

Витомир МИТЕВСКИ, *Плајоновојо учење  
за душата*, „Матица македонска“, Скопје,  
2005; 174 стр.

УДК: 128.073 Платон

Образложувајќи го, на самиот почеток, импулсот за прикажување на оваа најнова книга на Витомир Митевски, некако природно ни се наметнува сознанието за нејзината ентелехиска детерминираност, која не е ограничена само на можноста за строго филолошко реципирање, туку, своите целни групи таа природно ги наоѓа и меѓу философите, антрополозите, социолозите, изучувачите на книжевноста, а подеднакво и меѓу оние што се занимаваат со психологија. Од друга страна, јазикот и стилот на авторот го прават текстот достапен и за студентите кои се занимаваат со овие науки или на кои тие им се сродни. Дополнителна доблест на ова дело е докрај запазениот предмет на истражување, кој во сите десет поглавја максимално ја следи линијата на сукцесивност, така што деловите природно се надополнуваат. Следејќи една исклучително атрактивна материја, авторовата избрусена мисла која тече во логичен континуитет, со јасните дефиниции и заклучоци, богато илустрирани со цитати од изворникот, пред читателот отвора свет на речиси мулти-медијално доживување и откривање на еден многу значаен сегмент од Платоновата философска доктрина.

Во првото поглавје (5-19) од оваа книга, со исклучителна методолошка рафинираност, Митевски донесува синхрониски осврт на определбата на душата според различните философски и антрополошки теории, но и на ставовите на останатите современи науки кон ова прашање. Загатнувањето на проблемот го дополнува со претставите за душата во религиозно-философската мисла кај источните и блискоисточните антички цивилизации, од индоевропскиот, но и од неиндоевропскиот јазичен ареал, а овој осврт, филолошки валидирано, го илустрира со примери од јазикот на овие антички народи. Ваквиот преглед е заокружен со непосредниот контекст на Платоновото учење за душата – хеленскиот свет, во кој се профилирани два аспекта на ова толкување: душата како животно начело во овоземниот свет и душата како есхатолошка претстава. Уводната целина својата полнота ја наоѓа во третиот нејзин дел, преку исцртувањето на посебноста на Платоновитот пристап кон душата, кој е нужно философски определен и притоа раздвоен и разлучен од научно-егзактната мисла. Во таа насока уводните редови го загатнуваат автентичното значенско богатство и широкиот смисловен дијапазон на сложената Платонова претстава на душата, што ќе биде предмет на иследување на оваа книга.

Трагајќи по определбата на душата кај Платон, второто поглавје (20-33) Митевски го започнува со прашањето – што е тоа душа, според Платона. Патот до одговорот го започнува преку петтата расправа во Платоновитот *Фајдон*, каде душата е поимно изедначена со животот. Ваквата експликација е поткрепена со етимологиите на зборот душа во различни јазици, но и преку соодветните примери од хеленската книжевност и философија, при што, како логичен, се наметнува заклучокот за влијанието на идеите развиени во традиционалните верувања и во философијата што му претходела на Платон. Ова дефинирање на душата како метафора на животот, го отвора прашањето за суштината на животот според Пла-

тон. Тоа, пак, води кон Платоновите традиционални определби за суштината на душата: нејзината бесмртност и нејзината божественост, што ја детерминираат како посебна животна сила. Оттука нужно се наметнува прашањето за тоа, како душата се пројавува. Проследувајќи ги хеленските (но и источните) философски концепти за пројавата на животот, Митевски неа ја лоцира во движењето и притоа го потцртува изворното значење на овој хеленски поим, кое многу повеќе се врзува со „промената“. Оттаму, се наметнува заклучокот за душата како причина и начело на движењето/промената, како прв и сеопшт двигател, на кој самодвижењето му е суштествена определба.

Третото поглавје (34-46) ги елаборира различните начини на движењето на душата, соодветно на кои и душата се пројавува во различни облици. Првиот од вака профилираните делови на душата е животниот порив, нагонот (*erithymia*), кој кај Платон се наоѓа во линија на општиот развој на хеленската „психолошка“ терминологија од тоа време. Втората моќ, што кај Платон е именувана како умствен или разумен дел (*logistikon meros*) на душата, се открива низ алегориската претстава (во дијалогот *Фајдар*) на душата во вид на запрега од два коња, од кои добриот ја претставува доблеста на душата, нејзиниот разумен дел. Основната улога на овој умен дел е да мисли, а неговиот спознавателен аспект е негова суштествена одлика, која, во крајна линија е суштествено обележје и на душата во целина. И овој дел, како и нагонскиот, изразува вид движење на душата, но, за разлика од него, умниот дел на душата произведува кружни движења. Меѓутоа, Платоновата слика за деловите на душата не е целосна без третиот нејзин дел, кој во алегоријата со запрегата е претставен преку возарот, а кој во Платоновата *Држава* е именуван како волја (*thymos*) или волев дел (*thymoeides meros*). Ваквата идеја за троделната структура на душата не е Платонова, и таа постои во книжевноста пред него. Показувајќи го ова низ примери, Митевски укажува и на развојната линија во Платоновото прифаќање на идејата за сложеноста на душата. Клучот за разбирањето на триделниот карактер на душата (а воедно и експликацијата за коезистирањето и меѓусебното дејствување на нејзините делови), се наоѓа во посредничката улога на третиот нејзин дел, волјата (*thymos*). Воедно, како што вели Митевски, „трипартитноста е рамка во која се објаснува внатрешниот, душевниот живот на човекот, но исто така и Платоновата физиологија, етика, политика и теорија на спознанието.“ Ваквата констатација авторот ја илустрира врз примери од Платоновите дијалози, но, воедно, со иста методолошка мерка, ги разоткрива и недоследностите во Платоновата теорија за тројниот строеж на душата.

Поимот космичка душа, кој според оправдана нужност произлегува од крајот на претходното, станува предмет на иследување во следното, четврто поглавје (47-52). Пред да пристапи кон конкретното разгледување на овој поим, авторот го проследува сфаќањето на поимот космос, во светлината на Платоновите *Тимај*, каде космосот е дефиниран како жив организам, кој ги опфаќа сите поединечни облици на животот, живо суштество обдарено со душа и ум. Оттука произлегува дека и космосот има душа, чиј поим суштествено се определува како живот-но и умно начело. Вака исконски определена, Платоновата космичка душа е смеса од три елементи (Истоветно, Различно и Суштина), која се дели во сложени бројни односи и интервали. Се разбира, зад овие пропорции се сокриваат питагорејската нумеричка доктрина и мистиката на броевите, меѓутоа тие не смеат сосема да ги засенчат специфичните аспекти на Платоновото нумеричко претставување на кос-

мичката душа – во прв ред астрономската (соодносот меѓу небесните тела) и музичката заднина (содржана во сфаќањето на хармонијата како сразмерен сооднос меѓу тоновите). Конечно, идејата за космичката душа која има учество во разумот и хармонијата, јасно ја открива блискоста на овие два поима. Животворното движење на космичката душа дава првичен импулс на секое хармонично движење во светот, па во таа смисла и на човековата душа.

Крајот на ова поглавје отвора пат во следното, петто поглавје (53-71), каде се испитува односот меѓу човечката и космичката душа. Тргувајќи од конкретната расправа околу оваа тема во Платоновите *Фајдон*, Митевски аргументирано го оправдува Сократовото необично заговарање на философски стремеж кон смртта. Правејќи паралела со егзистенцијализмот, ваквиот однос на човечката кон светската душа го иштува како однос на човекот како индивидуа наспрема светот како целина. Во идејата, пак, за расцепот, отпадништвото на човечката од единството со космичката душа, ја препознава орфичката инспирација, но и друга философска профилација, а особено питагорејската. Иако е производ на отпадништво од светската душа, животот нуди можност за излез од заробеништвото на телесниот свет, а тоа е моќта што е вградена во душата – љубовта (eros). Овој ерос не е дополнување на споменатите три делови на душата, туку, според зборовите на Диотима во *Гозба*, стремеж кон бесмртност, а во својот најфин облик, копнеж кон потполно и непосредно обединување со бесмртната космичка душа. Надежта во и можностите за ваквото космичко обединување, авторот ги открива преку Платоновите макро-микросмички паралелизам. Проследувајќи го на морфолошки, физиолошки и психолошки план, тој ја посочува концепцијата кон која ваквиот паралелизам неизбежно води, а тоа е сотериолошката, како ослободување на човечката душа од робувањето на телото и нејзино враќање во исконското единство. Ова ослободување од плотноста не е едноставно и брзо, но до него се доаѓа преку подражавање на космичкото совршенство.

Императивот *sine qua non* за постигнување на ова совршенство е негувањето на божественото начело во нас, а тоа значи својата душа. Во шестото поглавје (72-82), кое претставува нужен увод на следното (83-106), Митевски, повикувајќи се на зборовите што Сократ им ги упатил на своите судии, го открива врвното начело на Сократовиот живот, а тоа е грижа (epimeleia) или нега (therapeia) на душата, што Сократ ја практикувал со доблесен живот и грижливо преиспитување на основните поими што го дефинираат нашето опстојување. За Сократ душата е идентичетот на живиот човек, и за него стравот од смртта е непримерен. Врзувајќи се доследно кон овозраќањето, тој, во извесна мерка, се наложува како наследник на хомерската претстава за доблесен човек. Внимателната анализа на Платоновите дела ја открива развојната линија на неговата мисла, која се оддалечува од изворното учење на својот учител. Платоновото супстанцијално определување на човечката душа води кон поинакво толкување на она што се нарекува нејзина нега (therapeia). Наспроти Сократовата овоземна определба на негата на душата, Платон целта на човековите напори ја гледа во постхумното обединување со божествената космичка душа. Ваквата своја есхатологија ја обликува низ разни митологеми, како „откровението на Ер“ во *Држава* или „судењето на душите“ во *Фајдон*. Откако ги споменува паралелите на митологемата за Ер со источните традиции или со шаманистичките искуства на Скитите, Митевски потеклото на овој есхатолошки мит го бара и наоѓа во хеленскиот свет. Во тој контекст и самиот Ер го видува како посветеник во тајните, поседувач на знаење – откровение. Прос-

ледувајќи ги подетално орфичките есхатолошки претстави, авторот во нив го открива потеклото на есхатолошкиот мит на Платон, меѓутоа, покрај допирните точки, ги детектира и идејните разлики што отпосле се јавуваат кај Платон. Од религиозниот аспект на мистериите и питагорејскиот начин на живот (преку очистување и посветување во тајното учење), донјадобриот и највозвишениот начин на живот, до философскиот начин на живот, како застапување на определени етички начела и како спознателно-сотериолошка доктрина.

Етичката нега на душата е предмет на иследување во осмото поглавје (107-19). За разбирањето на оваа нега е нужно познавањето на трите рода луѓе и трите основни облици на живот. Во духот на питагорејската традиција и своите лични определби, Платон се свртува кон третиот, философскиот начин на живот, како најдобар и највозвишен избор, зашто оној што него го избрал, се посветува на својата душа. Отфрлајќи ги телесните задоволства и сето она што е поврзано со телото како извор на порочност, Платон се свртува кон стојерните доблести на кои се крепи неговото целокупно етичко учење. Орфичката доктрина за метемпсихоза се издвојува од чисто религиозниот контекст и добива нова, етичка димензија. Меѓутоа и еден општ осврт кон Платоновото сфаќање на философската нега на душата може да ја открие смесата на етички и спознателни елементи. Овој чуден спој има објаснување во поширокиот контекст на античката философија. Во неа јасно се профилира ликот на философ кој стреми кон знаење постојано го омеѓува со етиката, која се наоѓа и на почетокот и на крајот на сите философски спознателни напори. Философот сака да спознае заради спасот на својата душа, но нужна претпоставка на тој спознателен пат е нејзиното религиозно-морално прочистување. Ова поглавје Митевски го завршува со, според Платон, еден од најважните методи на етичкото прочистување на душата, а тоа е музичкото образование, музиката, и тоа сфатена во поширока смисла, со значењето што таа го има во хеленскиот свет.

Под влијание на Сократовото искуство, Платон го продлабочува односот меѓу етиката и спознанието во новиот сотериолошки контекст. Доблеста сега не е едноставно појдовен и завршен дел од патот на душевното спасение. За да може да се пристапи кон морално прочистување, потребно е претходно да се знае што е тоа морално, што е тоа доблест и сл.. Од друга страна, за да се постигне душевно спасение не е доволен само доблесниот живот, туку и развиена спознателна способност, која во вид на откровение ќе го овозможи преминот во еден поинаков, божествен облик на суштествување. Со ова спознателниот аспект кај Платон добива посебно значење. Околу овој спознателен вид нега на душата се концентрираат размислите на Митевски во деветтото поглавје (120-36) од оваа книга, илустрирани со бројни примери од Платоновите дела. Во продолжение, авторот ја елаборира непосредната спознателна пропедевтика кај Платон, почнувајќи од гимнастиката. Наспроти негаторскиот однос кон телото во *Фајдон*, во *Држава*, а особено во *Тимај*, тој ја открива Платоновата идеја за непосредно врзување на негата на душата со негата на телото. Но, висгинското пропедевтичко средство е математиката. Со нејзиното знаење душата за првпат зачекорува во подрачјето на надсетилноста или размислата (*dianoia*). Но иако го поттикнува мислењето и ја наведува душата постојано да се преиспитува себеси и така да се подготви за спознанието на суштината на сите нешта, Платон е свесен дека со еден свој дел таа сепак е во допир со сетилноста, па затоа и не може да биде завршна точка на душевниот подем кон чистата мисла. Тоа најгорно скалило на спознателните

степен и припаѓа на дијалектиката. Меѓутоа, и зад овој степен стои граница, која сите овие знаења (почнувајќи од искусственото, преку теоретско математичкото, па сè до дијалектичкото поимно знаење), кои се предметни, определени со предметот кон кој се свртени, ги одделува од непредметниот свет, каде, всушност, настапува петтиот степен на непосредното умозрение.

Десеттото поглавје (137-54) го испитува овој највисок спознавателен подем на душата, отаде границите на знаењето. Последниот обрат што душата го прави, одвратена од каков и да е предмет на спознание, е нејзино свртување кон себеси, загледување во себе или апсолутна присебност. Платон за првпат дијалогот го заменува со монолог, или, подобро, со непосредно зрение на душата во сопствените длабочини. Откако ги минала сите препреки на скалата на мудроста, божествената душа се наоѓа во состојба на восхит и, зафатена од совршените кружни движења, ја согледува смислата на секое дотогашно знаење и непосредно го гледа самото битие. Тоа е мигот кога индивидуалната душа, по мачното напредување во сетилниот свет, конечно се враќа на исконот; таа повторно се втопува во космичката душа. Исклучително важен сегмент од оваа сотериолошка претстава и суштествена одлика на душата, се загадочните кружни движења и кружното мисловно подражавање. Во продолжение Митевски го истражува долгиот развој на идејата за кругот и кружните движења во источната и во хеленската философија, идеја која дозрева и доживува кулминација во Платоновите *Тимај*, како специфичен сотериолошки метод. Душата, ползувајќи се со сетилното спознание како помошно средство, постапно се ослободува од предметното мислење и благодарение на внатрешните мисловни кругови со космичко потекло, навлегува во областа на непредметноста, на чистата мисловност. Во мигот кога ќе се совпаднаат мисловните и космичките патеки во човековата душа се раѓа ново искуство, кое излегува од видокругот на вообичаената претстава на спознанието. Тоа е миг на интуитивен блесок, производ на ирационално спознание, при кое потполно избледува значењето на спознавателниот однос меѓу субјектот и објектот, а душата доаѓа во состојба на непосредно зрение на сопствениот космички образец.

Крајот на овој труд (стр. 155-63) донеува синтетизирана, но богата литература (примарна и секундарна), полезна за сите истражувачи на Платоновата философска мисла. Во продолжение прегледно се дадени индексите, групирани во три подрачја: Index rerum (стр. 165-7), Index locorum (стр. 168-70), Index nominum auctorum (стр. 171).

Валериј Софрониевски  
Институт за класични студии  
valerij@zfz.ukim.edu.mk