

Под насловом: *Појам калокагатије у филозофији* (онтолошко тумачење лепог у антици), рад је објављен у *Књижевним новинама* у три наставка, бр. 1057 (1–15. маја 2002.), бр. 1058 (15–31. маја 2002.) и бр. 1059 (1–15. јула 2002.)

ПОЈАМ КАЛОКАГАТИЈЕ У СВЕТЛУ ОНТОЛОШКОГ ТУМАЧЕЊА ЛЕПОГ У АНТИЧКОЈ ФИЛОЗОФИЈИ

(Сократ, Ксенофонт, Платон, Аристотел, Плотин)

Идеализовани свет олимписких богова, каквим га је антички Грк начинио, био је свемоћан, бесмртан, неусловљен нужностима и околностима. Тај свет, дакле, представљао је идеализовану слику људског света у којем, за разлику од божанског, владају случајности и неминовности и у коме је већ само рођење удес, а услед неминовне смрти је и свака судбина фатална. То уједно значи да се својим идеалним особинама божански свет директно противставља људском свету.

Богови се рађају као и људи. Ту је Грк успео да се изједначи са божанством, али не и у њиховој бесмртности коју су они, као идеализована пројекција старогрчке свести, поседовали.

Да би донекле поправили овај неравноправан положај, антички грчки мислиоци засновали су идеалистичку концепцију у филозофији на уздицању духа и идеалног над чулним и материјалним. Они су спознали, и чврсто су стајали иза те спознаје, да свет и живот нису у стању да нам обезбеде ниједно право задовољење, па према томе нису ни достојни наше привржености.¹ Тако је дух однео превагу над материјом.²

Међутим, божанства, пуна врлина, и даље су била недостижна. Како да се човек осети ближим богу? Како да му бог буде доступнији? Решење је пронађено у стварању појма идеалног човека који би се својим врлинама приближио божанском идеалу, али се са њим не би смео поистоветити.³ Идеал људског савршенства постао је човек са изграђеном **arete** (условно речено – врлина), а оно у чему су Грци видели највеће и најпотпуније остварење свих људских могућности била је **калокагатија**. Човека који је достигао такав степен изграђености своје arete називали су **kalos kagathos** што је током времена постала карактеристика физички лепог и духовно изграђеног човека, односно постигнутог јединства лепог и доброг.

Човек који је достигао калокагатију има право на гордост, али не и на

¹ Из оваквог приступа овоземаљском животу потичу разни хтонски култови (Елеусинске мистерије, Дионисов култ...), као и орфичко учење које је извршило голем утицај на тројицу најзначајнијих атенских мислилаца: Сократа, Платона и Аристотела.

² Ипак, не треба изгубити из вида да грчка религија и филозофија нису у потпуности одбацивале чулно-телесну стварност. Оне су, за разлику од хришћанске религије, биле овоземаљски усмерене и, ма колико да су подржавале наду да се све не завршава смрћу, за њих је живот после смрти био само сенка правога живота. Поред тога, грчка религија није била институционализована већ је била подложна учењима разних култова са којима се прожимала.

Што се односа филозофије према телесном тиче, она телесно није одбацивала, али га је потцењивала као пролазно и пропадљиво, док је чулно проглашавала за варљиво јер се идеална стварност може спознати само умом.

³ Две нормативне етичке максиме – **Pan metron ariston** (Све са мером) и **Meden agan** (Ничег превише) – спречавале су и опомињале човека да не постане охол и необуздан у остваривању својих намера.

охолост. Такав човек уздиже се својим особинама изнад осталих људи, и на то има право. До опасности долази тек када у тренутку охолости покуша да се уздигне и поистовети са боговима чиме чини прекршај против панметронаристонског и медунаганског принципа који регулише његов вековни однос са олимписким боговима. У том, за смртнике фаталном тренутку, долази до **хибриса** (hybris), појма који се налази у средишту Хомерове филозофске антропологије. Хибрис је опасност која вреба слободног човека у његовој тежњи ка вишем животу. Такав човек, у жељи да развије своје способности, креће путем слободе тежећи ка сопственом самоодређењу. На том путу он може да застрани и склизне преко границе која дели како смерност од охолости, тако и добро од зла. Зато Хомер инсистира на етици личне одговорности и трагичком знању које се остварује у спознаји људске потчињености култу богова.

Појам калокагије у античкој мисли представља "етичко-естетички и у исти мах социјално-етички и образовни идеал старих Грка".⁴ Од Хомера до Аристотела овај појам је надограђиван новим значењима у контексту различитог онтолошког тумачења лепог.

Грчки појам лепог (**to kalon**) битно се разликује од појма лепог који ми данас употребљавамо. Он се, пре свега, употребљава двозначно, час свестрано, а час се опет сужава на видљиво, аудитивно лепо. Грци су овим изразом обухватили лепе ствари, облике, боје, звуке, али и лепе мисли, обичаје, идеје... Дакле, овај појам је код њих имао веома широку примену. Зато су, пре него што је појам лепог сужен и дефинисан, поседовали термин симетрија или сразмерност за визуелно лепо и хармонија или сазвучје за аудитивно лепо. Лепо у најширем значењу, првобитни грчки појам, обухватао је и морално лепо. Дакле, не само област естетике него и етике.

Филозофи античке Грчке најистинскији лепим сматрали су баш духовно, морално лепо карактера, духовно лепо мисли, а у складу с тим јесте и њихово схватање појма калокагије.

За **Сократа** калокагија је идеал којем свако треба да тежи, а он се постиже јединством тела и душе, при чему тело треба да буде не само у складу с духовним него и његов одраз. Једном речју, Сократ остварење идеала калокагије види као "**просијавање**" добрих и пријатних особина кроз тело. У разговору са **Аристипом**, у Ксенофоновим "**Успоменама о Сократу**", Сократ између доброг и лепог ставља знак једнакости. Лепо и добро имају исту сврху, служе истом циљу. Ствар је по њему лепа и добра за неку сврху ако одговара тој сврси, а ружна и рђава ако не одговара сврси. "Ти мислиш да између лепа и добра постоји нека разлика? – обраћа се Сократ Аристипу – 'Не знаш да је за једну исту ствар све и лепо и добро. Јер, пре свега, врлина није за једно добра, а за друго лепа; затим, људи се, исто тако, за једну исту ствар зову и лепи и добри, а за једну исту ствар и људска тела појављују се као лепа и добра, а за једну исту ствар и све остало чиме се људи служе сматра се да је лепа и добра зашта је само подесна."⁵

У складу са овим тумачењем лепог и доброг је и Сократово разликовање лепоте која служи само чулима, само наслади, и лепоте која је истоветна са људским врлинама и могућностима које су човеку дате, о чему се говори у причи о Хераклу из дела "**Хоре**" софисте **Продика**, а коју Сократ приповеда Аристипу. Само радом, трудом, изграђивањем и развијањем врлина човек добија наклоност

⁴ Речник књижевних термина, "Нолит", Београд, 1986. стр. 310

⁵ Ксенофонт "Успомене о Сократу", превод Милош Н. Ђурић, БИГЗ, Београд, 1980. стр. 79

богова, постаје им ближи и постиже узвишену лепоту која је у причи о Хераклу оличена у девојци Врлини: "...достојанствена за око и слободна од природе украшена чистим телом, очима пуним стида, чедним понашањем, а рухо јој бело."⁶

Идеал калокагатије за Сократа је остварив и кроз уметничко дело. Уметност је подражавање виђеног, али не само онога што има симетрију и боју, већ се, истиче Сократ, и стање душе, човеков карактер могу подражавати уколико је, наравно, у питању уметничко дело које подражава људски лик. Како се постиже подражавање душевних стања и карактера човека Сократ објашњава у дијалогу са сликаром **Парасијом**.

Сократ: *Дешава ли се, дакле, у човека то да на кога гледа добронамерно или непријатељски?*

Парасије: *Мени се чини.*

Сократ: *Не може ли се, дакле, то на очима подражавати?*

Парасије: *Може сасвим.*

Сократ: *Узмимо да су пријатељи једном срећни а други пут несрећни. Да ли се теби чини да је једнако лице у оних којима је до тога стало и којима није?*

Парасије: *Тако ми Дива, никако; јер кад су им пријатељи срећни, лице им је ведро, а кад су несрећни, лице им је сетно.*

Сократ: *Не може ли се, дакле, и то приказивати?*

Парасије: *Може зацело.*

Сократ: *Али и племенито и отмено помишљање на срцу, и подлост и просташтво, и трезвеност, и разумност, и дрскост, и невоспитаност – све се то види и у лицу и у понашању, и у стајању и у кретању.⁷*

И у разговору са вајаром **Клитоном** Сократ, такође, објашњава да се у вајарском делу подједнако успешно може изразити и физичка и духовна лепота човека. Вајар треба, поред физичких покрета тела, да исказује у скулптури и душевне покрете, а подражавање душевних покрета тела које нешто раде, постиже се ако се прикажу "очи пуне патње у такмичара" и "погледа пуног радости у победника". Сократ не негира могућност подражавања негативних људских особина, али истиче да је подражавање племенитих особина пријатније и лепше. Код Сократа је лепо делимично објективно, делимично субјективно. За њега је лепо пропорције постојано, а лепо сврховитости је релативно. Ствари су различито лепе јер имају различиту намену.

Градитељу оклопа **Пистији**, Сократ појашњава да није довољно да један оклоп буде украшен и позлаћен, складан сам по себи, већ да је неопходно да он буде добар за сврху којој служи, то јест да буде у складу са носиоцем оклопа, да при "употреби не уди", да буде подесан.

Везу између лепог и корисног не треба схватити у данашњем смислу. За античке Грке корисно је све оно што служи остварењу, усавршавању човека тј. његовом приближавању идеалу божанства. Према томе, у питању је корисност и применљивост у вишем духовном смислу, али и усавршавању телесног склада, у трагању за човековом суштином. Дакле, не ради се о употребној вредности у данашњем економском смислу речи.

"Корисност о којој говори Ксенофонт дефинише се према томе како, где и када је човек примењује у односу на сопствено савршенство или – како би рекао Грк – у односу на сопствену праксу. Појам корисности обухвата и појам људског циља, али прави циљ Грци су схватили као "завршетак" (телос); пракса у грчком

⁶ Исто, стр. 36

⁷ Исто, стр. 83

смислу означава радњу која има сопствени смисао у себи, а "практични" циљ схвата се као завршеност, као савршенство."⁸

Према томе, лепо и добро своде се на исто, ако се пође од тога да је лепота испољавање савршенства људске делатности, што подразумева постизање савршенства, и ако се оно подудара с добрим. Свестан да се такво подударање не јавља увек, ни непосредно, **Ксенофонт** у "*Оикономику*" пише: "Сматрајући да су појмови лепог и доброг повезани међу собом, потражио сам пре свега лепе људе и покушао да утврдим да ли добро иде заједно са лепим. Нажалост, не беше тако, јер сам увиђао да неки телесно лепо људи имају сасвим бедне душе. Стога сам закључио да би боље било не обраћати пажњу на спољну лепоту, него ићи право к онима које сматрамо душевно савршеним."⁹

Код Ксенофонта као меродавног представника предплатонске мисли, теорија лепог нема естетски већ искључиво онтолошки значај. Код њега је предност дата духовној страни, карактеру човека, и његовој духовној лепоти у односу на физичку јер она је предуслов за физичку лепоту, тј. услов за остваривање сократовског идеала "просијавања". Без духовне лепоте, односно доброте, савршено складно тело има само естетски облик лепоте.

Пре Платона, лепо не представља естетску категорију већ тај појам представља дубље вредности, превазилазећи субјективност. Систематска и смишљена расправа о лепом и уметности, као и њихово обликовање почиње заправо тек са **Платоном** и тек је он систематски размотрио и утврдио термине за које је област лепог – видљиво које укључује појам хармонично, а одатле досеже до области духовног које наравно мора само по себи да буде хармонично и као такво се испољава у одређеним границама у извесној законитости.

Појам калокагатије код Платона има социјално-етичку димензију тј. значење. Он, наиме, калокагатију одређује као *"јединство племенитости, богатства и телеснодуховне стваралачке способности појединца који себе ставља на располагање заједници (полису)"*.¹⁰

Платон разликује телесну и душевну лепоту као спољашњу и унутрашњу лепоту. За њега је лепо све оно што је у вези са неком врлином душе или тела. Врлине душе откривају се, по његовом мишљењу, кроз човекове поступке док се врлине тела огледају у складној и савршеној грађи.¹¹ Развијањем, усавршавањем, човек и телесне и духовне врлине може да доведе до савршенства, а човек који то постигне, разумљиво је, досеже идеал калокагатије. Платон, међутим, прави искорак у схватању и тумачењу овог појма, односно циља остваривања овог идеала у односу на његове претходнике. Човека који је достигао идеал калокагатије он ставља у службу полиса, што значи да човек тај идеал није постигао ради самог идеала, само ради остваривања оног исконског, примарног циља приближавања боговима, већ и ради ангажованости у служењу држави на

⁸ Ернесто Граси "Теорија о лепом у антици", превод Иван Клајн, СКЗ, Београд, 1974. стр. 81

⁹ Исто. стр. 82

¹⁰ "Речник књижевних термина", "Нолит", Београд, 1986. стр. 310

¹¹ У складу са тадашњом грчком традицијом и Платон даје предност и већи значај духовној лепоти и сазнању у односу на физичку телесну лепоту. Он то недвосмислено и каже у "Гозби" кроз савет који Диотима, странкиња из Мантинеје, даје. Она каже Сократу да треба да тежи суштинској лепоти, лепоти самој која је једна и непроменљива без обзира у каквом се виду јавља и у ком се телу налази. Њу изједначава са добротом. До спознаје такве лепоте може се доћи само богаћењем духа, сазнавањем и "неисцрпним стремљењем ка филозофији". На другој страни физичко усавршавање он цени као неизбежни сегмент у постизању идеала калокагатије. У "Држави" он каже да је гимнастика неопходна у васпитавању омладине, али исто тако треба да је практикују и старији мушкарци.

најбољи могући начин. Тиме, Платон овом идеалу даје социјалну димензију. Разуме се да је и код Платона он остварив само за онај друштвени слој који руководи државом. Што се тиче нижег слоја и за њега је нужно развијање основних врлина (мудрост, храброст или одважност, умереност и праведност), али у домену својих активности, својих занимања, без претензија мешања у туђе послове и преласка у више сталеже. Само тако сваки грађанин може најбоље да служи држави. Врлинама могу да поучавају само филозофи јер, како каже Платон у *"Држави"*, само они имају истинско знање о томе шта је добро за човека.¹²

Платон прихвата Сократово учење да врлина јесте знање и, као и Сократ, изједначава лепо и добро. Став да је добро лепо тј. да је лепо добро, он износи у *"Гозби"* и објашњава га кроз Ерот јер је, како он сматра, љубав лепа и добра. *"Ако је, дакле, Ероту потребно лепо, а и добро је лепо, онда му је значи потребно и добро"*,¹³ каже **Сократ** у *"Гозби"*. Лепота се, за Платона, манифестује помоћу Ерота као покретачког и творачког принципа како телесних тако и духовних способности. При том је бесмртност циљ коју љубав има приликом стварања. Бесмртност као једина привилегија богова коју човек није успео да досегне па ни оствари идеалом калокагатије. Зато бесмртност посредно постиже кроз љубав. *"Између жудње за нечим и њеног циља – између ерота и лепоте – треба правити строгу разлику. Циљ, који представља неизбежан врхунац жудње, није постојање него биће, а само у односу на њега претходно постојање се може сагледати као такво. Свако постојање одвија се у времену (...) тако да биће у свом испољавању, као крајњи циљ постојања, није само лепота него је и вечност, оно што стоји изван времена и што са своје стране једино и омогућава спознају времена. Одатле проистиче метафизички однос између лепоте, вечности и бесмртности.*

*Однос између ерота, нагона и стварања у лепом, као и учешће у вечности које одатле проистиче, откривају метафизички карактер лепог: пошто је жудња за лепим у ствари жудња за бићем, стварање је једина могућност да се кроз постојање учествује у бићу; али учествовати у бићу значи имати удела у ономе што јесте, а што не постаје – дакле, што нити настаје нити пропада – што је изван времена, што пружа мерило за спознају времена."*¹⁴

Ерот, заправо, има улогу посредника између људи и богова пошто је сам "између" бића и небића. Он *"тумачи боговима оно што долази од људи, а људима оно што долази од богова, боговима људске молитве и жртве, а људима божје*

¹² Мудрост је врлина умног дела душе, храброст срчаног, а умереност се састоји у јединству вољног и појудног дела под влашћу ума. Праведност је, пак, општа врлина која подразумева да сваки део душе свој задатак обавља у доличном складу.

-Власт дакле, припада разуму пошто је он мудар и мора да се брине о целој души, а воља мора да буде послушна и у пријатељству са разумом.

-Тако је.

-Зар неће онда као што смо рекли спајањем музичког васпитања са гимнастичким створити хармонију између разума и воље тако што ће разум јачати и храбрити добрими песмама и наукама, а вољу кротити и ублажавати музиком и ритмом.

-Разуме се.

-А ако оба ова дела буду тако васпитана и ако буду научила своје и стекла знање, онда ће они управљати појудним делом и оба ће дела пазити да се он не засићује такозваним телесним насадама и да кад порасте јак не ради своје, и не тежи за тиме да влада и заповеда, јер то њему не доликује и јер би на тај начин изопачио живот свих људи. (...)

-Разборитим зовемо оног појединца, у кога су сва три дела у пријатељству и међусобној слози, где се владајући део са оба дела којима влада слаже у томе да разум мора владати, и они се против тога не буне?"(Платон, "Држава", "Култура", Београд 1969. стр. 143–144)

¹³ Ернесто Граси "Теорија о лепом у антици", превод Иван Клајн, СКЗ, Београд, 1974 стр. 215

¹⁴ Исто, стр. 103–104

наредбе и награде за жртве. А будући да се налази у средини између једних и других, он је испуњава тако да собом повезује свет у целину.“ каже **Диотима** Сократу у **"Гозби"**.¹⁵

Платон сматра да човек мора да тежи сличности са богом кроз остваривање истинског највишег добра, односно блаженства или среће, што се постиже упражњавањем врлина.¹⁶ Највише добро је, за њега, облик лепог које је саздано по мери и сразмери. Лепота се, дакле, по Платону, састоји у "мерилу и сразмери". **Коплстон** сматра да је од свега што је Платон написао ово најближе дефиницији лепоте, а истовремено најприменљивије на чулну и натчулну лепоту. Продубљујући везу између лепог и доброг Платон се надовезује на стару античку традицију исказану можда најсажетије у **Сапфином** стиху да је *"онај ко је леп само за очи такав, али ко је добар тај ствара лепоту"*. Може се рећи да је Платон продубио Сократов појам "исијавања" као физичке манифестације духовне лепоте и доброте, које настају развојем духовне лепоте, врлина човека. Суштинска лепота је једна и непроменљива, само добија другачији облик, манифестацију. Чак и уколико постоје "мера и сразмера" као услов лепоте у физичком, естетском смислу идеал савршенства није остварен без "исијавања" унутрашње лепоте. Дobar и духован човек просто зрачи и због тога и за његову спољашњу појаву кажемо да је лепа без обзира што она можда није складних пропорција, али ми је доживљавамо као лепу. Чини се да је у томе заправо објашњење оне Сапфине мисли да добар човек ствара лепоту, односно Сократовог појма "исијавања" кога Ксенофонт, изгледа, није могао да схвати у правом смислу јер раздваја физичку од духовне лепоте не доводећи их у узрочно-последичну везу. Ксенофонт, и поред тога што даје предност духовној лепоти, сматра и да је нешто лепо уколико само постоји ред и симетрија. Али могуће да је то његово неразумевање последица још увек непостојања дефинисаног лепог у естетском смислу. Платон, у складу са грчком традицијом, даје предност духовној унутрашњој лепоти, али и сам ред и склад као естетска манифестација могу бити лепе. Наравно, не у идеалном смислу, ако нема исијавања унутрашње лепоте. Иако Платон схвата узрочно-последичну везу између душе и тела, унутрашње и спољашње лепоте, он ипак не допире до суштине Сократовог појма "исијавања" јер га спречава његов дуализам. До поновног спајања душе и тела блиског хеленском духу у јединствену целину долази код Аристотела, па је тек са таквог становишта Сократов појам "исијавања" могуће и тумачити на прави начин.

Платон се, дакле, питањем лепог бави у области оног што се чулима запажа, тј. у односу на облике, боје и звуке, али се он не задржава на форми, на видљивом. За њега је облик само манифестација суштинске лепоте, тј. чулна лепота је само манифестација натчулне. Тај принцип заступљен је и у Платоновом схватању уметности. За њега је, као уосталом и у предплатонској мисли, уметност подражававање како чулних тако и духовних објеката, али је подражававање племенитих и духовних особина лепше и пријатније јер су оне оличење једино човеку својствене праксе.¹⁷ Уопште, у античкој мисли уметност је само средство уз помоћ кога човек успева да се уврсти у "поредак вечног". Иако Платон нигде то изричито не тврди, може се закључити да је и за њега крајњи циљ остваривање идеала калокагатије као највишег људског уздигнућа и могућности приближавања

¹⁵ Исто, стр. 217

¹⁶ Побожност и врлина спадају у срећу тако да врлина није спољашња срећа, већ њен саставни део. Добро човека пре свега је стање душе, а само човек врлине је истински добар и срећан човек.

¹⁷ Дакле, лепота указује на онај облик више објективности преко кога се човек приближава савршенству. Ту сферу Грци су називали "праксом".

и комуникације са боговима.

Испољаване и тражење крајњег човековог циља одвијали су се у различитој сфери у предплатоновској, платоновској и аристотеловској мисли. Митско-религијска позадина све је мање приметна у распону од Хомера до Аристотела. Код Хомера су се испољаване и тражење крајњег циља одвијали само у митској сфери и то у оној мери у којој се људски поступци везују за божанско. Код њега се људска пракса и савршенство коме се тежи темеље на сакралном. Његови јунаци који располажу одређеним способностима (мудрошћу, храброшћу, лепотом, добротом) испољавају своју суштину уз помоћ богова и та њихова суштину просто зрачи, исијава и ту имамо дејство мита као праисконског јединства људских поступака. Пракса је, дакле, људско савршенство одређено вољом божанства, постигнуто уз помоћ богова.

За Платона, савршенство је укоренењено у идејама као првобитној стварности. А крајњи циљ човеков је његово савршенство. Када се "пракса" продуби до својих праоблика јавља се архетипско савршенство које Платон назива идејом. Кад идеје у свом зрачењу постану видљиве, он их дефинише као лепе. Док је Платон још у вези са митско-религиозним кроз архетипско путем идеја, **Аристотел** се приземљује и норму која прелази границе стварности, која је, као што смо видели код Платона, натчулна, преноси у вољу моралне јединке. Аристотел човеково морално зрачење везује за особине људске природе и на њима их заснива. Узрочник, да тако кажемо, среће је сам човек и морална личност је "сама себи закон", "правило и мера" за истину, док је, код Платона, вредност човекова зависила од сазнања натчулног света идеја као света највиших вредности. Аристотел се, супротно Платоновом етичком идеализму, окреће просечном човеку, враћа се овоземаљском животу као једином животу у коме човек налази разлога за мишљење и делање. Он се бави делањем које води човековом добру, а не оним које је исправно само по себи без обзира на све остало. Делање је код њега "ваљано" ако води постизању човековог добра или људске сврхе, а "рђаво" ако је супротстављено постизању истинског добра.

У складу са поменутиим кретањима у античкој мисли, и појам калокагатије код Аристотела добија ново тумачење, односно бива надограђен. У **"Еудемовој етици"** Аристотел дефинише калокагатију као савршену моралност која у себи уједињује све врлине и морално лепа добра, док у **"Никомаховој етици"** о њој говори као једној од врлина. У првом случају његово тумачење је ближе оном примарном значењу појма из Хомеровог времена, док се у другом случају слаже са Платоном да је то врлина коју човек сам изграђује, само се наравно разликују у начину њеног остваривања с обзиром на различит етички и естетички став. Међутим, код Аристотела калокагатија више није идеал којим се човек приближава боговима (Хомер), нити достизање овог идеала има за циљ служење полису (Платон), већ је идеал калокагатије постао само један сегмент, степен ка остваривању блаженства као крајњег људског циља, сврхе живота. За Аристотела је блаженство највише добро и крајњи циљ људских тежњи. Блаженство се, према Аристотелу, састоји у *"делатности душе према врлини, а врлина (...) је начин понашања којим човек постаје добар и којим ће своје дело добро извршити"*. (...) *Блаженство је оно што је најбоље, најлепше и најпријатније у исти мах"*¹⁸ и постиже се дакле, развојем врлина. Врлине се деле на дијаноетичке (логичке) које су управљене на сазнавање и етичке, управљене на вољу. Дијаноетичке се развијају и стичу поучавањем, учењем и ревносим вежбањем за шта треба

¹⁸ Аристотел, "Никомахова етика", превод Милош Н. Ђурић, "Култура", Београд, 1970. стр. XIX-XX

искуства и времена. Етичким врлинама извор је воља, чија битна особина је слобода. Њом се воља привољава на чулне или умне поступке. Дакле, слобода воље је услов моралног делања.

Идеал калокагатије, код Аристотела, има етичко-естетички карактер. У сагледавању како га Аристотел објашњава најпре ћемо поћи од **"Еудемове етике"**, с обзиром да је она настала пре "Никомахове етике" и представља само почетни корак у дефинисању, може се рећи, коначног Аристотеловог етичког става. Основна мисао "Еудемове етике" заснива се на тврдњи да је морално делање тежња богу и ова етика бави се само теолошким заснивањем морала. *"Постоји неки принцип изван кога нема другог принципа, каже писац, с обзиром на душевна дешавања. Као што је у васељени бог чинилац који све покреће, тако је он то и у души. Јер све на изванстан начин покреће оно што је божанско у нама. А принцип за ум није опет ум, него нешто што је више него ум. Шта би могло бити више од знања и ума него бог."*¹⁹ У последњој глави "Еудемове етике" савршену моралност Аристотел назива калокагатијом. Он је описује као уједињење свих човекових врлина и морално лепих добара. *"Калокагатија је особина човека који има сва та добра и који својим делањем остварује морално-лепо ради њега самога. Највише мерило за оно што је морално и добро није људски ум него бог и овај стоји изнад ума. Сазнање и поштовање бога јесте највиши циљ човеков. Тако је божанство не само корен него крајњи циљ целе "Етике"*²⁰

У **"Никомаховој етици"**, међутим, калокагатија се представља само као једна од четрнаест врлина колико их дефинише Аристотел, а које човек испољава у односу с људима. Она је овде подређена поносу који је у њој "свеобухватна врлина" и надвисује све друге врлине. Душевну величину или понос, Аристотел даје као средину између малодушности или понизности као недостатка, с једне стране, и охолости или надувености као претераности, с друге стране. Наиме, Аристотелова дефиниција етичке врлине гласи: *"Врлина је одабирачка наклоност воље, која се држи средине подесне за сопствену природу, а одређене размишљањем и то онако као би је одредио разуман човек. А средина је држање између двеју мана, једне која је претераност и друге која је недостатак. Другим речима, врлина је средина између две супротне особине воље од којих једна превршује средњу и праву меру, а друга је не достиже."*²¹

Ево како Аристотел описује човека који има изграђену душевну величину или понос: *"Душевна величина (амбиција) управљена је, као што и само име каже, ка великим циљевима. (...) При том је споредно да ли имамо у виду само особину или човека који је поседује. Амбициозним човеком (односно човеком који поседује душевну величину) може се сматрати онај ко се осећа способним за велике ствари и ко то стварно и јесте. (...) Јер амбиција (односно душевна величина) се састоји у великим циљевима, као што је и лепота у висини тела, јер мали људи могу бити фини и складно грађени али никако лепи.) (...)*

Тежња ка вишем (душевна величина, амбиција) је као круна осталих величина: чини их бољима, а не може постојати без њих. Зато је тешко бити истински амбициозан, јер је то немогуће без потпуне моралне изграђености. (...)

Рекло би се да и повољне животне околности доприносе формирању душевне величине. Племићи, моћници и богаташи полажу право на почаст, јер су они према осталима у надмоћном положају, а све што се неким добром истиче

¹⁹ Исто, стр. VI

²⁰ Исто, стр. VI–VII

²¹ Исто, стр. XXVI

међу другима ужива већу част. Зато такве предности подхрањују тежње ка вишем, већ самим тим што им људи због тих ствари указује почести. У ствари, само истински добар човек заслужује поштовање. Ко међутим, поседује и једно и друго (то јест и унутрашње добро и та спољна добра) биће тиме више сматран достојним поштовања. Они, напротив, који без потребних моралних квалитета поседују само таква спољна добра нити могу с правом да сами себе високо цене, нити им други могу приписивати душевну величину, јер је за то неопходан услов моралне изграђености. (...)

Човек с душевном величином се не излаже опасности безначајним поводом, нити уопште ужива у опасностима, јер има мало ствари које сматра вредним ризика - али за велику ствар не преза од опасности, и када се већ ухвати у коштац с опасношћу, не штеди свој живот, јер сматра да живот није толико драгоцен да заслужује да се по сваку цену живи. Он је човек који хоће да учини добро, срамота га је, међутим, да сам прима услуге. Јер оно прво је знак надмоћи, а ово друго зависност. Примљено добротинство узвраћа још већим. На тај начин постаје обавезан онај ко је њему први учинио, и долази у положај онога коме је учињено. (...) Карактеристично је за човека с душевном величином и то да ни од кога ништа не моли - или бар да то чини крајње нерадо - док је сам спреман да другоме помогне и да се према људима на високом положају и богатим држи поносно, а према људима средњег сталежа љубазно и благо. (...) Он је обавезно отворен пријатељ и отворен непријатељ, јер је прикривање особина кукавице. Више му је стало до истине него до мишљења људи; он говори и ради отворено, јер се ничега не плаши, а не плаши се зато што презире све опасности, и из истог разлога обично говори истину, осим када је иронијом прикривена; а ироничан је према обичној гомили. Не трпи у животу ничији утицај (осим евентуално пријатеља). Јер то је ропски, и зато су сви ласкавци потчињене и ропске душе, а сви филистри ласкавци. Ничему се не чуди јер ништа није велико у његовим очима. Нити је злопамтило: јер се не слаже с природом човека, који се одликује душевном величином, да претреса много по својим успоменама, нарочито не по непријатним, више му приличи да се уопште не обзире на такве ствари. Не говори радо о људима; неће причати ни о себи ни о другоме. Нити мари да га хвале, нити воли да друге куди, нити сам радо друге хвали, али зато ни о коме рђаво не говори, чак ни о непријатељима, осим кад је изазван у љутини. А најмање ће се спустити дотле да кука и моли за нешто што је неизбежно, јер то приличи само ономе коме је до таквих ствари озбиљно стало. У погледу стицања он је такав да више воли да има ствари лепе а не продуктивне и без практичне вредности него практичне и корисне, јер то више одговара независном човеку (човеку који је сам себи довољан). И покрети човека с душевном величином су изгледа спори и одмерени, глас дубок, говор промишљен, спор и уздржљив, јер онај коме је до мало ствари стало, тај се не жури; ко ништа не сматра за велико нема потребе да повиси глас; јер викање и наглост покрета су баш последица тога.

Такав је, дакле, човек с душевном величином. Онај ко ту застаје за мером је ситна душа, малодушан, а ко је прелази сујетан и надувен.²²

По мишљењу **Е. Целера**, Аристотелу је при описивању ове врлине послужио као модел његов питомац Александар Македонски. Међутим, професор Ђурић сматра да се из **"Друге аналитике"** може видети да су му као узор и модел послужили Хомерови јунаци Ахилеј, Ајант и Алкибијад као људи који не трпе увреде и Лисандар и Сократ као људи који се једнако понашају и у срећи и у

²² Аристотел, "Никомахова етика", превод Милош Н. Ђурић, стр. 92 - 98

несрећи.

Из наведеног примера нарочито се добро види да је Аристотел био под утицајем естетичког става Грка према људској моралности. Његов човек, који има изграђену душевну величину, уздигнут изнад осталих људи, који никада не бива у подређеном положају, сасвим је налик античким боговима, односно Хомеровим јунацима који су досегли идеал калокагије. Овакав човек је и код Аристотела не само душевно, већ и физички савршено изграђен. *"Душевна величина се састоји у великим циљевима, као што је и лепота у висини тела, јер мали људи могу бити фини и складно грађени, али никако лепо"*.²³ Опис физичког изгледа човека душевне величине као особе дубоког гласа и сталоженог говора, уз претходно наведено, говоре о Аристотеловом естетском ставу.²⁴ Унутрашња, духовна лепота и код Аристотела, као и код Платона, "исијава" кроз тело. Међутим, док код Платона имамо дуализам идеје и стварности, код Аристотела идеја и стварност се стапају у једно. Једноставно речено, дух и тело су код Платона раздвојени и дух се као идеја само манифестује кроз тело, док су код Аристотела они нераздвојни, чиме се Аристотел поново враћа на хеленском духу блиско јединство тела и душе. По њему, тек душа у вези са телом прави од тела оно што је тело у ствари. Душа је, у исти мах, и облик тела и то не спољашњи, већ унутрашњи, функционални и неодвојива је од њега. Према томе, лепота душе манифестује се на телу, односно уколико је душа лепа тело не може бити ружно. Аристотел не развија довољно категорију лепог на онтолошком плану, већ се лепотом бави пре свега кроз естетско. У **"Метафизици"** Аристотел каже да *"главни облици лепоте јесу ред, склад и одређеност"*. *"Слично томе, Аристотел у "Поетици" каже да "лепота јесте у величини и поретку" односно да се састоји у величини и реду. Да би живо створење било лепо у размештају његових делова мора бити испољен некакав ред, а оно само мора да поседује одређену величину, ни сувише велику ни сувише малу. То место би се, дакле, подударало, мање-више с одређењем које је дато у "Метафизици" и из њега би произишло да је лепо објект посматрања а не жеље."*²⁵ Напоменимо само да Аристотел разликује лепо од онога што се само свиђа и супротставља полно допадање естетичком одбиру, разликујући, раздвајајући тако истинску објективну лепоту од лепоте која је само предмет пожељности. Појам лепог Аристотел превасходно употребљава у вези са поетиком и уметношћу, али се у његовим делима он још увек може наћи употребљен и у онтолошком смислу. Као, рецимо, кад у **"Поетици"** каже да сувише мала животиња не би могла бити лепа, или када у **"Метафизици"** наводи да се ред, симетрија и ограниченост као најважнија својства лепог нарочито испољавају у математици. У **"Метафизици"** опет, говори о физичкој лепоти која је различита према различитим људским узрастима. Наравно и у **"Никомаховој етици"** говори о ограничениости као карактеристичној особини лепоте, својственој како телу тако и души. Онтолошко значење лепог код Аристотела очувано је и у архитектури која се данас сматра уметношћу, тј. сврстава се међу естетско. Архитектура је, за Аристотела, израз идеално лепог, отелотворење онтолошке лепоте будући да математички остварује лепоту као ред, симетрију и ограниченост. Ово напомињемо, јер управо са Аристотелом уметничко схватање лепог почиње да се одваја од онтолошког. Међутим, код њега напоредо са појмом уметнички лепог још увек постоји лепо у онтолошком смислу дефинисаног као

²³ Исто, стр. 93

²⁴ Подсетимо само да међу античким боговима нема оних који су ниски. Сви су високи, лепо и складно грађени.

²⁵ Фредерик Коплстон, "Историја филозофије", I том, БИГЗ, Београд, 1991. стр. 395

ред, симетрија и ограничена величина.

За Аристотела је прагматично делање само један део људског самоостваривања. *"Мишљење с једне и страсти односно њихово обуздавање с друге стране – дакле оно што Аристотел назива етичком и дијаноетичком способношћу човека - такође су само моменти људске праксе. По Аристотелу, тек посредством етоса могућно је показати различите могућности човека то јест успех или пропаст његовог дела."*²⁶ Тако уметност код Аристотела тежи ономе што би могло бити, а не више ономе што јесте (или није) па тако лепо, које је код Платона имало онтолошко значење, добија естетски смисао постајући вештина састављања митова који показују могуће људске судбине.

У контексту тог раздвајања онтолошки схваћене лепоте од естетског схватања може се разумети Аристотелово одвајање лепог од доброг. Наиме, у Аристотеловим делима није јасно назначено разликовање доброг од лепог. У **"Реторици"** се може наићи на његов исказ да је лепо будући добро пријатно, али Коплстон сматра да ова тврдња не би допустила никакву дистинкцију између лепог и морално доброг. На другој страни, Аристотел у **"Метафизици"** потпуно јасно каже да су лепо и добро различити, јер је добро увек у неком делању док се лепо налази у непокретним стварима.

Еволуирање појма калокагије у античкој мисли може се рећи да се завршава са Аристотелом. Ипак, не сме се заобићи Платиново онтолошко тумачење лепог које је он од свих касних античара највише продубио. Он се имплицитно не бави појмом калокагије, али се из његовог онтолошког тумачења лепог и уметности може видети у којим релацијама се код њега овај појам креће.

Као неоплатониста **Плотин** се враћа дуализму материје и форме. При том је материја оно што је скривено, безоблично и неограничено, а форма је испољавање материје што Плотин идентификује са лепотом. Он критикује у његово време општеприхваћено Аристотелово тумачење лепоте које за њега не делује убедљиво и не даје одговор на суштинско порекло лепоте. Критикујући став да видљиву лепоту чини симетрија делова, међусобно и у односу на целину, уз то и лепота боја, Плотин указује да по томе лепо може бити једноставно само нешто што је сложено. Он скреће пажњу да је немогуће да целина буде лепа а да су јој делови ружни. Оваквим тумачењем лепоте, упозорава Плотин, из лепоте остају искључене једноставне ствари као што су сунчева светлост, лепота злата, блесак у ноћи или звезде, као и лепа занимања, лепе мисли и речи...

*"А у ком смислу могу врлине да буду сразмерне? И када би душа имала више делова, они не би могли да буду сразмерни као величине или као бројеви. Према каквој сразмери би се слагали или мешали делови душе или етички ставови?"*²⁷, пита се Плотин у првој **"Енеади"**.

Дакле, он изричито тврди да сразмера није нешто што чини лепоту, односно неке ствари или лик чини лепим у једном тренутку, а у другом не (иако задржава исту сразмеру).

За Плотина лепо спада у област чула вида и у област чула слуха, али он прелази и на виши ступањ, па тако за њега постоје и лепа занимања, лепи поступци, лепа стања душе, лепота науке. У одговору на питање шта је то што чини суштинску лепоту он пре свега каже да постоје ствари које су лепе саме по себи, као што је природа врлине, и ствари које нису лепе саме по себи већ постају лепе тек учешћем у лепом.

²⁶ Ернесто Граси, "Теорија о лепом у антици", превод Иван Клајн, СКЗ, Београд, 1970. стр. 140–141

²⁷ Ернесто Граси, "Теорија о лепом у антици", стр. 282–283

Одређујући лепоту у телима Плотин сматра да неке ствари тј. тела наша душа препознаје као лепа уколико у њима препозна нешто слично себи. Она се тада узноси и сећа се своје праве природе и онога што носи у себи. Ту заправо, по Плотину, долази до препознавања идеје коју свако тело када из безобличности прелази у облик заједно са телом, обликом прима и идеју. Уколико тело нема у себи идеју, нема учешћа у логосу, оно је ружно и искључено из божанског логоса. Идеја је, дакле, та која неко тело чини лепим, улива му лепоту како у целину, тако и у делове, ако се ради о сложеној ствари. Међутим, идеја се може спознати и чулима, пре свега вида и слуха. *"Кадгод и чуло вида опази да је ејдос у телима повезао и савладао ону супротну безобличну природу, и да тај ејдос превазилази остале облике, оно сакупи ејдос из многих тела, апстрахује га и уведе у унутарњи, немерљиви ејдос и да унутарњој идеји сагласност, склад и сродност."*²⁸

Што се тиче чула слуха и ту натчулна хармонија ствара чулну и чини да душа стекне свест о лепом. Светлост и ватру Плотин издваја јер оне саме по себи имају ранг идеје. Оне имају виши ступањ и лепе су мимо осталих тела. Оне у себи не примају остала тела, али друга тела примају њих.

Плотин, као што је већ напоменуто, говори и о вишем нивоу лепоте, духовном, нематеријалном коју чула више не могу да опазе. Такву лепоту може да опазе само душа која је и сама упила у себе, спознала такву лепоту. Када сагледа такву лепоту душа јој се, сматра Плотин, обрадује и усхити се њоме више него чулном лепотом јер се у овом случају дотиче саме суштине.

Као што се у случају сусрета са материјалном, физичком лепотом јављају одређени доживљаји тако се и при препознавању духовне лепоте јављају одређена осећања, наравно различитог интензитета у зависности од самог субјекта.

Осећања која се јављају када субјекат види своју унутарњу лепоту не изазива облик ни боја, нити величина *"него душа која нема боју, а у себи носи исто тако безбојну одмереност и сјај осталих врлина. Када у себи запазимо, или у другом упознамо, великодушност, смисао за праведношћу, уздржљивост и чистоту, и храброст озбиљна лика, и достојанственост и, поврх тога, осећање части – а све то у души коју не покреће ни немир ни страх ни страст – и, као круну свега, разум на божански налик, онда осећамо дивљење и љубав."*²⁹

Овако стање може постићи само чиста душа која се ослободила свих страсти, очистила од телесног у себи и свих негативности и ружноћа. Презирући све овоземаљско таква душа се узнела до узвишености, остала сама са собом и тада постаје идеја и логос.³⁰ Она је сва од духа потпуно окренута богу. Таква душа је извор светлости која зрачи из врлина и ствара лепоту.³¹

Сасвим је јасно да ако добра душа, очишћена од свих зала ствара лепоту, да је онда добро идентично са лепим, а доброта са лепотом, док се на другој

²⁸ Исто, стр. 284

²⁹ Исто, стр. 286

³⁰ Појединачна људска душа, по Платиновом учењу, произилази из космичке душе и подељена је на три елемента, при чему највиши припада сфери ума (nous код Аристотела) док је нижи директно повезан са телом, а средњи је посредни. Сједињавање душе са телом заправо је пад душе. Као бесмртна она преживљава смрт тела, али и заборавља боравак у одређеном телу.

³¹ За Плотина бог је светлост, вечна, непроменљива и пореди га са Сунцем. Остала тела и створења, међутим, могу да зраче светлошћу различитог интензитета па су, сходно томе, хијерархијски уређена према степену осветљености. Овим Плотин развија Платоново поређење бога са светлошћу изнето у "Држави". Уочљиво је да је ово учење развијено и у оквиру хришћанског учења и у њему бог је светлост, вечна, непроменљива, а човек може да зрачи светлошћу одређеног интензитета у зависности у коликој мери је у себе примио божански дух.

страни зло изједначава са ружним. Дакле, оно што је примарно, првобитно за Плотина јесте лепота, односно доброта. Одатле дух непосредно добија лепоту, док душа постаје лепа преко духа, а душа даље обликује друге лепе ствари, дела и делатности. Примарна исконска лепота је оно за чим човек треба да тежи и чијим остварењем једино постиже истинску и праву срећу. Тело, пут, материјално су наметнути, секундарни и нису део првобитне лепоте, те могу бити лепи само ако их она испуни.

Плотин, у духу хеленске традиције, даје предност духовној лепоти. Она је примарна, исконска и само уз њено присуство тело може бити лепо. Лепа тела су само одрази, трагови и сенке и човек треба да тежи ономе чији су они одраз. Они људи који се везују за лепа тела доживљавају пад душе у тамне дубине које Плотин пореди са Хадом. У случају када душа улази у јединство са телом, чинећи једну заједницу, она се прља тварју. Зато је, сматра Плотин, неопходно морално уздизање, при чему је непосредни циљ наликовање богу, а крајњи циљ јединство са Једним. Први ступањ уздизања јесте процес очишћења којим се човек ослобађа власти тела и чула и он се одиграва на подстицај Ерота. Њиме се уздиже до упражњавања политичких врлина.³² На другом ступњу душа се уздиже изнад чулног опажања, усредсређује своје уздизање на умно и то бавећи се филозофијом и науком. То је води изнад логичког мишљења ка сједињавању са умом (nous), које је за Плотина прво лепо. Сви ти ступњеви, међутим, воде ка крајњем циљу, сједињавању са богом или Једним, које надилази лепоту.

Може се рећи да Платиново онтолошко тумачење лепоте, сублимацијом извесних елемената Платонових и Аристотелових ставова и њиховим продубљивањем сопственом аутентичном мисли, подиже онтолошко тумачење лепог на виши ниво и представља корак ка хришћанском схватању и повезаности лепоте и доброте. Заправо, хришћанско учење је непосредно наслоњено на Платиново. Наиме, и у хришћанству је бог извор љубави и доброте која се манифестује светлошћу и коју човек не може да сагледа очима (а о том својству светлости божије говори и Плотин). Доброта је и у хришћанству та која ствара лепоту и изазива љубав. Стремљење ка доброти односно лепоти очишћењем и просветљењем душе је идеал коме стреми сваки хришћанин. То је једини начин да се приближи богу, односно постане му сличан.

Из наведеног се може закључити да онтолошко тумачење лепог код Плотина има етичко утемељење. Ако у светлу овог његовог учења посматрамо појам калокагатије може се рећи да се Плотин враћа на онај примарни циљ овог појма изражен код Хомера - тежња за изједначавањем са боговима, односно богом. Разлика је у начину досезања тог идеала. Плотин потпуно одбацује физичку лепоту, односно складност, као фактор или елемент битан и неопходан за досезање овог идеала. Видели смо да то, међутим, није случај ни код једног од поменутих његових претходника. Физичка лепота за њега више не игра улогу у приближавању богу јер је бог идеја, светлост па се, према томе, једино богу може приближити поменутих начином изграђивања душевног савршенства, односно развијањем унутрашње светлости.³³

³² Иако неоплатониста, Плотин није потпуно одбацио Аристотелово учење већ је и оно присутно у неким својим елементима. Поред већ уочених Аристотелових ставова, напоменимо овде да је приликом уздизања душе етички елемент као и код Аристотела подређен интелектуалном елементу.

³³ Тело, материја су за њега само секундарни, као што је у хришћанству тело само боравиште душе која кроз њега исијава, наравно уколико поседује доброту односно лепоту. То исијавање бића, његово показивање Плотин назива "парусија", а овај термин у истом значењу користи се и у

Својим учењем он се налази на средини између теистичког схватања, с једне стране, и потпуно монистичке или пантеистичке теорије, с друге стране. Може се рећи да у плотинском новоплатонизму филозофија тежи да пређе у религију, јер та филозофија не поставља себе као врховни циљ који треба постићи већ указује изнад себе. Та карактеристика је омогућила новоплатонизму да се јави као ривал хришћанству. Он је заправо био нека врста интелектуалистичког одговора на духовне тежње тог раздобља, пре свега на хришћанско ишчекивање личног спасења.

Литература

1. Речник књижевних термина, "Нолит", Београд, 1986.
2. Владислав Татаркијевич - "Историја шест појмова", превод Петар Вујчић, "Нолит", Београд, 1980.
3. Николај Хартман "Естетика", превод Милан Дамњановић, "Култура", Београд, 1968.
4. Ернесто Граси "Теорија о лепом у антици", превод Иван Клајн, СКЗ, Београд, 1974.
5. Фредерик Коплстон "Историја филозофије" I том, БИГЗ, Београд, 1991.
6. Ксенофонт, "Успомене о Сократу", превод и предговор Милош Н. Ђурић, БИГЗ, Београд, 1980.
7. Аристотел "Никомахова етика", превод и предговор Милош Н. Ђурић, "Култура", Београд, 1970.
8. Платон "Држава", превод Албин Вилхард, "Култура", Београд, 1969.
9. Платон, "Гозба", превод Милош Н. Ђурић, "Култура", Београд, 1979.
10. Плотин "Енеаде", превод Слободан Благојевић, НИРО "Књижевне новине", Београд, 1984.