

Na Homerovu tragu

Šegedin, Petar

Source / Izvornik: **Začetki grškega mišljenja, 2017, 27 - 62**

Book chapter / Poglavlje u knjizi

Publication status / Verzija rada: **Published version / Objavljena verzija rada (izdavačev PDF)**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:261:186505>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom.](#)

Download date / Datum preuzimanja: **2024-11-23**



Repository / Repozitorij:

[Repository of the Institute of Philosophy](#)

Na Homerovu tragu¹

Petar Šegedin

Institut za filozofiju, Zagreb

Sažetak:

Rad tematizira predfilozofijski smisao pojmova uma i mišljenja u Homerovim spjevovima *Ilijada* i *Odiseja*. Razmatranje polazi od kognitivnog karaktera uma kao čina prepoznavanja, koje je omogućeno time da taj čin ujedno ukazuje na širi situativni kontekst, kojemu uvijek već pripada i onaj koji prepoznaje. U nastavku rada istražuje se sveza kognitivnog karaktera uma s voljom i emocijama, da bi se pun smisao pojma uma naposljetku prepoznao u onom praktičkom.

Ključni termini:

Homer, um, mišljenje, prepoznavanje, *Ilijada*, *Odiseja*.

Zusammenfassung:

Die Arbeit thematisiert den vorphilosophischen Sinn der Begriffe der Vernunft und des Denkens in den homerischen Gedichten *Ilias* und *Odyssee*. Die Betrachtung geht vom kognitiven Sinn der Vernunft aus, wo die Vernunft als der Akt des Erkennens verstanden wird. Das vernünftige Erkennen ist aber dadurch ermöglicht, dass es zugleich auf den breiteren situativen Kontext hinweist, dem der Erkennende immer schon zugehört. Im weiteren Text wird der Zusammenhang des kognitiven Charakters der Vernunft mit dem Willen und den Emotionen untersucht, um den vollen Sinn des Vernunftbegriffs schließlich im Praktischen zu erkennen.

Schlüsselwörter:

Homer, die Vernunft, das Denken, das Erkennen, *Ilias*, *Odyssee*.

¹ Podlogu radu čini tekst koji je prvotno objavljen u: Petar Šegedin, *Pojam uma u Platona*, Zagreb 2012, str. 14-24. Osnovne teze tog teksta u ovom radu su nanovo promišljene te proširene i dalje razvijene.

Sljedeća razmatranja tiču se pojmova uma (nou-) i mišljenja (εη-νοειν). Filozofijski smisao tih pojmova niče na tlu tzv. predsokratskog ili predplatoničkog mišljenja, da bi svoje puno određenje dosegnuo u klasičnoj misli Platona i Aristotela. Ipak, pojmovi uma i mišljenja ovdje se neće tematizirati niti pod sistematskim niti pod povijesnim vidom njihova mjerodavnog filozofijskog smisla. Ovdje je do toga da se koliko je moguće raskrije njihova uloga u ranogrčkom homerskom pjesništvu.

Jer svako, pa tako i predsokratsko te klasično grčko filozofiranje, teško da može biti posve lišeno svjetsko-povijesnog duhovnog sklopa u kojemu se rađa i raste. Taj sklop je opet, ako igdje, djelatan i živ ponajprije u jeziku. U tom smislu promišljanja u ovom radu polaze od pretpostavke da jezik nije tek sredstvo sporazumijevanja, nego metoda života jednog naroda, tj. način na koji narod – kao neko cjelovito živo – utjelovljuje, prisvaja i postavlja svoje vlastito da i kako jest.² Filozofija opet kroz čitavu svoju tradiciju ustrajno nastoji oko što neposrednijeg i očitijeg dodira s naravi onoga što jest. Misleći i iskazujući u jeziku, filozofiranje stoga ne tek da sabire i izriče neko nešto, nego na poseban način dopušta živo iskustvo onoga biti samog, naime tako da se ono odnosi spram sebe i u tom samoodnosu utjelovljuje i očituje u svojoj čistoći. Kao nosiva uporišta tog iskustva, um i mišljenje su dakle svojevrsni čisti vid u kojem se život odnosi spram toga da i kako jest, pri čemu je upravo ta refleksija najviša mogućnost žive zbilje same.

No, tu je već riječ o filozofijski razvijenim pojmovima uma i mišljenja. Ovdje je pak do uvida u predfilozofijski moment koji u njima na djelu, ukoliko naime taj moment iznosi na vidjelo nešto od izvornog ranogrčkog samoiskustva života. U tom smislu izlaganje je

² Slično će i Schadewaldt u svom posljednjem predavanju studentima, održanom 12. prosinca 1972., na očevidnom Heideggerovu tragu ustvrditi da tipove jezika (izolirajući, aglutinirajući, inkorporirajući, flektirajući) valja razumjeti kao „svjeto-ovladavajuće nabačaje dotičnog zajedničkog opstanka na nadiruću puninu pojavljivanja bića.” Različiti jezici za njega su „različiti isječci iz punine bića.” (Schadewaldt, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1995 [1978], str. 476.)

orijentirano na Homera.³ Kako se čini, pristupa li se *Ilijadi* i *Odiseji*, nužno je koliko je moguće sustegnuti sklonost da se u tim tekstovima nađe više nego što zapravo u njima stoji.⁴ Ta sklonost staro je nasljeđe nastojanja da se uvijek već nekako izmičući smisao tog pjesništva dohvati tako da ga se se uzima alegorijski.⁵ Nije tome strana ni filozofijsko-pozitivistička racionalizacija onoga fantastičkog, koje se pojednostavljuje i reducira na nešto historijski vjerojatno. Ma kako apologetska bila, tj. ma koliko joj bilo do toga da razumije i spasi nasljeđe mitskog mišljenja – ako ništa drugo a ono barem kao zanimljivo svjedočanstvo primitivnog naziranja –, ta sklonost zapravo raste iz nemoći za otvoren i neposredan susret s tim mišljenjem te kao po nekoj nužnosti rezultira nerazumijevajućim ukidanjem onoga što je u njemu supstancijalno. Teško će se naći bolji i pouzdaniji opis za ono što je tu posrijedi od Platonovih riječi pri početku *Fedra*, gdje se naizgled mudro nastojanje da se ono neobično i

³ Polazeći od teze da su Grci „jedini narod u svjetskoj povijesti, koji je potpunu znanstvenu i filozofijsku terminologiju čisto razvio iz ravnice vlastita jezika i gotovo u cijelosti po strani od tuđih utjecaja” – što naravno ne znači da je grčko mišljenje bilo i posve slobodno od utjecaja drugih naroda –, pri čemu je dakle većina znanstvenih i filozofijskih izraza ili preuzeta izravno iz predfilozofijskog i predznanstvenog jezika ili je riječ o izvedenicama i prilagođenim riječi tog jezika, von Fritz na početku svoje utjecajne studije ustvrđuje „svojevrsnu značenjsku srodnost” predfilozofijskih i filozofijskih termina te konstatira da je „studij povijesti takvih izraza [...] jedinstvena mogućnost da se istraže poveznice između filozofijskog i predfilozofijskog mišljenja.” (von Fritz, K.: „Die Rolle der ΝΟΥΣ. ΝΟΥΣ und ΝΟΕΙΝ in den homerischen Gedichten”, *Classical Philology. A Quarterly Journal*, Bd. 38, 1943, str. 79-93, Bd. 40, 1945, str. 223-242, Bd. 41, 1946, str. 12-34. Ovdje u: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hrsg. von H.-G. Gadamer, Darmstadt, 1968, str. 246-363, ovdje: str. 246.)

⁴ Vrlo rezolutno u ovom kontekstu Fränkel: „Na prividnom početku grčke književnosti stoji [...] pjesništvo, koje ekstremno i jednostrano dovodi do izražaja samo neka svojstva grčkoga bića, dok druga pristrano potire. Na primjer, u Homera nije sadržano gotovo ništa od grčke filozofije i njezinih predstupnjeva; i homerska religija čini važećom samo jednu stranu grčke poniznosti, no tu opet s pretjeranom naglašenošću.” (Fränkel, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 4. Auflage, München 1993 [1962], str. 5.) Ne tako oštro, ali na istom tragu i Snell. Držeći se Aristarhove upute, Snell izbjegava razumijevanje homerskih riječi pod vidom njihove kasnije i apstraktnije uporabe u klasičnom grčkom i pokušava razjasniti Homera „samo iz njega samog”. Tim otklanjanjem onoga kasnije nataloženog apstraktnog, drži on, uspijeva se u jeziku pokazati konkretna osjetilna punina smisla te se spjevovi razumiju življe i izvornije u njihovoj ljepoti (interpretatorsko-estetski aspekt proučavanja), otkriva se specifično homerski povijesno-epohalni horizont (historijski aspekt proučavanja), ali se rasvjetljava i njihov filozofijski karakter (Snell, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens*, Hamburg 1946, str. 15).

⁵ Dukat će ustvrditi da je alegorijska metoda „stara gotovo kao i Homer”, ukazujući pritom na Teagena Regijca (kasno 6. st. pr. n. e.), koji je navodno prvi pisao o Homeru. Alegorijsko tumačenje Homera Dukat razumije kao „dio općeg racionaliziranja u 6. i 5. st. u Grčkoj, koje je dovelo do postanka filozofije, znanosti i povijesti. To implicira kidanje s mitološkom tradicijom.” (Dukat, Z.: *Homersko pitanje*, Zagreb 1988, str. 13.) Alegorijsko tumačenje kasnije je bilo uvriježeno u tradiciji platonizma, osobito među neoplatonicima i stoicima te u bizantsko doba, dok je u doba helenističkog procvata filologije najgorljivijeg zastupnika imalo u tzv. pergamskoj školi na čelu s Kratetom, Zenonom i Kleantom (za razliku od Aristarhove aleksandrijske struje, koja je, nadovezujući se na Platona, Aristotela i peripatetičare, otklanjala alegorijsko tumačenje). (Usp.: isto, str. 26-27.)

mitsko racionalizira i učini vjerojatnim određuje kao priprosta mudrost zastrašujućih, učenjačkom marljivošću odveć opterećenih i nesretnih ljudi (*Phdr.* 229c6-e4).⁶

Pa ipak, to ne znači da Homerovi epovi nisu vrijedni filozofijskog razmatranja. Naprotiv, ali ono što je u njima filozofijski vrijedno nije strogi pojmovni smisao pojedinih riječi, još manje zaokruženi filozofijski sustav, a pogotovo ne neka vjerojatna zgoda koja im je u osnovi, nego prije svega obuhvatno i mnogostruko iskustvo života u čovjeku, heroju, bogu, jeziku, mišljenju, osjećanju, opažanju, djelovanju, ratu, miru itd. Kako je mnogo puta, nerijetko i sa čuđenjem, primijećeno, to iskustvo je daleko od svake primitivne sirovosti i maglovitosti, te mu pripada suptilno iznijansirano univerzalno prisvajanje horizonta cjeline svega što jest i može biti. No, unatoč duhovnoj visini homerske ravni, koja jasno sugerira da je riječ o sublimaciji jedne duge kulture, vrijednost tog iskustva leži u njegovoj elementarnosti. Ta elementarnost je dvostruke naravi. S jedne strane riječ je o posve neposrednu odnosu sa svijetom, kojemu još ne pripada rascjep između subjekta i objekta, predmeta i spoznaje, unutrašnjeg i vanjskog, spiritualnog i tjelesnog, svjetovnog i božanskog itd. Ujedno je riječ o iskustvu koje je za nas prvotno – ono je element u kojemu raste filozofija i koji se u tom rastu i sam razvija.⁷

⁶ Platon se citira na standardni način prema izdanju: *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus I–V, Oxford 1900-1907. Ako nije navedeno drugačije, hrvatski prijevod grčkog teksta P. Š. uz konzultiranje postojećih hrvatskih prijevoda. Za razvoj alegorijske i racionalističke apologetike mita u okviru rastuće moći kritičke misli u tadašnjoj Grčkoj usp.: Nestle, W.: *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1975 (1940), str. 126 i d.; *Griechische Geistesgeschichte*, Stuttgart 1944, str. 95 i d.

⁷ To je jedna od nosivih misli monumentalnog djela Wernera Jaegera *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 2. ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band, Berlin-New York 1989 (1973; Bd. I 1933, Bd. II 1944, Bd. III 1947). U predavanjima o počecima filozofije u Grka Schadewaldt će ustvrditi da filozofija, jednako kao i povijest, religija i umjetnost, ne nastaju u nekom određenom trenutku, nego su to prazbivanja čovjeka, koja su postavljena njim samim. Filozofiranje za njega „ne pada odjednom s neba”, niti u Sokrata niti u Talesa, nego je riječ o dugo pripremanom mišljenju, koje se isprva prikriva u formama religije i mita te jezika i pjesništva. Mitsko pjesništvo utoliko čak niti ne prethodi filozofiji, već ga, zaključuje Schadewaldt, treba posve legitimno pribrajati „kao dio one rijeke, koja u šestom stoljeću stupa u svoju pojavu u liku onog čovjeka kojeg Aristotel postavlja na početak u svojem pregledu u *Metafizici*: Talesa iz Mileta.” (Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, str. 17-19.) Dosljedno toj ishodišnoj postavci Schadewaldt će govoriti o svojevrsnoj „pjesničkoj ontologiji” Homerovih epova (isto, str. 59). Nasuprot tome stoji poznato i u posljednjih pola stoljeća u školskoj filozofiji uglavnom prevladavajuće mišljenje Nestleovo, po kojem se povijesni razvoj grčkoga duha zbiva kao postupno samooslobađanje kritičkog mišljenja od fantastičkih, mitsko-religijskih spona. To samooslobađanje kroz filozofiju i iz nje proizašle pojedinačne znanosti, koje nije drugo do živo svjedočanstvo raspada grčke religije, korijeni se po Nestleu u kauzalnom elementu koji je prisutan već u mitu i koji postupno dovodi do pitanja o istini (Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, str. 2; *Griechische Geistesgeschichte*, str. 12). Proces raščaravanja, odsvećenja, sekularizacije, racionalizacije i prosvjetiteljstva za Nestlea je nužan i neminovan (Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, str. 5; *Griechische Geistesgeschichte*, str. 9), što proizlazi iz intelektualne jezgre ljudske povijesti, a onda i samih mita i religije

U tom smislu teško da je ranogrčko pjesništvo posve nefilozofijsko, jednako kao što je malo vjerojatno da se arhajsko iskustvo života posve napušta u klasičnom grčkom filozofiranju. S tim u skladu filozofijsko promišljanje grčkoga mita i pripadajućeg pjesništva mora se čuvati, koliko toga da precijeni njihov pjesnički sadržaj toliko i toga da u njemu ne vidi drugo do neobvezujuća igra fantazije. No, pitanje o toj sredini, u kojoj bi se arhajsko iskustvo života pojmlilo primjereno mitskom izričaju, pri čemu bi se mit susrelo i iskusilo u punini njegove prave mjere, te pitanje bi li to već bila filozofija, ovdje mora ostati neodgovoreno.

S obzirom na mjesto i ulogu u životu homerskoga čovjeka, um (nou-, u Homera nestegnuto nou-) treba razlikovati od duše (yuch), srčanosti ili volje (qumou) i razuma ili misli (frhn), premda sve četvero pripada cjelovitu sebstvu čovjeka. No, nije lako jasno uvidjeti što svaki od tih pojmova znači. Duša ovdje u svakom slučaju nema ništa s kasnijom kršćanskom predodžbom besmrtnosti i netjelesne supstancijalne monade. To opet što se pod imenom tijela (swma) kasnije poimalo u opreci spram duše za Homera uglavnom nije drugo do mrtvo tijelo, leš.⁸ Čak se i termin „duša” rabi u prvom redu za ono smrtno⁹ i u tiješnoj je svezi sa smrću. U času smrti ona napušta umrlag i odlazi, odlieće u Had, kako to svjedoči trenutak Patroklove smrti: „Kad to izrekne on, skončanje ga pokrije i smrt. | Duša (yuch) iz údōvā njemu izlētī,

(Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, str. 17-18; *Griechische Geistesgeschichte*, str. 7, 19, 21). Po njegovu razumijevanju mit i logos su dvije suprotnosti, koje čine cjelovitost grčkoga bića, no koje proizlaze iz „iste dubine grčke, štovieše ljudske duše, iz njezina božanskog pratemelja.” (Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, str. 20.) Utoliko se čitav proces odvajanja logosa iz mita i njihovo paralelno trajanje u grčkoj povijesti pokazuje kao vraćanje onog božanskog sebi posredstvom vlastite prosvjetiteljske samoracionalizacije (Nestle, *Vom Mythos zum Logos*, str. 1-3, 20; *Griechische Geistesgeschichte*, str. 15-16). Bitnu poteškoću Nestleove interpretacije pričinja izrazita jednostranost i parcijalnost njegova razmatranja, koje duhovni života Grka uzima samo u onoj mjeri u kojoj ono stavlja izvan snage vladajuću religiju i njezin nazor na svijet. Ne iznenađuje stoga da će upravo sofistika pobuditi osobitu Nestleovu pozornost, naravno u pozitivnom smislu. Za jedinstvenu istinu logosa i mita u ranom grčkom mišljenju usp.: Zore, F.: *Početak i smisao metafizičkih pitanja. Studije o povijesti grčke filozofije*, preveo M. Kopic, Zagreb, 2006, str. 3 i d.

⁸ Tako Hektor u sedmom pjevanju *Ilijade*, izazivajući Ahejce u bitku, između ostalog kaže: „Ovo vam velim, a svjedok gromoglasni Zeus nek nam bude. | Ubije l' onaj mene dugòrtòm mjeđu, nek skine | Oružje s mene i sebi u duboke lađe odnèšē, | A t'jēlo (swma) moje kući nek povrati, da bi me ognju | Mrtva izručiti mogli Trojanci i trojanske žene.” (*Il.* 7.79, usp.: *Od.* 11.53). *Ilijada* se citira prema izdanju: *Ilias*, griechisch und deutsch, übertragen von H. Rupé, Darmstadt 1994. Hrvatski prijevod: *Homer, Ilijada*, s grčkoga preveo Tomislav Maretić, pregledao i priredio Stjepan Ivšić, Zagreb 1965. *Odiseja* se citira prema izdanju: *Odyssee*, griechisch und deutsch, übertragen von A. Weiher, Darmstadt 1994. Hrvatski prijevod: *Homer, Odiseja*, preveo i protumačio Tomo Maretić, pregledao i priredio Stjepan Ivšić, Zagreb 1987.

⁹ Agenor kaže za Ahileja: „Ta i njemu se koža probušiti mjeđu već dādē, | jedna je duša (yuch) u njemu, i njega kazuju smrtna” (*Il.* 21.569.)

ode k Aídu” (*Il.* 16.856).¹⁰ Izgleda tako da se homerskom čovjeku duša i tijelo pokazuju kao neko različito dvoje tek u času smrti i nakon njega, dok je za života on sebe doživljavao kao djelatno jedinstvo, bez podjele na unutrašnje i vanjsko, duševno i tjelesno.¹¹

Sukladno rečenom, srčanost (qumof), razum (frhn) i um (nou-) tek uvjetno rečeno pripadaju duši. Oni pripadaju nerazdruživu sklopu duše i tijela, i to tako da se upravo u njima i posredstvom njih taj sklop potvrđuje i zbiva kao djelatno jedinstvo živog čovjeka. U prilog tomu govori i činjenica da je qumof, frhn i nou- nemoguće posve vezati uz ono duhovno, jer zapravo nerijetko označavaju određeni tjelesni organ, kao i djelatnost tog organa, ma koliko već i sama ta podjela zaslužuje da ju se uzme s oprezom.¹² Uz to valja ukazati i na to da srčanost, razum i um nisu jedini termini kojima se iskazuje živo zbivanje sebstva homerskog čovjeka. Dapače, upravo terminologijska raznovrsnost – kradih, khr, htor, prapi+, meno-,

¹⁰ Duša pritom najbrže nestaje, tj. izlijeće iz tijela, tamo gdje je udarac u tijelo najsmrtonosniji, primjerice u području grla i vrata (usp.: *Il.* 22.325).

¹¹ Za ove i sljedeće uvide usp.: Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, str. 83 i d.; Fritz, K. von: „Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)”, *Classical Philology*, 40, 1945, 223-242; 41, 1946, str. 12-34. Ovdje u: *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, ed. by Alexander P. D. Mourelatos, Garden City – New York 1974, str. 23-85, ovdje: str. 23 i d.; Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, str. 19 i d.; Harrison, E. L.: „Notes on Homeric Psychology”, *Phoenix*, 14, 2/1960, str. 63-80; Warden, J. R.: „The Mind of Zeus”, *Journal of the History of Ideas* 32, 1/1971, str. 3-14; Lesky, A.: *Povijest grčke književnosti*, preveo s njemačkog Z. Dukat, Zagreb 2001, str. 77-79. Uz gornje usp.: „Homerov jezik ne posjeduje riječ za dušu živog čovjeka, a konsekventno onda ni riječ za njegovo tijelo. Riječ yuch (psyche) rabi se samo za dušu umrloga, a riječ swma, koja u grčkom nakon Homera označava ‚tijelo‘ [Leib], u Homera znači ‚leš‘. Ne u životu, već tek u smrti (i nesvijesti), raspadao se homerski čovjek na tijelo i dušu.” (Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, str. 84; usp.: Harrison, „Notes on Homeric Psychology”, str. 75 i d.) Većina autora danas je suglasna da su Grci tek nakon Homera razvili predodžbu zasebne duhovne djelatnosti (usp.: Snell, B.: *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Hypomnemata, Heft 57, Göttingen 1978, str. 21 i d., 53 i d. i passim). Tezi da je smisao grč. swma mrtvo tijelo suprotstavlja se Harrison, za kojeg je tu riječ o tijelu kao „fizičkoj masi”, koja je neovisna o tome je li život u njoj prisutan ili ne (Harrison, „Notes on Homeric Psychology”, str. 63-64).

¹² Po Wardenu um je i organ, i funkcija organa, i rezultat funkcije (Warden, „The Mind of Zeus”, str. 6). Može biti neovisan o sebstvu, a može i stajati za njega (isto, str. 5). Spram razlikovanja organa i funkcije izričito je skeptičan von Fritz: „Možemo dakle samo reći da Homerovi Grci nisu činili čisto apstraktnu razliku između duhovnog organa i njegovih funkcija, no da bi u slučaju takva razlikovanja noo- promatrali prije kao funkciju nego kao organ.” (von Fritz, „Die Rolle der NOYΣ”, str. 245.) Za ukorijenjenost gornjih termina u onom tjelesnom usp. primjerice relativno česte izrijeke cwomenon kata: qumon (*Il.* 1.429, 14.156), meneo- frene- ajmf; mel ainai piml antai (*Il.* 1.103), eþ sthqessin ajtarbhto- noo- ili jednostavno caire nowl gdje se qumof, frene- i noo- uzimaju kao tjelesno sjedište emocija, ponajprije srčanosti, hrabrosti, srdžbe ili veselja, koje odlučujuće određuju nečiji karakter. Ideja nerazdruživa sklopa duše i tijela na djelu je još i u Platonovu pojmu duše kao biti i istine zajedništva duše i tijela. To svjedoče mjesta koja govore o liječenju tijela posredstvom liječenja duše (primjerice *Charm.* 156a9 i d.), a posebno dio o muzičkom i tjelesnom odgoju čuvara u *Politeji*, gdje se pokazuje da kreposni i primjereni sklop duše i tijela, do kojeg dovode muzički i gimnastički odgoj, prvenstveno ipak počiva na muzičkom odgoju duše. Meni se ne čini, kaže Sokrat na tom mjestu, „da valjano tijelo svojom vrlinom čini dušu dobrom, već da, protivno tome, dobra duša vlastitom vrlinom pušta (parecein) tijelu da se pojavi najbolje koliko je moguće.” (*Resp.* 403d2-4.)

mhti-... – i njom implicirana mnogolikost životnosti tog sebstva tu tako reći prva upada u oči.¹³ Pa ipak, $\kappa\mu\omicron\upsilon\tau$, $\phi\rho\eta\nu$ i $\nu\omicron\upsilon\tilde{\nu}$ i u Homera imaju onaj smisao nosećih djelatnosti živog, koji će ostati mjerodavan i u kasnija vremena, poglavito u Platona.¹⁴

Pritom ipak valja voditi računa o tomu da taj smisao u Homera još uvijek nije strogo i dosljedno vezan uz pojedini termin te da su razlike među njima ujedno i provizorne. Srčanost ili volja ($\kappa\mu\omicron\upsilon\tau$) tako pokriva široki raspon osjećaja, raspoloženja, htijenja i poriva te se može označiti nositeljem emocionalno-porivne i praktičke moći živog. Za razliku od $\kappa\mu\omicron\upsilon\tau$, $\mu\epsilon\nu\omicron\tilde{\nu}$ je čista porivnost koja nije organ. Slično kao $\gamma\upsilon\chi\eta\ \mu\epsilon\nu\omicron\tilde{\nu}$ i $\kappa\mu\omicron\upsilon\tau$ napuštaju tijelo u času smrti – tako da se poglavito $\kappa\mu\omicron\upsilon\tau$ nerijetko i uzima kao „duša” ili „život” –¹⁵, premda za razliku od nje ne traju u Hadu. No, srčanosti ujedno pripadaju značajke koje su inače svojstvene razboru ili umu,¹⁶ što je također dovodi u blizinu duše, sad pak kao svojevrsnog nositelja spoznajne živosti živog.¹⁷ Ta blizina znakovita je i utoliko što etimologija riječi $\kappa\mu\omicron\upsilon\tau$, povezana s disanjem, čak puhanjem vjetra ($\kappa\upsilon\omega$),¹⁸ otkriva ishodišno arhaisko iskustvo života u riječi $\gamma\upsilon\chi\eta$ naime kao disanja i daha ($\gamma\alpha\omega$),¹⁹ što ostaje mjerodavno za sva kasnija vremena, sve do, primjerice, pojma etera u Hölderlina.²⁰

Hom. $\phi\rho\eta\nu$ je bliska s $\kappa\mu\omicron\upsilon\tau$ utoliko što se odnosi na emocionalni ili voljni poriv za djelovanje, no u odnosu na $\kappa\mu\omicron\upsilon\tau$ u većoj mjeri joj pripada promišljenost, tj. predodžba cilja i znanje onoga „kako”, što je čini bližom smislu i ulozi uma ($\nu\omicron\upsilon\tilde{\nu}$). Ta blizina upečatljivo izlazi na vidjelo u riječima kojima konjanik Feniks, kojega Agamemnon zajedno s Odisejem i Ajantom šalje Ahileju s ciljem da ga privole na povratak u bitku, pokušava umilostiviti

¹³ Terminologijsku raznovrsnost i pomanjkanje jedinstvene koncepcije duše ili duha Harrison će prepoznati kao posljednicu nerazvijene apstrakcije Homerova jezika (Harrison, „Notes on Homeric Psychology”, str. 63). On zaključuje da terminologija mentalnih stanja ima podrijetlo u onom fizičkom, tj. „u fizičkim reakcijama homerskog čovjeka na njegovu okolinu [...]” (Isto, str. 64; usp.: Warden, „The Mind of Zeus”, str. 5), odnosno u raznolikosti iskustva (Harrison, „Notes on Homeric Psychology”, str. 67 i d.).

¹⁴ Usp.: Schadewaldt, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1995 (1978), str. 81.

¹⁵ Tako primjerice kad Paris, ljutit zbog Pilemenove pogibije, ubija Euhenu (Il. 13.671) ili kad Prijam sluteći nagoviješta smrt Hektorovu (Il. 22.67). Usp. također: Il. 6.17, 7.131 i sl.

¹⁶ Kao kad Menelaj bez poziva dođe na žrtvenu gozbu, koju priprema njegov brat Agamemnon, „Jêr je za brata znao u duši ($\eta\theta\epsilon\epsilon\ \gamma\alpha\rho\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \kappa\mu\omicron\upsilon\tau$) da gotovi gozbu.” (Il. 2.409; usp.: Od. 2.116.)

¹⁷ Usp.: Harrison, „Notes on Homeric Psychology”, str. 65-66, 67 i d.

¹⁸ Isto, str. 65.

¹⁹ Isto, str. 75.

²⁰ Usp.: Barbarić, D.: „Hölderlin: Arhipelag”, u: *S onu stranu beskonačnosti: filozofiranje i more*, P. Šegedin i O. Žunec (prir.), Zagreb 2008, str. 1-92, ovdje: str. 41.

Ahileja: „Ti mi, o dragi, nemoj u duši misliti tako (mhv moi tauta noeĩ fresi) | Neka te zli duh koji ne okrene!” (Il. 9.600).²¹ Hom. noo~ je naposljetku nositelj intelektualno-predodžbene djelatnosti, no često naglašeno iskazuje tjelesni i porivni, tj. voljni, smisao te stoji tamo gdje bismo očekivali qumof. To je primjerice slučaj u u frazama tipa caĩre now/ („poveseli se u srcu”, Od. 8.78).²²

Promisli li se ocrtana „fluidnost” značenjskih razlika hom. termina qumof, frhn i noo~ pod vidom naznačene predodžbe čovjeka kao duševno-tjelesnog jedinstva, slobodno je utemeljenije pretpostaviti da srčanost, razum i um nisu različite sposobnosti u smislu zasebnih dijelova totaliteta, nego djelatnosti kroz koje čovjek živi i osjeća se svagda kao cjelovito prisutan. I obratno, to što treba i što se može uzeti kao, uvjetno rečeno, jedinstveno sebstvo homerskoga čovjeka, nije pojedinac kao samostalni i samoinicijativni subjekt djelovanja, nego prije svega djelatnost sama, božanski poticano zbivanje u vidu osjećanja, htijenja, uočavanja, mišljenja itd. Čovjek osjeća sebe i jest, prisutan je, kao cjelovito i jedinstveno sebstvo samo u vlastitu djelovanju, kojim je poput kakve dinamičke točke položen u širi i obuhvatniji tijek cjeline zbivanja.²³

²¹ Dotična sveza dolazi do riječi i u Ksenofanovim fragmentima 26 i 25, gdje stoji da bog uvijek nepokretan ostaje u istom mjestu te „[...] s onu stranu svakog napora, mišlju-srčanom voljom uma svime vitla i sve protresa” (aj l %apaneufe ponoio noou freni; panta kradainei). Dakle, mirujućem i nepokretnom bitku onoga božanskog svojstveno je to da posredstvom frhn uzgibava sve ono što mu je, kao nepokretnom, drugo i izvanjsko. Kako primjećuju Kirk, Raven i Schofield, tu je na djelu homerska ideja, koju kasnije razvija i Eshil (usp.: *Pribjegarke*, 96-103), da pojedini bog postiže svoj cilj već time da ga kao sudbu zasadi u smrtnika (*Die vorsokratischen Philosophen*, Einführung, Texte und Kommentare von G. S. Kirk, J. E. Raven und M. Schofield, Stuttgart – Weimar 2001, str. 186; usp.: Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, str. 305).

²² Poglavitito Snell (Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, str. 53 i d) pokazuje u nizu primjera koliko Homerovi izrazi vezani uz frhn imaju malo dodira s onim što mi danas razumijemo kao razumijevanje ili mišljenje. Opisne predodžbe yuchĩ noo~-a i qumof-a u vidu organā života, predočavanja i duhovnog poriva, kaže Snell, „jesu abrevijature, netočnosti i nedostatnosti” koje proizlaze iz određenoga interpretativnog nasljeđa, naime onog koje se zasniva na kasnijem razumijevanju duše (Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, str. 30). Usp. i: von Fritz, „Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)”, str. 33-34; Harrison, „Notes on Homeric Psychology”, str. 66-67, 74-75.

²³ Protivno tomu, široko prihvaćena teza Bruna Snella glasi da tijelo homerskog čovjeka nije jedinstvo, nego mnoštvo funkcionalnih dijelova, što se ogleda ponajprije u plastičnim prikazima tijela u tzv. geometrijskom razdoblju ranogrčke arhajske umjetnosti, na kojima nedostaje upravo ono glavno, naime trup, dok su naglašeni mišićavi dijelovi ruku, nogu i prsišta. U skladu s tim ni ranogrčka predodžba duševosti, ukoliko je naime tijesno vezana uz poimanje tijela, nije po njemu mogla biti predodžba jedinstvene monade, već niza više ili manje povezanih funkcija. I qumof i noo~ tek su, tako Snell, opće oznake za niz različitih i u pravilu samostojnih pojedinačnih djelatnosti i stanja (Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, str. 20-21, 27-29). Postupno osvješćivanje sebstva i osobnosti Snell povezuje s razvojem grčke lirike (isto, str. 57 i d.) i mijenom funkcije imperativa (Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, str. 44 i d.). Manje radikalno intonirani su uvidi H. Fränkela, za kojega homerski čovjek nije suma duše i tijela, nego cjelina: „On [čovjek, P.Š.] se nije osjećao kao rascijepljeno dvojstvo, nego kao jedinstveno sebstvo. I budući se tako osjećao, jedinstveno sebstvo je i bio.” (Fränkel,

Što se tiče termina o kojem je ovdje navlastito riječ, mjerodavna etimologija povezuje nou- s njuhom i njušenjem mirisa.²⁴ To je važno utoliko što se i u kasnijem smislu riječi nou-, koji se postupno posve oslobodio vezanosti uz osjetilo njuha, ipak ogleda nešto od tog ishodišnog značenja: biti na tragu nečemu i naposljetku do njega doći, pri čemu se u tom slijedenju traga biva u neprekidnom i sve tješnjem dodiru s tim što se „njuši”, da bi se na kraju taj dodir i neposredno očitovao. Etimologijska ravan dakle sugerira da je smislu pojma uma svojstven put do bića i neposredni dodir s njim, koji dodir međutim nije ono sukcesivno posljednje, nego je tako reći nečitovano prisutan na čitavu putu dolaženja.

U Homera je smisao uma već određen odmakom od njuha i njušenja, a u blizini s okom i vidom kao organom i djelatnošću koji osiguravaju najjasniji pregled, opažanje i razlikovanje

Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, str. 84.) No, i to je za Fränkelovu interpretaciju ključno, to sebstvo nije suma svojih funkcija ili organa, nego djelatna cjelina koja se svaki put očituje u funkciji nekog organa: „Cijeli čovjek svugdje je jednako živ; ona aktivnost koju mi nazivamo duševnom može se pripisati svakom njegovu članku. [...] Svaki pojedini organ homerskoga čovjeka može razviti svoju vlastitu energiju, ali svaki ujedno reprezentira čitavu osobu.” (Isto, str. 85.) Čovjek je u Homera kao živo biće pojmljen dinamički, „više u svojem djelovanju [...] nego u svojem bitku.” (Isto, str. 86.) Bez ostatka uronjen u život i elementarno vitalan, on u potpunosti jest samo kao djelovanje, u govoru, osjećanju ili činjenju: „Tako biva čovjek identičan sa svojim činom i može se potpuno i dostatno pojmiti iz svojega čina; on nema nikakve skrivene dubine.” (Isto, str. 88.) To dakako ne znači da je čovjek samoinicijativni subjekt u modernom smislu – upravo u svakom svom djelatnom modusu, on je poprište inicijative boga, kao i sve zemaljsko (isto, str. 89). Spram Snellove teze oprezan je i Lesky: „Ono [Snellovo zapažanje da ‘kod živa čovjeka nalazimo samo oznake za parcijalne aspekte’ P. Š.] ima veliku važnost, ali moramo se čuvati pre naglog zaključka da Homerov svijet nije uopće vidio osobu kao potpunu cjelinu. [...] Parcijalni se aspekti doista pojavljuju, ali oni su podređeni osobnosti čovjeka kao cjeline, koja uvijek stoji iza pojedinih dijelova i jamči njihovu egzistenciju i smisao.” (Lesky, *Povijest grčke književnosti*, str. 78.)

²⁴ Usp.: Frisk, H.: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I-II, dritte, unveränderte Auflage, Heidelberg 1991 (1956), str. 322-323; von Fritz, „Die Rolle der NOYΣ”, str. 276. U cjelini gledano, etimologija ipak nije posve jasna, a posljedično ni usuglašena (usp.: isto, str. 249). Premda u pravilu teško obranjiva i kadkad posve zastarjela i napuštena, postoje i neka druga rješenja, primjerice ono koje nou- povezuje s gotskim **snutrs* „mudar”, „razborit” (usp.: *Etymological Dictionary of Greek* by Robert Beekes, with the assistance of Lucien van Beek, Boston 2010, str. 537), ili pak s kataneuw i neuomai, tj. s namagivanjem obrvama ili glavom, čime poglavito Zeus obznanjuje svoju volju i odluku (usp.: *Od.* 15.463, 18.240; usp.: von Fritz, „Die Rolle der NOYΣ”, str. 273 i d.). Zanimljivo je da je i riječ „um”, kao uvriježeni hrvatski prijevod grč. nou- (lat. *ratio*, njem. *Vernunft*, engl. *mind*), etimologijski vezana uz osjetilnost, točnije uz slušanje. Ie. korijen u riječi „um” je **au-*, koji je u „javiti” i „uho”. Najbliže hrv. „um” stoje: istočno-lit. *aumuō* u značenju razum, sjećanje; lot. *oma*, *oms* u značenju razum (usp.: Skok, P.: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, sv. I-IV, uredili akademici M. Deanović i Lj. Jonke, Zagreb 1971-1974, ovdje: knjiga treća, 1973, str. 544). Ovisno o uporabi, za grč. nou- stoji niz mogućih značenja: pamet, svijest, duh, mišljenje, smisao pa čak i duša, čud, namjera i sl. (usp.: Senc, S.: *Grčko-hrvatski rječnik*, Zagreb 1991 [1910], str. 637-638; Liddel, H. G. and Scott, R.: *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996 [1845], str. 1180-1181). U okolnostima inkonzistentne hrvatske filozofijske terminologije u ovom radu dosljedno se rabi hrv. termin „um”. Koliko je on primjeren u nominalnom smislu nije od presudne važnosti. Ovdje je ključan filozofijski smisao termina, koji nije stvar jezikoslovlja, nego mišljenja. Tako će primjerice Cipra u ustrajnom kritičkom odmaku od Hegelove interpretacije Parmenidova nauka kao nauka apstraktnog identiteta, grč. nou- prevoditi kao „znanje”, premda je „znanje” uvriježeni prijevod za grč. *episthμη* (Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Zagreb 1999 [1978], str. 20).

bića.²⁵ noein i noo- pritom nisu tek pukom empirijsko zamjećivanje (iþein, oþomai) bića, već gledanje kojemu pripada spoznajni čin dodira u prepoznavanju (gignwskein).²⁶ Ktome je to u pravilu takav čin gdje je prepoznavanje omogućeno time da se ujedno sagledava i očituje širi horizont zbivanja i njemu primjerena mogućnost djelovanja. Prevladavajuće značenje koje riječ noo- zajedno sa svojim glagolskim oblikom noein i izvedenicama ima u Homera je dakle posve pregledno i jasno prepoznati i predočiti nešto kao to što ono zbiljski jest, pri čemu je to prepoznavanje omogućeno time da noo- sabire i iznosi na vidjelo tako reći čitav jedan svijet u kojemu se uvijek već nalazi onaj koji prepoznaje i u skladu s tim odlučuje i djeluje.²⁷

U prvom redu, dakle, noo- i noein imaju značenje zaokruženog, oštrog i brzog, hipovitog čina zamjećujućeg prepoznavanja, u kojem se raskriva što jest to što se opaža. Da nije riječ o diskurzivnom zaključivanju i razumijevanju u sukcesivnom slijedu,²⁸ vidljivo je pritom i iz aorista u kojemu se glagol noein često javlja, a koji je nerijetko ojačan prilogom oþu oþu nohse – to svagda znači trenutno i oštro raspoznati i prepoznati nešto, najčešće neko opasno događanje, u njegovoj pravoj naravi.²⁹ Pritom je važno da noo- nije oprečan osjetilnome opažanju. Za razliku od kasnijeg značenja, čin uma je ovdje gotovo uvijek u elementu osjetilnosti, pri čemu mu se smisao kreće od pukog osjetilnog zamjećivanja³⁰, preko opažanja u kojemu se tako reći sluti, „njuši”, da ima nešto iza onoga što se opaža,³¹ pa do uvida koji

²⁵ Krajnji filozofijski domat sveza uma i oka te mišljenja i gledanja doseže u Platona, koji ideju dobra i um određuje u srazmjeru sa suncem i gledanjem, pri čemu tjelesnim očima za analogon postavlja oko uma ili duše (*Symp.* 219a3, *Resp.* 533d1, 540a7; usp. također: *Phdr.* 250c8-d4). Usp.: Harrison, „Notes on Homeric Psychology”, str. 72 i d.

²⁶ Tako von Fritz na Snellovu tragu: „Izraz iþein označava sve slučajeve u kojima nešto dopijeva do naše spoznaje osjetilom vida, uključujući slučaj u kojemu predmet ostaje neodređen: npr. zelena ili smeđa mrlja, čiju pojavu ne možemo pravo razlikovati. S druge strane izraz gignwskein označava posebice spoznaju tog predmeta kao nekog određenog nešto: jednog grma, brežuljka ili čovjeka.” (von Fritz, „Die Rolle der NOYΣ”, str. 265-266.)

²⁷ Upravo spoznaja situacije, ne tek pojedinačnog objekta, te emocionalno-voljna nastrojenost koja je toj spoznaji primjerena, ono je značenje umskoga akta koje von Fritz određuje kao središnje (von Fritz, „Die Rolle der NOYΣ”, str. 258, 259, 260-261, 272, 276 i passim; usp.: von Fritz „Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy [excluding Anaxagoras]”, str. 23-24; Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, str. 27-28).

²⁸ Von Fritz tako ustvrđuje da se noein „nikada ne osjeća kao postignuće procesa mišljenja”, već je prije riječ o „nekoj vrsti duhovnog opažanja” (von Fritz, „Die Rolle der NOYΣ”, str. 269).

²⁹ Usp.: „Munjevit zahvat u kritičnu situaciju na homerskom je ‘oštro shvatiti’ (oþu nohse).” (Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, str. 90.) Usp.: bilj. 39 u ovom radu.

³⁰ Npr. kad se u petom pjevanju *Ilijade* navodi kako Hektor spazi (eþohse) Ahejce u redovima i na njih nasrne (*Il.* 5.590, usp. također: *Il.* 2.391, 3.21, 30, 396).

³¹ Ovdje se može navesti mjesto iz prvoga pjevanja *Ilijade* gdje Tetida moli Zeusa da stane na Ahilejevu stranu u svađi s Agamemnomom, a Zeus joj to obeća te je otpravi kako Hera ne bi opazila da se nešto događa njoj iza

prolazeći kroz pojavu istu zahvaća u njezinoj punoj zbilji, koja nije očita u opaženom. S obzirom na posljednje značenje vrijedi ukazati na mjesto u trećem pjevanju *Ilijade*, gdje Afrodita spašava Parisa od Menelajeve ruke tako da ga prenese u odaje. Tada se obrati Heleni prethodno se preobrazivši u staru vunaricu koja joj je izrađivala vunu dok je još bila u Sparti. No Helena uoči i prepozna (εἰρηόησε) Afroditin vrat, prsi, blistave, sjajne oči i tako je prepozna u pojavi u drugom (*Il.* 3.386 i d.).³²

U sraslosti osjetilnosti i uma, tj. zamjedbe i uvida u to što je to koje je zamijećeno, potvrđuje se poimanje čovjeka kao žive i nerazdružive cjeline duševnog i tjelesnog, koja se kao živo jedinstvo upravo i zbiva u činu volje, srdžbe, uvida i sl. Tako su ovdje u umskom činu objedinjeni zamjedba i uvid, čime je dakle sabrana duševno-tjelesna cjelina živog u njezinoj supstancijalnoj sraslosti i jedinstvu.³³ No, kao što nije riječ o anihiliranju jednog u korist drugog, nije riječ niti o naprosto mehaničkom jedinstvu nekog različitog, ali jednakopravnog i komplementarnog dvojeg. Premda umsko prepoznavanje polazi od osjetilnog opažanja i zbiva se tako reći posred njega, ono nije ograničeno onim empirijskim, nego ga nadilazi. Opažajući, providajući i razviđajući ono osjetilno, um raskriva što jest to što se pruža osjetilnosti na ravni koja, kako to svjedoči dotični primjer s Helenom i Afroditom, više nije pojavno-osjetilna. Pritom to ne znači da se bilo *noē*- i *noein* bilo ono što se njima očituje izdvaja u ono čisto pojmovno. I na strani tzv. nositelja umskog čina i na strani onoga što se tim činom otkriva i prepoznaje valja, kako se čini, misliti uzlazak nad ono osjetilno,

leđa: „Nego otiđi i gledāj, da Hera ne opazi što god (μη τι νοήσῃ).” (*Il.* 1.522, prijevod se razlikuje od Maretićeva koji prevodi: „da Hera ne opazi tebe”).

³² S obzirom na blizinu uma i osjetilnog opažanja vrijedi ukazati i na Aristotelovu konstataciju da su „stari mišljenje shvaćali tjelesnim“ (*De an.* 427a25-29). Ta blizina je naposljetku potvrđena i leksikografski (v. noew u: Senc, *Grčko-hrvatski rječnik*, str. 635; Liddell-Scott, *Greek-English Lexicon*, str. 1177).

³³ To međutim ne znači da je ono osjetilno tu ograničeno na opažanje onoga empirijski iskusivog. Riječ je o široko pojmljenoj tjelesnosti, koja uključuje emocije koje prate neko prepoznavanje, a nerijetko, kako će se još pokazati, i njegovu voljnu i karakternu uvjetovanost i određenost, kao primjerice u poznatom trećem stihu *Odiseje*. Navodeći obilje primjera, von Fritz naglašava da na više od polovice svih mjesta na kojima glagol *noein* ima smisao opažanja, zamjedbe i prepoznavanja taj njegov smisao uključuje snažno emocionalno kretanje, kao npr.: „Al' kad Alèksāndro njega bogòlikī očima spazi (εἰρηόησεν) | Među sitnicima gdje se pokázō, – potrese se njemu | Srce (κατέπλησθη) | on htor [...]” (*Il.* 3.30-33. Usp.: von Fritz, „Die Rolle der ΝΟΥΣ”, str. 256-257, za primjere usp.: isto, bilj. 45, 46; uz voljni moment onoga umskog usp.: isto, str. 251-253.) Nerazdruživi sklop uma i osjetilnosti još će i Ksenofan, posve na Homerovu tragu, pridjenuti ni manje ni više nego upravo bogu, za kojeg, prema stihu sačuvanom kod Seksta (fr. 24), kaže: οὐλο- οραλ οὐλο- de: noei, οὐλο- de: τῷ ἀκούει. Dakle, bez posredstva ikakva organa bog cijelim svojim bićem gleda, misli i sluša. (Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, str. 185. Usp.: von Fritz „Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)”, str. 30-33).

koji je ujedno i povratak njemu. Jer, premda premašeno, ipak ne drugo do upravo ono osjetilno opaženo dopijeva u činu umskog prepoznavanja do svog potpunog i zbiljskog smisla – Helena prepoznaje Afroditu upravo u njezinoj pojavnosti drugosti, u liku stare vunarice. Utoliko se cjelina koja se umskim činom spoznaje kao neko živo i zbiljsko štostvo prepoznaje kao takva samo utoliko što je u svojoj empirijskoj izručenosti sabrana i povezana, time ujedno istinski sačuvana i smisljeno određena u svojevrsnom neempirijskom vidu. A otuda je zatim slobodno pretpostaviti i da izvorna sraslost i živo jedinstvo tjelesnog i duhovnog, koja je na djelu u umskom činu, nije na djelu tek kao puka suma ili složevina, nego kao cjelina koja se sabire i postavlja time da ono tjelesno biva prožeto onim duhovnim i pokrenuto iz njega.

U cilju dopijevanja do primjerena uvida u to o čemu je točno riječ, sažimajući se može reći da ocrtni gnoseološki smisao pojma uma podrazumijeva čin prepoznavanja kojim se otkriva ono što jest u zbiljskoj i živoj punini vlastita fenomena.³⁴ Ta punina nije niti ono opaženo neposredno empirijski izručenog niti ono formalno pojma, već u umskom činu prepoznavanja povezana cjelina obojeg, koja odgovara duševno-tjelesnom, tj. spoznajno-osjećajnom jedinstvu čovjeka koje se djelatno uspostavlja tim istim činom uma.³⁵ Pritom se

³⁴ U tom smislu zapravo gotovo da u potpunosti nestaje razlika između supstantiva *νοῦ*- i njegove glagolske izvedenice *νοεῖν*. Organ se, drugim riječima, posve ukida u ulozi vlastite funkcije i djelatnosti. Usp. u tom smislu von Fritz, „Die Rolle der *ΝΟΥΣ*”, str. 255.

³⁵ U kasnijem razvoju filozofije ovaj karakter uma i umske spoznaje možda je – tek naoko paradoksalno – najupečatljivije prisutan u Platonovoj tezi da na putu umske dijalektike duša u ideji spoznaje bitak i istinu onoga što biva, ujedno se na tom putu i sama pročišćujući do vodstva uma i njegova istinskog srazmjera s tijelom. Detaljnije razmatranje na tom tragu ovdje međutim ne može biti tema. U svezi s temom ovoga rada valja ukazati na to da u tradiciji interpretacije nije posve usuglašen stav o gore ocrtanom karakteru uma i umskog uvida. Na tragu rečenog je za ustvrditi da je tek dijelom točna von Fritzova teza kako prepoznavanje i osvještavanje situacije ili osobe „ostaje u čisto intelektualnom polju” (von Fritz, „*Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)*”, str. 24-25). Ta teza je to začudnija što se na drugom mjestu von Fritz oštro suprotstavlja Boehmeovu čistom intelektualiziranju – Grcima Homerova vremena po njemu je posve stran visoki stupanj apstraktnog mišljenja, koji pretpostavlja Boehmeova teza (von Fritz, „*Die Rolle der ΝΟΥΣ*”, str. 263, 264 i passim) – te insistira na svezi intelektualnog, emocionalnog i voljnog elementa u umskom činu kao „nekoj vrsti duhovnog opažanja” (isto, str. 269), potvrđujući to na nizu primjera (isto, str. 251 i d.). Gornja razmatranja bliska su Schadewaldtovu uvidu, prema kojemu je u umskom činu riječ o obuhvatnoj, instinktivnoj, ne-intelektualnoj i totalnoj moći zamjećivanja (Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, str. 164-165). U ovom kontekstu vrijedi navesti i Fränkelovu uputu na dominantnu ulogu znanja (*ἐπιστήμη*) u Homera, koje pokriva sve duševne funkcije, uključujući i osjećaje. Znanje je, ustvrđuje on, moć i forma djelatnog bitka čovjeka (Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, str. 90-91). Nije dakle riječ o intelektualiziranju čovjeka, tj. o izmještanju njegove biti u čisti, od osjetilnosti odvojeni *ratio*, već o znanju koje se još nije osamostalilo i u kojem se potvrđuje ono tjelesno s kojim je sraslo. Jedno od zacijelo upečatljivijih svjedočanstava tog vida znanja nalazimo u riječima za koje je Eshil držao – bar po svjedočanstvu Ateneja i Pausanije – da su primjerene stajati na njegovu grobu: Αἰσουλὸν Εὐφοριῶνο- ἰαχναῖον τοδὲ κεῖται |

pokazuje da, utoliko što se umskim činom dodiruje i raskriva „što jest” to što se zamjećuje, dakle svagda upravo istina i pravo stanje stvari, taj čin u Homera nije nikada pogrešan. Pojam istine koji se pritom implicira nije točnost ili ispravnost spoznaje, već jasnoća i očevidnost bića u smislu otvorenog nadavanja i otkrivanja njegova štovstva u svojoj zbiljskoj prisutnosti. To jedinstvo prepoznavanja i pokazivanja čini dakle sadržaj umskoga čina, a dolazi do riječi primjerice u navedenim stihovima koji opisuju trenutak kada Paris spazi (εἰρησεν) Menelaja gdje se pokazuje-pojavljuje u prvim borbenim redovima (εἴη προμαχοσὶ φανέντα, *Il.* 3.30-33.).³⁶

Ima li se to u vidu, može se konstatirati da hom. terminima *νοῦ-* i *νοεῖν* u značenju zamjećujućeg prepoznavanja pripada vremenska dimenzija sadašnjosti. Jer u umskom činu prepoznavanja otkriva se i očituje što nešto jest kao sada prisutno, tj. kao ono što je na djelu i pokazuje se tada kada se opaža i prepoznaje. Drugim riječima, ono prisutno je takve naravi da je uvijek u onom „sada”, pri čemu supripadnost prisutnosti i sadašnjosti proizlazi iz ujednosti empirijskog nadavanja fenomena i njegova umskog opažanja i prepoznavanja. No, kako je naznačeno, umskom prepoznavanju ujedno pripada i to da polazeći od pojave otkriva što ona jest tako da to „što jest” tako reći nadograđujući smišlja, sabire i povezuje u cjelovitosti i potpunosti koja nije neposredno dana na ravni opažanja. Neposredna prisutnost u onom „sada” dobiva tako svoj puni i zbiljski smisao samo kao posredovana onim koje je gotovo posve slobodno od neposredne empirijske izručenosti u punktualnosti onoga „sada”. Ono „sada” prisustvovanja prisutnog, ukoliko je kao cjeloviti fenomen uvjetovano dodirom pokazivanja i prepoznavanja, uvjetovano je kao takvo onim što se ne može podvesti ni pod kakvo „sada” onoga empirijski prisutnog i njegova osjetilnog zamjećivanja.³⁷

mnhma katafōqimenon puroforoio Gela-: | aἰ khn dē eujlokimon Maraōwnion aἰ so- aἴ eipoi | kai; baqucaitheī- Mhdo- epistameno-. „Eshila Atenjanina, Euforionova sina, mrtva skriva ovaj | spomen u žitorodnoj Geli, | a o snažnoj mu desnici mogao bi kazivati Maratonski gaj | i dugokosi Međanin, jer je dobro zna.”

³⁶ Kako je pokazao Snell, smisao istine kao prisutnosti bića Homer uglavnom izriče izrazom εἴθεσ, u razlici spram onoga što se čvrsto drži u sjećanju (aἰ hqet) i onoga što se ne promašuje, što se pogađa (nhmer tet). (Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, str. 91 i d.) Za nepogrešivost uma usp. i: Warden, „The Mind of Zeus”, str. 5.

³⁷ Da u narav uma spada upućenost na bezvremenu cjelinu sveg bića, čini se da je osnovni smisao poznatih Parmenidovih stihova u fr. B 4: „Gledaj: što izmiče umu stalno je prisutno u njem; | Neće on, naime, odvajati biće od veze s bićem | Niti kad je rasuto posvud po kozmosu cijelom | Niti u jedno zbito.” (Grčki tekst: *Parmenides. Die Fragmente*, griechisch und deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von E. Heitsch, Darmstadt 1995 (1974), str. 18. Hrvatski prijevod adaptiran je prema prijevodu D. Škiljana, u: Barbarić, D. [ur.],

Sve to potvrđuje tezu da umski čin nije u potpunosti određen pasivnom opažajno-osjetilnom recepcijom onoga koje se empirijski nadaje. Tom recepcijom prepoznavanje započinje, da bi karakter umskoga uvida doseglo u nekoj vrsti djelatnog sačinjanja, upravo osmišljavanja cjelovite i šire slike, koja onom početno opaženom dopušta da se nadaje u punini svojega zbiljskog smisla. Umskom činu utoliko pripada svojevrsno slikotvorno upotpunjenje cjeline „spjevavanjem” onoga što nije pruženo i dano na ravni osjetilnosti, a bez čega se to što se opaža ne može prepoznati kao potpuna i istinska cjelina bića. Ujednost pružanja i primanja onoga što jest u činu uma doseže tako smislenu potpunost zbiljske cjeline fenomena u svojevrsnom fantastičkom momentu uma. Taj moment ogleda se možda najzornije na tragu uvida u to da je ono što se brzo i oštro opaža i prepoznaje u Homera rijetko ono pojedinačno. Gotovo u pravilu je zapravo riječ o prepoznavanju neke, najčešće opasne situacije, koja zatim traži i odluku o primjerenom djelovanju. Uz već navedeni primjer sa Zeusovim otpravljanjem Tetide, „kako Hera ne bi što opazila”,³⁸ može se ukazati na mjesto u trećem pjevanju *Ilijade*, gdje se opisuje kako Afrodita spašava Parisa od Menelajeve ruke (*Il.* 3.374). Ona to učini kad oštro spazi i shvati (οἶκῳ νοῆσε) što se događa, naime to da će Menelaj ubiti Parisa. Slična je i situacija u petom pjevanju (*Il.* 5.297 i d.) kada Diomed velikim kamenom pogodi Eneju, kojemu se zamračí pred očima te padne ničice na zemlju: „Tada bi tu junácima kralj Enèja nastrádo, | Zeusova kći Afrodíta da nē budē spazila oštro, | Mati, koja ga rodi Anhísu, kad pasaše stado; | Ona nad sinom milim raskrílívši bijelē ruke | Skrije ga sjajnoga plašta u zavoj, da ga od str’jela | zaštiti tako, da ne bi brzòkonjìk Danajac koji | U prsi probo ga mjeđu i tako mu uzeo dušu.” Takvih primjera ima mnogo, a svima im je zajedničko to da umski čin nije usmjeren tek na pojedinačan objekt. Polazeći od zamjedbe neke empirijske pojedinačnosti umski čin iznosi na vidjelo – shvaća i otkriva – cjelinu događanja kojoj ta pojedinačnost pripada i iz koje dobiva svoje određenje. Kad Afrodita spašava Eneju, ona to ne čini tek temeljem toga da je ranjen, nego zato jer opažaj ranjenog

Hrestomatija filozofije, sv. I, Zagreb 1995, str. 79-90). Von Fritz će u ovom kontekstu govoriti o naravi uma da ono neprisutno čini prisutnim i prezentnim (von Fritz, „Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)”, str. 25).

³⁸ Usp. bilj. 31 u ovom radu.

sina povezuje u kontekstu cjeline zbivanja na bojištu. To što Afroditi izlazi na vidjelo jest da je ranjeni Eneja izložen gotovo sigurnoj pogibiji u metežu bojnoga polja.³⁹

Takvo sagledavanje i prepoznavanje šire cjeline događanja traži međutim da se ta cjelina kao cjelina poveže. To povezivanje moguće je opet samo nadilaženjem punktualnih empirijskih pojedinačnosti, tako naime da ih se dovodi u uzajamnu svezu i prepoznaje u značenju koje je svojstveno njihovom međudjelovanju i međudonošenju. Ono neempirijsko, tj. empirijski neizručeno, kojim ono neposredno empirijsko mora biti posredovano kako bi uopće bilo neko nešto, tako je stvar umske djelatnosti povezujućeg oblikovanja u smislenu jedinstvo cjeline zbivanja, koja nadmašuje svako empirijski pojedinačno, čineći ujedno i određujući njegovo zbiljsko mjesto i ulogu. No, kako je rečeno, čin nadempirijske sinteze u Homera nije oslobođen od vezanosti uz ono neposredno empirijsko i konkretno zbiljsko. Nije pritom riječ samo o tomu da umski čin polazi od empirije, nego o tomu da upravo fantastičkim oblikovanjem nadempirijskog smisla cjeline događanja ono empirijsko doseže svoju istinsku zbilju. Nadavanje onoga opaženog u zbiljskoj cjelini vlastita fenomena ima tako svoje odlučujuće uporište u umskom oblikovanju te cjeline same. Drugim riječima, umsko zamjećujuće prepoznavanje ujedno je, kao čin fantastičkog oblikovanja, unutrašnja forma istine fenomena, u kojem ono opaženo jest u svojoj cjelovitoj zbilji.

No, ako je to tako, to znači da umski čin nije izvanjski čin subjekta u odnosu na objekt, nego na odlučujući način pripada istini fenomena samog. Kako mu i samo ime kaže, ono fantastičko supripadno je fenomenalnosti onoga što se pokazuje. To drugim riječima znači da *νοδ*-ne ostaje na razdvoju tzv. subjekta i objekta prepoznavanja,⁴⁰ premda u homerskom

³⁹ Usp. također: *Il.* 11.343, 15.649, 22.291. Dobar primjer iz 22. pjevanja *Ilijade* donosi von Fritz. Hektor vidi Ahileja gdje se približava i unatoč preklinjanju oca i majke odluči ga sačekati i potući se s njime. I premda ga je gledao cijelo vrijeme dok je dotrčavao (*Il.* 22.90 i d.) tek kad je Ahilej došao pred njega on ga uistinu spazi (*ωλ-εῖησῃ*), tj. uistinu pojmi što se događa i shvati opasnost u kojoj se našao te protrne i da se u bijeg. Odbacujući mogućnost da *noein* ima smisao oprezne i voljne pažnje, von Fritz uz *οἴου* *nohse* konstatira da je *noein* tu „ili postignuće nekog živopisnog utiska, koji svijest prima izvana i zajedno s iznenadnim šokom, ili polaganog procesa, u kojemu različiti elementi, koji dospijevaju u znanje subjekta, postupno formiraju konkretnu sliku situacije.” (von Fritz, „Die Rolle der *ΝΟΥΣ*”, str. 263; usp.: von Fritz „*Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)*”, str. 26.) No, to da bi prepoznavanje i spoznaja situacije bili postupni i polagani, teško je dovesti u svezu s *οἴου*, koje dolazi uz *noein*. Tome naposljetku u prilog govore i mjesta – između ostalog i ovo upravo navedeno na koje upućuje i sam von Fritz – gdje se javlja dotična sintagma javlja: svugdje je riječ o brzom uvidu, najčešće u metežu bojnog polja. Usp. u tom smislu već citirani Fränkelov uvid (usp.: bilj. 2p u ovom radu) te Snell, *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*, str. 41-43.

⁴⁰ Za nediferenciranost subjekta i objekta u glagolima *οἶδα* i *noein* usp.: Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, str. 163, 165.

predfilozofijskom okviru taj njihov dodir nije niti može biti teorijski eksplicitan. On se ogleda prije svega u tomu da tzv. subjekt umskog čina uvijek već pripada cjelini događanja koja mu se otkriva kao zbiljsko stanje stvari. To je vidljivo ponajprije iz činjenice da u navedenim primjerima prepoznavanju cjeline događanja pripada voljno-emocionalna odluka na primjereno djelovanje onoga koji tu cjelinu prepoznaje. Kad primjerice Odisej, Ajant i Feniks dođu nagovarati Ahileja da se vrati u borbu, prvo se goste za večerom; nakon toga Ajant krišom namigne Feniksu, a Odisej to opazi te shvati kako je vrijeme da počnu s nagovorom, napuni čašu vina i pokreće razgovor. Odisej dakle ne opaža tek mig, nego mu na vidjelo izlazi čitava situacija u kojoj se nalaze njih četvorica, a kojoj pripada i primjereno djelovanje, tj. razgovor na koji se odlučuje i kojega pokreće (*Il.* 9.222 i d.). Uz primjer s Afroditinim spašavanjem Eneje mogu se navesti i situacije kad Hektor spašava Trojance od masakra koji bi doživjeli od Odiseja (*Il.* 5. 679 i d.), kad Diomed shvati opasnost za Nestora te ga upozorava (*Il.* 8.90 i d.), a Zeus opazi da će Trojanci silno nastradati te zagrmi i baci munju pred Diomedova kola dok je ovaj nasrtao na njih (130 i d.), ili kad Hektor opazi da je Mikenjanin Perifet zapeo o štit i pao te shvati da mu je prilika da ga ubije, što i učini (*Il.* 5.649).

Svi ti primjeri svjedoče o tomu da umski čin povezujućeg oblikovanja nije na djelu samo u prepoznavanju prisutnog pod vidom smisla cjeline događanja. Razotkrivanje smisla cjeline zapravo je tlo novog umskog oblikovanja, koje je na djelu kao nabačaj onoga budućeg u sadašnjosti u vidu planiranja, namjere, htijenja i želje – ili, kako to hrvatska riječ dobro izriče, na-uma –, ujedno pak i kao samo djelovanje koje tim nabačajem biva osmišljeno i potaknuto.⁴¹ I upravo to naumljivanje, odlučivanje i djelovanje, utoliko što neposredno

⁴¹ Kad nakon Agamemnonova govora u drugom pjevanju *Ilijade* Odisej na Atenin nagovor odvraća vojsku od ukrcavanja na brodove i povratka u Grčku, on vođama Ahejaca kaže da mirno sjednu i ne poslušaju odmah Agamemnonov poziv da nakon devet godina prekinu opsadu Troje i vrate se u Grčku (*Il.* 2.139-141), budući da nitko od njih zapravo i ne zna jasno što to Atrejev sin ima na umu (οἰπ- νοῦ- ἰΑτρείωνο-, 192). Odustajanje od opsade i povratak u Grčku Agamemnon ponovno predlaže u devetom pjevanju (*Il.* 9.26-28), da bi na to na skupštini vojske ustao Nestor i rekao: „[...] A jā ću reć, što se meni najbolje čini. | Nêće se nitko boljoj dovínuti mísli od ove, | kojoj se dovijam ja i otprije, pa još i sādā, ([...] οὐγάρ τι- νοῦν ἀλλο- ἀμείνονα τοῦδε νοῦσει, | οἰπν εἰγῶ; νοεῶ [...], 103-105)”. Taj naum koji je smislio Nestor jest da se Ahileju pošalje poslanstvo (Feniks, Ajant, Odisej te kao glasnici Odij i Euribat) s ciljem da ga umilostiive i pridobiju za povratak u bitku (163-172). Uz noῦ- u značenju volje, žudnje ili želje usp.: *Il.* 8.143, 23.149, 16.103, 20.25, *Od.* 12.215 itd. von Fritz u ovom kontekstu ustvrđuje da gdje god se „noῦ- i noeîn u Homera primjenjuju u smislu plana ili planiranja taj plan se gotovo uvijek zbiva kao posljedica spoznaje neke opasne situacije [...] Taj plan se onda pokazuje u obliku vizije, koja tako reći sadašnju situaciju proširuje u budućnost.” (von Fritz, „Die Rolle der ΝΟΥΣ”, str. 261, usp. str. 264.)

pripada umskom prepoznavanju toga što se događa – naime iz njega je pokrenuto –, svjedoči o tomu da umski otkrivena i pojmljena cjelina nekog zbivanja tim činom izlazi na vidjelo kao nadindividualni zajednički horizont izravnoga dodira subjekta i objekta, u kojemu oni jesu kao uvijek već ukinuti i srasli.

Vrijedi pritom uputiti na narav umskog čina, kako se ona ovdje pokazuje. S jedne strane riječ je o naoko posve individualnu i slobodnu, onim sadašnjim empirijskim kontekstom potaknutu, ali njime tek labavo uvjetovanu i stoga laganu, neotežanu i rasterećenu smišljanju misli, nabacivanju planova itd.⁴² Ujedno tom činu nikako ne pripada oposebljenje u raspuštenost nezauzdane fantazije. Jer koliko god su odluke, planovi i naumljeni postupci stvar slobodnog umskog osmišljavanja, toliko su oni, gdjekad čak izrazito naglašeno, neposredno voljno i emocionalno uvjetovani. Naumljivanje budućeg djelovanja, donošenje voljnih odluka kao i samo djelovanje s njima u skladu tako su zapravo u potpunosti uronjeni u širi, o onom individualnom neovisni i stoga za njega nužni tijek zbivanja, oni proizlaze iz njega i na njega se vraćaju. To su ustvari nastojanja da se na taj tijek utječe iz njega samog, a sukladno vlastitoj žudnji, želji, srdžbi, veselju, strahu ili ražalošćenosti. Tako primjerice kad Posejdon opazi i shvati da će Ahilej ubiti Eneju, bude mu ga žao pa se obrati bogovima i zađe na bojište te ga spasi tako da Ahileju navuče maglu na oči, a koplje mu izvuče iz Enejina štita (*Il.* 20.291 i d.). Emocionalna potresenost, u ovom slučaju ražalošćenost, koja dovodi do voljne odluke i djelovanja, tu je dakle pokazatelj pripadnosti onoga koji umski spoznaje široj cjelini događanja koja mu se tom spoznajom otkriva i koja ga tjera na djelo. Jer ta potresenost upravo i jest stvar imanentnog povratnog utjecaja prepoznatog konteksta zbivanja na onoga kojemu se taj kontekst umskim činom otkriva u svojoj smisljenoj cjelini. Onaj koji osjeća, naumljuje i djeluje ne utjelovljuje se kao individualni subjekt umskog čina ničim drugim do tim osjećanjem, naumljivanjem i djelovanjem. Jer, ničim drugim do time on se ujedno uspostavlja kao sjecišna točka, svojevrsni trpni objekt i utoliko dionik cjeline međudjelovanja, koja mu tim istim umskim činom očituje kao horizont onoga zbiljskog i istinskog. Od svega empirijskog naoko posve slobodno i čisto – lagano –, individualno i

⁴² Fränkel je primijetio da je upravo ovaj smisao uma kao plana pogodno tlo za njegovo emancipiranje u mišljenje po sebi (Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, str. 86). Za um kao plan i namjeru usp. još: Heitsch, *Parmenides. Die Fragmente*, str. 100; Warden, „The Mind of Zeus”, str. 5-6.

„unutrašnje” umsko sintetiziranje zapravo nije drugo do vid potpune uronjenosti u „izvanjsku” cjelinu nužnog tijeka događanja.

Umski čin prepoznavanja i spoznaje čin je dakle koji ono što jest iznosi na vidjelo kao živu cjelinu događanja – ne kao neko nešto koje se spoznaje kao pred-metnuto, nego kao zajedničko okružje djelovanja i trpnje, kojemu pripada onaj koji to okružje prepoznaje i koji se iz njega emocionalno i voljno pokreće. Kako se naznačilo, ta neposrednost dodira sluti se već iz etimologije riječi *νοο-*: njušenje, jednako kao i slušanje – do kojega će biti poglavito Heraklitu – upućuje na neposredni dodir i nerazmaknutost u onom zajedničkom, tj. na svojevrсну unutrašnju sraslost sveg zbivanja. Umski njušeći biti na tragu nečemu i naposljetku prepoznati što ono jest – to ne znači iskorakom iz pojavnog k njegovoj onostranoj istini rascijepiti pojavno od nepojavnoga, već uvijek pretpostavljenu supripadnost prepoznavanja i onoga prepoznatog iznijeti na vidjelo kao tlo punine fenomena.

Sabirući se može naglasiti sljedeće. Pojam umskog fenomena o kojemu je ovdje riječ ne označava ono pojavno i izvanjsko nečega nepojavnog i unutrašnjeg. Fenomen je tu ono jedno jedino koje je uopće na djelu, ukoliko se naime u umskom činu ne radi o drugom do o tomu da ono što jest sebi samomu postaje očevidno kao smisljena cjelina zbivanja. Umski čin tako je zapravo imanentni dinamički moment onoga što jest. No, to nije tek moment naprosto. Riječ je o onom momentu u kojem to što jest upravo i dopijeva u to da jest, u kojemu naime ono dobiva svoju unutrašnju strukturu, povezanost i kontekst te se ustanovljuje kao smisljena cjelina događanja. Da je pritom riječ o imanentnom momentu, razvidno je otuda što se ne radi činu koji je oposebljen u granicama čisto duhovnog motrenja i uobrazilje, nego je emocionalno-voljno pokrenut, kad je riječ o ljudime nerijetko od strane boga, iz cjeline koju sam raskriva. Umsko raskrivanje i dopuštanje očevidnosti obuhvatne cjeline događanja zbiva se kao čin te cjeline same, koja uvijek iznova i mnogostruko izlazi na vidjelo u pojedinačnom osjećanju, spoznavanju, uviđanju, odlučivanju, djelovanju. Strože rečeno, to da se smisljeni horizont zbiljskoga zbivanja rastvara i nadaje u umskom činu – pri čemu se ono umsko potvrđuje kao točka supstancijalne ujednosti pružanja i primanja onoga što jest – počiva zapravo na tomu da je umski čin uvijek već stvar tog horizonta samog, naime položen je u tijek zbivanja kao voljno-emocionalno dinamičko jedinstvo djelovanja i trpnje.

Umski čin je dakle upravo po svojem slobodnom fantastičkom karakteru u potpunosti uronjen u cjelinu zbiljskoga tijeka zbivanja te uvijek iznova iz te cjeline pokrenut nju samu dopušta i uspostavlja. Time se dospijeva do uvida u to da narav umskoga čina, a time i sve njime otkrivene i postavljene homerske zbilje, leži u onom praktičkom. Smisao onog praktičkog tu proizlazi iz činjenice da narav umskoga čina nije isključivo niti spoznajno-prepoznavajuća, niti voljna, niti emocionalna, nego je određena sintetičkom sabranošću tog trojega. Utoliko je u pojmu praktičkog riječ o svojevrsnom pomirenju i supripadnosti onoga pojedinačnog i cjeline. Jer narav je uma upravo u tomu da širi horizont zbivanja izlazi na vidjelo u svojoj smisljenoj zbiljnosti i istini posredstvom pojedinačnog nazora, uvida, htijenja, nauma, držanja ili djelovanja. Praktički karakter uma otuda se u Homera ogleda u vidu mnoštva različitih *nōdī*, gdje je *nōdī* svojevrsno raspoloženje, mišljenje ili mnijenje, nazor, odluka, držanje, stav, stanje ili nahođenje – i naroda i pojedinaca –, koji pripada implicitno razotkrivenoj zbilji obuhvatnog zajedničkog okružja zbivanja i djelovanja.

Klasično mjesto je 3. stih prvoga pjevanja *Odiseje*, gdje se za Odiseja kaže da je vidio mnogo ljudskih gradova i spoznao mnoge načine na koji ljudi žive (*nōdī ēgnw*). Jasno je dakle da smisao *nōdī*--a tu nije niti zamjedbeno prepoznavanje niti emocionalno obojano planiranje i naumljivanje, nego cjelokupnost držanja i nahođenja čovjeka kao živog bića. To naravno ne znači da su prepoznavanje i emocionalno-voljno naumljivanje i raspoloženje isključeni iz tog smisla. Štoviše, upravo sabranost i sjedinjenost obaju tih momenata ovdje u bitnom i određuje smisao praktičkog. Jer, udomaćivanje života u određenom držanju upravo znači da se određeni horizont smisljeno strukturirane zbilje utjelovljuje posredstvom odgovarajućeg načina da se bude, tj. time da se na određeni način poima, vidi, odlučuje, osjeća i djeluje. Ono umsko tako je na djelu u samovlasnom integritetu života, koji se vlastitom djelatnošću središti i sabire u živo jedinstvo bića, prisvajajući si i rastvarajući time vlastiti horizont žive i istinske zbilje, jednom riječju, svoj svijet. Riječ je o utjelovljenju određenog horizonta onoga što jest iz praktičkog držanja onog živog, koje vlastitom djelatnošću tako reći odolijeva iščeznuću i odlučno strši u to da jest, poput držanja ratnika na bojištu, kako to kazuju Nestorove riječi dok reda vojsku: „Nitko neka ne želi ispred drugih borit se s Trojci | Uzdānja pun u junāštvo, u konjičku svoju vještinu; | Neka ne uzmiče nitko, jer oslabit hoćete time. A tko iz svojih se kōlā na dūšmānskā namjeri kola, | On neka kopljem bije; učinit će najbolje tako, | tako su

zidine stari i gradove rušili nekad | takovu misao noseć u grudima, takovo srce (tonde noon kai; qumon epi; sthqeessi eçonte-).” (Il. 4. 303-309.)

Upravo ovo mjesto, ukazujući na već naznačenu smislenu blizinu noon- i qumon-, svjedoči da je um, pojmljen sada u čitavoj širini svoje praktičke naravi, noseće i sabirajuće počelo čovjeka kao žive cjeline spoznaje, volje i osjetilnosti, duše i tijela. Um u tom smislu ne da nije odvojen od ostalih sposobnosti čovjeka, nego se jedino u praktičkoj zbilji uma čovjek zbiva i ozbiljuje kao cjelovito živo koje opaža, osjeća, prepoznaje, naumljuje, hoće i djeluje. To se upečatljivo pokazuje u *Odiseji*, kada Kirka Odisejeve prijatelje pretvara u svinje, ali im ostavlja ljudski noon- (*Od.* 10.240). To govori da upravo u umu čovjek ima svoje određujuće počelo, tj. počelo kojim se sve snage života – razumijevanje, opažanje, osjećajnost, srčanost itd. – organiziraju i oblikuju u ljudski način da se bude. Oblikotvorna fantastička snaga uma i tu je dakle na djelu, i to kao djelatna snaga kojom se iz sebe sama povezuje i utjelovljuje čovjek kao živo jedinstvo cjeline.

No, um nije ograničen isključivo na čovjeka. Zapravo je riječ o univerzalnoj snazi života da se utjelovi, uobičaji i ustali kao određeno živo u svojstvenu horizontu vlastita svijeta. Tako Feačani žive iz bogobojazna uma (noon- qeoudh-, *Od.* 6.121), dok Kiklopi ne (*Od.* 9.176),⁴³ pri čemu je i samo umsko nahodjenje ljudi mnogostruko i različito, bilo s obzirom na različitost njihova zajednički organizirana života, kao što sugerira početak *Odiseje*, bilo s obzirom na mnogostrukost individualna stava i životnog nahodjenja. Patroklo će primjerice reći Ahileju da je tvrde i neprijazne naravi (oñti toi noon- eñstin ajphnh-, *Il.* 16.35), što se odnosi i na Ajanta (*Il.* 23.484, usp.: *Od.* 18.381), za Odiseja će Kirka ustvrditi da mu je u grudima „srce” koje se ne da općiniti (ajkhñlhto- noon-, *Il.* 10.329), dok će čitava mudra i lukava nastrojenost (noon) Penelopina, koju su bogovi, napose Atena, u nju zasadili, biti određena odlučnom ustrajnošću u tome da čeka Odiseja i na svaki način odolijeva nastojanjima prosaca (*Od.* 2.116-125).⁴⁴ Mnogovrsnost i različitost onoga umskog poglavito

⁴³ To se zapravo pokazuje iz daljnjeg tijeka radnje, dok se na oba ova mjesta, u susretu s nejasnom situacijom i nepoznatim krajem, Odisej pita: „Te ćemo pogledat ljude, da vidimo kakvi su ovdje: | Jesu li opaki oni i divlji, bez pravicē svake, | Ili su gostima radi i boje l’ se bōgōvā srcem.” (*Od.* 9.174-176.)

⁴⁴ Riječ je o obraćanju Antinoja, jednoga od istaknutijih prosaca Penelopinih, Telemahu, Penelopinu i Odisejevu sinu, koji je okupio vijeće kako bi se požalio na ponašanje prosaca u njegovu domu: „Onim vješta u duši (ta; fronedusñ aja; qumon), što odveć joj dade Atena, | Da zna (epistaspai) prekrasna djela, i čestitu dade joj pamet (frena-) | Pa i lukāvstvo još; za ženu davnjašnju takvu | Nikakvu ne čusmo mi, što pletenice nošahu krasne, | Ni za Mikenu, s krasnim vijencem, za Tiru, Alkmenu; | Pameću (nohmatā) ne bješe od njih ni jedna

se očituje u tomu da um pripada i bogu, napose Zeusu (*Il.* 16.688), čiji um svojom snagom nadmašuje svaki ljudski um: „nego je uvijek jači u Zeusa um, nego u ljudi” (αἰεὶ μᾶλλον ἢ θεοῦ κρείσσων νοῦς ἢ περ ἀνδρῶν, *Il.* 16.688).⁴⁵

Ima li se rečeno u vidu, lako je ustvrditi da je u razlici spram nepogrešivosti umskog uviđanja i prepoznavanja um u smislu praktičkog nahođenja mnogostruk i donekle nestalan.⁴⁶ Riječ je o životnim nastrojenostima koje su spoznajno, voljno i emocionalno posve različito određene i kao takve tek više ili manje ustaljene u forme djelovanja, ponašanja, razumijevanja i sl. Narav čovjeka pozemljara (νοῦς ἐπιγῶνιων ἀνθρώπων) je, kako na jednom mjestu kaže Odisej, takva kakva je, naime nestalna i ovisna o tomu kako od dana do dana zbivanjem upravlja otac ljudi i bogova (*Od.* 18.136-137).

No, lišenost apsolutnog važenja i unutrašnja mnogostrukost posve su primjerene praktičkoj naravi i ulozi umskoga čina. Kako je rečeno, a tako sugeriraju i upravo navedene Odisejeve riječi, umski čin je, naime upravo kao stvar uvida, osjećajne potresenosti, odluke i djelovanja, u potpunosti uronjen u tijek zbivanja, tj. u mnogostruko međudnošenje i međudjelovanje unutar jedinstvene cjeline božanskog i ljudskog. Ta uronjenost je specifična utoliko što se ogleda u pokrenutosti umskog čina kao djelatno-trpne dinamičke točke iz cjeline međudnošenja, pri čemu je međutim ta pokrenutost iz cjeline ujedno i podrijetlo smislene cjelovitosti te cjeline same. Tako je umski čin određen dinamikom dijela i cjeline, onoga zajedničkog i onoga pojedinačnog, koji se mire u ujednosti onoga imanentnog i transcendentnog. Jer cjelina se ovdje uspostavlja kao ono što dopušta i postavlja ono pojedinačno u njegovoj smisljenoj zbilji samo tako da biva nadmašena i da se kao zajednički nadindividualni horizont onoga zbiljskog razotkriva posredstvom tog pojedinačnog. Cjelina nekog životnog horizonta svijeta uspostavlja se svagda iz jednog pogledišta, premda je to pogledište – kao dinamička točka spoznajno-voljno-emocionalne prakse – zapravo uvijek

Penelopi ravna, | Ali se svojemu dobru ni ona dovinula (οὐκ ἐνόησε) nije, – | Dotle će tebi prosci izjedati blago i živež, | Dokle mislila bude ovako, kako joj bozi | U srce misao (νοῦς) među. (...)” (*Od.* 2.116-125)

⁴⁵ Usp.: *Il.* 8.143.

⁴⁶ Tako se u trećem stihu *Odiseje* za Odiseja kaže da je „vidio gradove i upoznao nazor (νοῦς ἐγὼν) mnogih ljudi” (*Od.* 1.3. Usp.: *Il.* 1.363, 13.730, 16.34; *Od.* 2.91, 9.175). Usp.: von Fritz „Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)”, str. 24; Heitsch, *Parmenides. Die Fragmente*, str. 102; Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, str. 61, 175. Premda mu pripada praktičko-volitivno značenje, treba upozoriti da, kako primjećuje Warden („The Mind of Zeus”, str. 6 i d.), um u Homera ostaje neutralan u etičkom i moralnom smislu. Vezivanje uma uz vrlinu, uz ono dobro i božansko, pripada kasnijem razvitku filozofije. Za situativni smisao uma usp. i: Harrison „Notes on Homeric Psychology”, str. 65, 72 i d.

drugi i drukčiji unutrašnji moment te cjeline same. Mnogostrukost izmjenjivih pogledišta tako je zadana samom fenomenalno-fantastičkom strukturom onoga što jest.⁴⁷

Sabirući bitno, treba reći sljedeće. U Homera je *nóo*- trenutni čin prepoznavanja, uvid kojim se neko nešto – bilo pojedinačno biće bilo šira situacija – otkriva u zbiljskoj punini toga što jest. Premda se zbiva usred osjetilnog, taj čin nije za ono trenutno i neposredno sadašnje vezani čin opažanja i osjetilnosti. Riječ je o tomu da se ono osjetilno njime povratno obuhvaća i dopušta u zbiljnost pojave tako da se sabire iz nadempirijske sinteze cjeline. No, premašujući nabačaj cjeline je praktički moment te cjeline same, koji je kao praktičko jedinstvo volje, osjećaja i spoznaje pokrenut upravo u njoj i iz nje i koji stoga cjelinu zbivanja može raskriti samo kao jedinstveni horizont onoga zajedničkog. Um otuda nije tek čin prepoznavanja, nego ponajprije praktički ukorijenjeni čin fantastičke sinteze života – to je stav-držanje, ustvari zbiljsko nahođenje čovjeka i boga, koje je određeno iz sraslosti sa zajedničkim okruženjem zbivanja. I kao prepoznavanje i uvid u potpunu zbilju fenomena, i kao nabacivanje plana, i kao stav ili nazor um je svagda čin koji otvara i dopušta ono-više kao obuhvatnu i zajedničku sferu zbilje unutar koje svako pojedino jest, djeluje, odlučuje, vidi se i prepoznaje s obzirom na svoje mjesto i ulogu.

Promišlja li se u tom kontekstu razlika ljudskog i božanskog uma, čini se da tu razliku treba odrediti s obzirom na ono što im je zajedničko. Jer, premda je *nóo*- čovjeka i boga različit i premda su upravo tom razlikom oni postavljeni u odnos beskrajne daljine, to se ipak ne može previdjeti da već istovjetnost termina sugerira jedno i isto zajedničko počelo iz kojega se i u kojemu se ozbiljuje život i čovjeka i boga. U tom smislu u razlici boga i čovjeka ovdje može biti na djelu razlika u većoj ili manjoj snazi s obzirom na ustanovljenu narav umskog čina. A riječ je o samoorganiziranju i usredištenju jednog smislenog horizonta života iz sintetičkog jedinstva spoznaje, volje i osjećaja. Može se dakle pretpostaviti da je božanski um jači utoliko što mu uspijeva održati se kao jedinstvo tog trojg, dok se kod čovjeka uvijek događa veći ili manji rascjep. Taj rascjep je međutim bitno rascjep u onom praktičkom,

⁴⁷ Može se činiti da se time umskom činu, za kojeg se prethodno ustvrdilo da je nepogrešiv, pridijeva zamjetna mjera relativnosti i ograničenosti. No, istinitost umskoga čina ovdje se ne uzima u apsolutnom važenju, koje bi svoju snagu, izvjesnost i obvezatnost crpilo iz bilo kakva metodološki ili disciplinarno određena postupanja. Ovdje je riječ o praktičkom nahođenju života, koje nereflektirano izvire iz fantastičke produktivnosti uma, tako da se i pojmovi istine, točnosti i zbiljnosti mogu određivati samo na toj podlozi. Daljnja promišljanja na tom tragu nužno je međutim ostaviti nekoj drugoj prilici.

ukoliko pojam praktičkog dotično jedinstvo određuje kao izvornu svezu onoga laganog nadempirijske i gotovo transtemporalne fantastičke sinteze s jedne i onoga emocionalno-srčanog, otežanog uronjenošću u empirijski tijek zbivanja s druge strane. Snaga onoga božanskog, moglo bi se reći, snaga je koja pripada supstancijalnoj supripadnosti i svezi slobode i nužnosti u praktičkoj naravi uma. Čovjeku pak, kako se čini, premda živi iz te supripadnosti, tj. iz svoje umske naravi, ona trajno ostaje zbiljski nemoguća, osim kao bogoštovni uzor.⁴⁸

Ima li se rečeno u vidu, slobodno je ustvrditi da homersko božanstvo ne da nije onostrano onomu ovozemaljskom, nego je, štoviše, potpunije, dublje i moćnije uronjeno u tijek zbiljskog zbivanja. Kao živa točka sveze i pomirenja vlastitosti i cjeline, pregledniji mu je horizont, dalekometnije i bolje odlučuje, snažnije osjeća, slobodnije djeluje, neopterećenije izdržava i istrajava. Jednom riječju, budući umski snažnije, božanstvo je slobodnije uronjeno u tijek zbivanja: ono je življe i prirodnije te upravo u tom smislu poletnije, okretnije i laganije.

Jedinstveno mjesto na kojemu blizina ljudskog i božanskog dolazi do riječi s obzirom na zajedničku snagu umskoga čina, kao i s obzirom na toj snazi svojstvenu lakoću leta, nalazi se u petnaestom pjevanju *Ilijade*, gdje se Herin let do vrha Olimpa uspoređuje s lepršavim preletom uma, tj. sa slobodnom lakoćom žudnje i smišljanja odluka-planova da ide ovamo ili onamo: „Kao što leti pamet čovječjā (νοῦ- ἀήερο-), kadano čovjek | Prošavši mnogo, zemlje u duši pametnoj misli (φρεσὶ; πευκαλὶ μῆσι νοήσῃ) | ‘Ej da sam ondje ili ondje’ te žudi ἰ drugō mnogo: | tako je gospođa Hera prelètjela hítēci brzo. | Nà strmī dođe Olimp [...]” (*Il.* 15.80-84.)

⁴⁸ Razumijevanje uma kao počela koje boga i čovjeka postavlja i održava u beskrajnoj odvojenosti i bitnoj blizini i srodnosti u različitim se vidovima reflektira kroz cjelinu kasnijeg grčkog filozofiranja. I Ksenofan će primjerice za boga reći da „nije smrtnicima nalik ni tijelom-stasom ni mišlju” (fr. 23), pri čemu se, na gornje pretpostavke, to može dovesti u svezu s citiranim njegovim fragmentom (usp. bilj. 33 u ovom radu) u kojem se bog određuje kao jedinstvo umovanja i osjetilnosti.

Literatura:

Aristotelis De anima libri III., recognovit. G. Biehl, Lipsiae 1884.

Barbarić, D.: „Hölderlin: Arhipelag”, u: *S onu stranu beskonačnosti: filozofiranje i more*, P. Šegedin i O. Žunec (prir.), Zagreb 2008, str. 1-92.

Barbarić, D. (ur.): *Hrestomatija filozofije*, sv. I, Zagreb 1995.

Beekes, R.: *Etymological Dictionary of Greek*, with the assistance of Lucien van Beek, Boston 2010.

Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Zagreb 1999 (1978).

Dukat, Z.: *Homersko pitanje*, Zagreb 1988.

Fragmenti Parmenidova djela, preveo D. Škiljan, u: Kranz, W., Diels, H.: *Predsokratovci. Fragmenti*, I svezak, Zagreb 1983, str. 206-216. Ovdje u: Barbarić, D. (ur.): *Hrestomatija filozofije*, sv. I, Zagreb 1995, str. 79-90.

Fränkel, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 4. Auflage, München 1993 (1962).

Frisk, H.: *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I-II, dritte, unveränderte Auflage, Heidelberg 1991 (1956).

von Fritz, K.: „Nous, Noein and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (excluding Anaxagoras)”, *Classical Philology*, 40, 1945, 223-242; 41, 1946, str. 12-34. Ovdje u: *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, ed. by Alexander P. D. Mourelatos, Garden City – New York 1974, str. 23-85.

von Fritz, K.: „Die Rolle der ΝΟΥΣ. ΝΟΥΣ und ΝΟΕΙΝ in den homerischen Gedichten”, *Classical Philology. A Quaterly Journal*, Bd. 38, 1943, str. 79-93, Bd. 40, 1945, str. 223-242, Bd. 41, 1946, str. 12-34. Ovdje u: *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hrsg. von. H.-G. Gadamer, Darmstadt, 1968, str. 246-363.

Gadamer, H.-G. (Hg.): *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt, 1968.

Harrison, E. L.: „Notes on Homeric Psychology”, *Phoenix*, 14, 2/1960, str. 63-80.

Heitsch, E.: *Parmenides. Die Fragmente*, griechisch und deutsch, hrsg., übersetzt und erläutert von E. Heitsch, Darmstadt 1995 (1974).

Homer: *Ilias*, griechisch und deutsch, übertragen von H. Rupé, Darmstadt 1994.

Homer: *Ilijada*, s grčkoga preveo Tomislav Maretić, pregledao i priredio Stjepan Ivšić, Zagreb 1965.

Homer: *Odysee*, griechisch und deutsch, übertragen von A. Weiher, Darmstadt 1994.

Homer: *Odiseja*, preveo i protumačio Tomo Maretić, pregledao i priredio Stjepan Ivšić, Zagreb 1987.

Jaeger, W.: *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, 2. ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band, Berlin-New York 1989 (1973; Bd. I 1933, Bd. II 1944, Bd. III 1947).

Jäger, G.: „Nus“ in *Platons Dialogen*, Hypomnemata, Heft 17, Göttingen 1967.

Kirk, G. S., Raven, J. E., Schofield, M. (hrsg.): *Die vorsokratischen Philosophen*, Einführung, Texte und Kommentare von, Stuttgart – Weimar 2001.

Lesky, A.: *Povijest grčke književnosti*, preveo s njemačkog Z. Dukat, Zagreb 2001.

Liddel, H. G., Scott, R.: *Greek-English Lexicon*, Oxford 1996 (1845).

Mourelatos, A. P. D. (ed.): *The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays*, Garden City – New York 1974.

Nestle, W.: *Griechische Geistesgeschichte*, Stuttgart 1944.

Nestle, W.: *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1975 (1940).

Platonis opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus I–V, Oxford 1900-1907.

Schadewaldt, W.: *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1995 (1978).

Senc, S.: *Grčko-hrvatski rječnik*, Zagreb 1991 [1910].

Skok, P.: *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, sv. I-IV, uredili akademici M. Deanović i Lj. Jonke, Zagreb 1971-1974.

Snell, B.: *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*, Hypomnemata, Heft 57, Göttingen 1978.

Snell, B.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens*, Hamburg 1946.

Šegedin, P., Žunec, O. (prir.): *S onu stranu beskonačnosti: filozofiranje i more*, Zagreb 2008.

Warden, J. R.: „The Mind of Zeus“, *Journal of the History of Ideas* 32, 1/1971.

Zore, F.: *Početak i smisao metafizičkih pitanja. Studije o povijesti grčke filozofije*, preveo M. Kopic, Zagreb, 2006.