуменалну*) Истину „која душу обасјава као Сунце, дајући јој истовремено живот и способност (умског) сагледавања стварности”.³⁵

Сходно томе, одговор о свом појму *Трансценденције* даје управо Платон речима: „Тако и у стварима које се тичу сазнања, присуство добра не даје једино то да буду сазнате, него управо из њега самог происходи њихово бивствовање (*tò einai*) и њихова суштина (*ousia*), а само *добро* није суштина, него се по узвишености и моћи уздиже изнад ње”.³⁶

Имајући у виду да је заправо Идеја Добра оно што би код Платона имало карактеристике Бога у савременом смислу речи,³⁷ сада треба објаснити и како се она односи према другим суштинама, односно идејама. Томислав Новаковић то врло мисаоно прецизно и језички језгровито објашњава речима:

Као што сунце не даје светлост стварима само да буду виђене, него и топлоту да се роде, настану, порасту, постоје, тако и та идеја свих идеја, не омогућава светлошћу највишег добра свим осталим идејама само да буду познате, сазнате, него им даје и само посто-

Полиџеје пагинације 5096 у форми „...Добро није оно што је бивствовање него још с оне *сйране бивсйвовања*, надвисујући га по узвишености и моћи”.

³⁵ Никола Танасић, „Однос елемената политеизма и монотеизма у Платоновој филозофији”, докторска дисертација, Филозофски факултет у Београду, Београд 2021, 124, 137. Он наводи пагинације 5076–5096 у: Платон, *Држава*, 199–202. Танасић такође у овом тексту на стр. 161 тврди да Добро има и своју *ѿтрансцендентну функцију у Полиџеји*. Али на стр. 363 најексплицитније саопштава: „Идеја Добра нема своју ’локацију’ и у потпуности трансцендира наш универзум, док су појединачни богови из Платонових митова у извесном смислу ’овострани’, део нашег света, или бар истог света који насељавају и наше душе”. Овај аутор тако на стр. 386–387 закључује да Платонов монотеизам и политеизам укида дистинкцију „између *μῦθος* и *λογος*, претварајући два фундаментално различита начина говора о трансцендентном у аспекте једне јединствене онтологије”.

³⁶ Платон, *Држава*, 202. Бранко Павловић у фусноти бр. 42 на стр. 366 износи следеће: „*Добро* као идеја не може се свести на општости, тј. на родове и врсте чулних и пропадљивих ствари, мада су ове општости и саме непропадљиве, и мада све пропадљиве ствари дугују своје рођење и своју егзистенцију својим родовима и врстама. Претпоставка је једноставна: свако појединачно чулно биће настаје (бива рођено) од другог таквог бића, ово из трећег итд., дакле свако појединачно чулно биће настаје из рода истоврсних бића. Род је трајан, а његови чланови су пролазни. Овде Платон истовремено уводи хијерархију идеја (облика). Највише место заузима идеја добра, јер све што јесте и свака истина о томе што јесте у крајњој линији зависе од *добра*, па и родови и врсте јесу због *добра* и ради *добра*. Према томе, родови и врсте су нижи (зависни) облици или идеје. У тој тачки Аристотел се у битноме слаже с Платоном.”

³⁷ Томислав Новаковић, „Спинозин Бог и Платонова идеја добра”, <http://www.filozof.rs/clanci/spinozin-bog-i-platonova-ideja-dobra>.

они у којима је приповест усмерена на есхатолошку позицију Душе након смрти, у будућности и у *оном (Трансцендентном)* свету.⁴¹ Са овим је сагласан и Никола Танасић, који истиче да надахнуће и занос не могу филозофију и дијалектику учинити непотребнима, већ да је управо Платон тај који „инсистира на томе да је бављење филозофијом неопходно да би се омогућило религијско посвећење и очишћење које претходи мистичкој *трансценденцији* коју треба да оствари појединачна душа”.⁴²

Имајући све ово у виду, постаје јаснија ауторова теза да је управо Платонова психологија, односно позиција појединачне људске Душе, одговорна за моменат и питање – како се од (утврђеног) Платоновог појма *Трансценденције* долази до Здравља и обрнуто. У наредним редовима овога поглавља треба управо показати тај *иуи душевној трансцендирања* који повезује Платоново Здравље и *Трансценденцију*, а за то је најбоље консултовати у што већој мери самог Платона.

Дакле, иако није спорно да на неки начин Платон своје поимање *Здравља*, полазећи од треће гноме седморице мудраца *Биџи здрав и њелом и душом*,⁴³ жели да прикаже холистички, као што то за тезу имају Дејвид Хејд⁴⁴ и Марко Токић, који тврди да је „једна од кључних Платонових премиса да су телесно и душевно здравље код њега неодвојиви” и да узајамно зависе једно од другог, наводећи да је веома важан и принцип праведности за Платоново *Здравље*, јер се у *Полиџеји* тврди како је појава ове врлине у души саобразна појави телесног здравља, али и да је праведни полис уједно и здрав, а да је неправедном услед његове природе потребно више Лекара.⁴⁵

⁴¹ Ирина Деретић, нав. дело, 16–17. Да митове не треба третирати као „онтологију трансцендентног” сагласан је и Никола Танасић: „То, наравно, не значи да Платонове митове треба третирати као некакве пророчке текстове или мистичке списе, нити као некакву ’онтологију трансцендентног’ (мада су они са његовом онтологијом веома тесно умрежани и повезани)”, нав. дело, 147.

⁴² Никола Танасић, нав. дело, 131. Он додаје како Платон традиционалне изворе сазнања о трансцендентном „увек пропушта кроз филтер свог дијалектичког разматрања” (225).

⁴³ Херман Дилс, *Предсократовци: фрагменти*, св. 1, Напријед, Загреб 1983, 57.

⁴⁴ Консултовати целокупно поглавље о холизму као принципу јединства душевног и телесног Здравља код Платона у: D. Heyd, 378–382. На стр. 382 Хејд закључује: „Али постоји још један, кључни корак у Платоновом аргументу за шир(ок)у концепцију здравља, који се може назвати телеолошким. Здравље је концепт пун вредности и може се окарактерисати само у контексту различитих људских сврха и циљева – како појединачних, тако и друштвених. Здравље није само стање равнотеже или хармоније између телесних и психичких елемената у личности, већ је оно једно од добара и као такво мора бити уграђено у широку шему моралних и политичких вредности.”

⁴⁵ Марко Токић, нав. дело, 10–17. Токић спомиње и *Хармида* (156ц–157а), о ком ће бити речи и касније. Платон, *Држава*, 51–52, паг. 372е–373е.

Дакле, и кад Платон говори о Праведности као највећој врлини у *Полиџеји*, она не може да буде присутна без *душевној трансцендирања* ка Идеји Праведности, која настоји да буде зацарена у појединачној људској Души. Нешто слично се одиграва и са потенцијалном Идејом Здравља која се овде покушава приказати, јер потпуно експлицитно о њој Платон нигде не говори.

Сходно томе, у циљу разграничења примарног Здравља код Платона треба истаћи како се у прелазном дијалогу *Хармид*, који се тиче испитивања појма разборитости, у делу 157a–e Велики филозоф управо бави овим проблемом односа Душе спрема Здравља, након што је претходно (156c–e) утврдио да је нужно бринути се о (наизглед неодвојивој) целини душевно-телесног Здравља, односно да је без душевног немогуће остварити оно телесно.⁴⁶ Он затим утврђује да свако добро за човека потиче од Душе, коју треба неговати басмама, што су за њу осим оних класичних језичких инкантација, које су у сврху лечења биле примењиване и у цивилизацији древног Египта,⁴⁷ свакако и лепо разговори. Дакле, Платон овде закључује да и сама разборитост (*sophrosine*), о којој он расправља у овоме дијалогу, настаје управо као прикладност примењивања саме дијалектике. Он то и експлицитно исказује: „Нека те нико, рече, не убеди да му овим леком негујеш главу, док ти најпре не допусти да му душу однегујеш овом басмом. Јер то је, рече, оно, у чему људи греше: покушавају да буду неки лекари за разборитост и здравље одвојено.”⁴⁸

Речју, као што је случај и у *Полиџеји* са врлином Праведности, тако је и у *Хармиду* са Разборитошћу – оне су неминовно *у вези са*, али оне и *јесу само* Здравље Душе. Ова тврдња се савршено саглашава и са основном тезом Џулијуса Моравчика – „Брига о томе како људи треба да живе је, за Платона, брига о „Здрављу Душе!” – што он жели додатно да поткрепи помињући Платонов дијалог *Менон*, за који наводи да се у деловима пагинација 72d–e, где Платон исказује да је Здравље универзалан феномен за све, док по његовом ставу Платон овде „Здравље посматра као концепт који захтева да му се приступи изван домена појавног”.⁴⁹ Ово такође представља изузетан моменат када је у питању генерална савремена интерпретација појма Здравља, јер ће петнаестак година

⁴⁶ Платон, *Хармид*, у: *Дијалози*, Графос, Београд 1982, 27–28.

⁴⁷ В.: Ирина Деретић, нав. дело, 16–17 (обрасци Платоновог митотворства) и Вук Трнавац, *Здравље грцих*, 19–23.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ J. Moravcsik, „Ancient and Modern Conceptions of Health and Medicine”, in: *Journal of Medicine and Philosophy 1*, Oxford University Press, Oxford 1976, 338. В.: *Meno*, in: Plato, *The Collected Dialogues of Plato*, Edited by E. Hamilton and H. Cairns, Princeton University Press, Princeton 1961, 558.

након Моравчиковог текста тезу да се Здравље „не нуди само”, односно да га поново истински занима „тајна (која) лежи у скривености” заступати нико други него Ханс Георг Гадамер, у тексту који носи назив управо – „О скривености здравља”.⁵⁰ У свом другом тексту из овог зборника, под називом „Живот и душа”, Гадамер, говорећи о Менделсоновој новој обради *Федона*, алузији на Хераклита из *Хармида*, као и о појму *epimeleia* из *Федра*, који представља стање *σιταλне забринутости*, што је одлика сваке (људске) Душе, закључује да код Грка мишљења не може бити без Душе, а пошто човек није само род и само живот него је и смртан, због тога и верује у Бесмртност Душе, као што је то случај и код Платона.⁵¹

Управо због тога је Платон и желео на неким местима (*Горпија* 464b ff. и 521a ff.) да направи разграничење између телесних ужитака и концепта Здравља,⁵² јер баш је слога у души та која „претпоставља склад исмеђу душе и тела, односно између самих делова тела”.⁵³ Овде су веома значајна касна Платонова дела, па тако он по питању односа Душе спрам делова Тела у „*Седмом њисму*” јасно сугерише да се равнотежа између праведности и делова тела постиже искључиво умским надвладавањем разума, а ако се то не учини полис ће оболети од болести која није излечива”.⁵⁴ На овај филозофско-политички моменат у разлици захтева *телесних ужитака* спрам захтева Здравља јасно се алудира и у *Законима* (733e–734e), где Платон аргументује како је *здрав животи* вођен у балансу много пријатнији и учинковитији од нездравог.⁵⁵

Када је у питању разлика између овог позног дијалога и онога што је био говор о Идеји Добра и присуству Душе у њој, све недоумице отклања Никола Танасић речима: „Ако је монотеистички принцип Идеје Добра у *Држави* био толико неодређен да нисмо могли да му постулирамо поседовање душе, ума, и воље, па самим тим ни да га прогласимо за Бога, у *Законима* је тај недостатак отклоњен. Оно што одговара Идеји Добра – ’трансцендентни и трансцендентални услов настанка и сазнања свемира’, односно ’први покретач’ – не само да има душу, него је незамисливо да је нема.”⁵⁶

⁵⁰ Х. Г. Гадамер, „О скривености здравља” (први пут објављено у: *Erfahrungsheilkunde. Acta medica empirica*, 1991), у: *О скривености здравља: чланци и предавања*, Досије студио, Београд 2021, 43.

⁵¹ Х. Г. Гадамер, „Живот и душа” (необјављено предавање на Циришком универзитету 1986) у: *О скривености здравља: чланци и предавања*, 53–62.

⁵² J. Moravcsik, нав. дело, 339.

⁵³ М. Токић, нав. дело, 14.

⁵⁴ Упор.: М. Токић, нав. дело, 57. Пагинација за *Седмо њисмо* на које се реферише је: 326a–б.

⁵⁵ Упор.: J. Moravcsik, нав. дело, 340. Споменуте пагинације могу бити пронађене у: Платон, *Закони*, БИГЗ, Београд 1990, 146–147, или у: Plato, *Complete works*, 1415–1416.

⁵⁶ Н. Танасић, нав. дело, 370.

Ово је уједно и доказ и показатељ да путем Душе присутне једино у оном истински Трансцендентном, Платоновој *Трансценденцији*, односно Идеји Добра, може потећи *Њок Здравља*, које као (евентуална) појединачна Идеја, Демијурговим стварањем видљивог света по узору на свет идеја, може донети Здравље и у појединачну (људску) Душу, које после јесте *океан различитих значења* и појавних и појмовних (у смислу различитих врлина у њој присутних) самога Здравља присутног у Души, а тек потом и у Телу. О овом процесу Платон и непосредно сведочи у једном од последњих потпоглавља („Ментална хигијена” код Марјанце Пакиж) *Тимаја*:

Све што је добро, лепо је, а лепо не може бити несразмерно. Треба, дакле, претпоставити да и живо биће мора бити усразмерено, уколико треба да буде добро. Кад су, пак, сразмере у питању, ми оне ситније разазнајемо и схватамо, док оне крупније и значајније беже нашем разуму. Јер за здравље и болест, за пороке и врлине ниједна сразмера односно несразмера није важнија од сразмерног односа душе према телу самом.⁵⁷

Спрам свега досад изнетог, потребно је направити рекапитулацију и дати завршне речи у оквиру закључног дела овог истраживања.

Закључак – Платонова Идеја Здравља?

In summa: сав **философски идеализам** беше до сада нешто као **болест**, где он није, **као у Платоновом случају, био опрезност једног пребогатог и опасног здравља** страх од надмоћних чула, мудрост, мудрост сократичара. **Да ли можда ми модерни нисмо довољно здрави да осећамо потребу за Платоновим идеализмом?** А ми се не плашимо чула, је р...

Фридрих Ниче, *Радносни наук*⁵⁸

Да ли онда спрам свега изнетог задовољава Моравчикова теза (са којом се аутор овог текста досад највише саглашавао) да је централна улога коју Здравље има код Платона она у „размишљању о откривању здравих образаца за живот”, док кључни појам у његовом

⁵⁷ Платон, *Тимај*, Ейдос, Врњачка Бања 1995, 160. Пагинација: 87ц–д.

⁵⁸ Ф. Ниче, *Весела наука*, Графос, Београд 1989, стубац 372, стр. 290 (болд В. Т.). У наводу цитата аутор овог текста је користио по његовом суду примеренији превод ове Ничеове књиге – онај који заступа Драган Проле у тексту „Весела или радосна наука? О трубадурском духу филозофије” у: *Архе*, 31, 2019 – насупрот оном Милана Табаковића из наведеног издања.

третману здравља и медицине остаје појам спецификације људске природе, независно од максимизације задовољства, задовољења жеља или корисности”, или ће бити да су ипак неки други његови ставови овде значајнији?⁵⁹ У то да је, наравно, ово друго посредни *уводи* његов став да је, спрема три традиционална начина за филозофско постављање норми, онај први свакако у директној вези са Платоновом теоријом облика, а то јесте *институционалистички приступ*,⁶⁰ а *закључује* онај да „није изненађујуће пронаћи здравље на листи појмова за које Платон постулира форме у *Фегону* (65д)”.⁶¹ И заиста, то се и дешава, иако Платон нигде експлиците не каже: „Идеја Здравља”, говором о *стварима по себи* и каснијем спомињању Здравља у набрајању он имплиците свакако признаје њено постојање.⁶²

Сходно томе, сада се потпуно јасним чини тај Платонов (*методолошки*) *приступ* Здравља, који се може и схематски приказати на следећи начин:

Идеја Добра (Душа) → Идеја Здравља → Демијургово стварање
→ Здравље у Души/Телу

P. S.

Изгледа да је Ничеова вероватно цинична опаска заиста тачна – да он и њему слични – *неки модерни* заиста и нису (били) довољно здрави да се на адекватан начин суоче са мисаоним прегнућима потребним да би се из Платоновог идеализма – *најмили чистиола Здравља*, као што се то чини са водом која у планинским изворима из камена истиче!

Мср Вук П. Трнавац
Филозофски факултет
Универзитет у Београду
Докторске студије
vuktrnavac@gmail.com

⁵⁹ J. Moravcsik, нав. дело, 342.

⁶⁰ Ibid., 346.

⁶¹ Ibid., 339.

⁶² *Phaedo* in: Plato, *Complete works*, 57; Платон, *Одбрана Сократова. Критон. Фегон*, 105.