

NAM CERTE EX VIVO CENTAURI NON FIT IMAGO

Professori

M. BUDIMIRO

Quantum debeam gratiarum

Verbis eloqui non possim.

Кентаури се у „Илијади“ и „Одисеји“ спомињу као „peuple de Thessalie“, како се преводи у Бајиевом Речнику s. v. Касније се, по наводима из Речника, под тим подразумевало чудовишно биће, углавном пола коњ — пола човек, мада се јавља и ὄνοχένταυρος и ἰπποχένταυρος. Познате су бројне ликовне представе, у рељефу, као скулптуре или слике, Кентауромахије и њених епизода. Митологија и поезија обилато се користила овим бићима. Другим речима, Кентаури су, на врло одређен начин, постојали у свести хеленског човека. И не само у свести, као представа, појам или симбол, већ и на храмовима, на вазама, у књигама. Кад су се философи заинтересовали за њих, Кентаури су већ имали за собом дугу историју и очевидан развој: од комбинације чудовишта коме се на људско тело наставља коњски труп променили су се у коња с људском главом. Ὀνοχένταυρος и женке Кентаура да се и не узимају у обзир, иако је ова лексичка група доста богата и морфолошки добро заступљена. Али није јасна. Најочигледнија би комбинација била са χεντεῖν¹ „aiguillonner“ и то је управо и искористио П. Кречмер, схватајући Кентауре у значењу „Wasserpeitscher“, као неке демоне који ваљда ударају репом по води². Како ми је љубазно помогао наш драги, поштовани слављеник, овој комбинацији недостаје неколико елемената, од којих је већ први довољан да је обеснажи: претпостављено *ἄρρα (неопходно да би Κένταυρος уопште могло да се преведе као „Wasserpeitscher“ ма колико је и ово само нејасно) уопште не постоји у грчком језику у том значењу „вода“. Академик М. Будимир даље подсећа да би се ту могла наћи семантичка вредност „јурити“ ако у сваком случају треба тражити сложену. Први би се њен део онда одно-

¹ Заједно с χέντρον и χεστός и само неразјашњено. Проф. Будимир упућује на наше 'конач' и др.; в. Скоков *Etim. речник* s. čedo, и Шантренов *Грчки етим. речник* s. v.

² Cf. *Glotta* 10 (1920) 50 ss.; Кречмер уствари модификује стару Манхартову хипотезу (cf. Nilsson GGR I³ 231).

сио на апелатив $\kappa\alpha\upsilon\theta\acute{\eta}\lambda\iota\omicron\varsigma = \delta\nu\omicron\varsigma$, и сам са своје стране нејасан. Баји га повезује са $\kappa\alpha\upsilon\theta\acute{\eta}\lambda\iota\alpha$ „sorte de papier“ и објашњава као „technique, obscure“. То би било уствари враћање на стари предлог повезивања са староиндијским апелативом *gandharva* „коњ“. Али је и у том случају, како ми саветује мој поштовани учитељ, боље -ауто схватити као суфиксални елеменат, а не као самосталну реч. Закључак који се из свега намеће јесте да ситуација уопште није јасна и стога се професор Будимир слаже са констатацијом К. Шауенбурга да је реч необјашњена („Name ungeklärt“)³. Нилсон (GGR I³ 229 ss.) наводи појединости из историјата проучавања и схватања овог митолошког бића и божанства нижег реда. По археолошким налазима може се тумачити да припада веома старом слоју народских веровања, која неки покушавају да објасне древним, још тотемским карактером индоевропских веровања а други свеобухватним анимизмом (в. о томе Нилсон I. с.). Занимљив је и податак да се у *Илијади* (А 268) за њих употребљава ајолски израз $\phi\eta\rho\epsilon\varsigma \delta\rho\epsilon\kappa\iota\phi\omicron\iota$ иако би у потпуности одговарао и морфолошки и метрички истоветно по структури, обичније $\theta\eta\rho\epsilon\varsigma$. Највероватније је реч о сталном епитету, па то указује и на правац ширења самог култа, ма колико он у нама познатој традицији био друкчије локализован. Археолошки подаци овоме свакако не противрече, јер, како указује Нилсон, најранија графичка сведочанства (из ископавања Блегена и др.) не односе се на развијен и уједначен тип овог чудовишта какав нам је познат из митологије. Нилсон даље показује да ни етимологија ни компаративна митологија нису заправо утврдиле порекло Кентаура, али да је то, уствари, и „мање важно питање“, иако не и мање занимљиво. У циљу „осветљења демонологије код Грка“, он сматра да је задовољавајућа констатација да су Кентаури она врста демона природе којима се у сваком времену и код сваке примитивније популације („die einfache Landbevölkerung“) настанује цела природа. „Dahinter steht etwas Elementares“ закључује он, а не „душа предмета“ или нешто слично (op. cit. p. 231).

Из ове краће скице нашег данашњег схватања о природи појаве и речи, као и о њиховом настанку, види се да ствар није баш ни лака ни једноставна за тумачење. Нимало не постаје једноставније кад се посматра у склопу са осталим бројним и разноврсним чудовишним бићима, „Mischwesen“ у грчком предању, митологији и религији, односно књижевности и ликовној уметности. Стога није ни мало чудно што су овакве појаве занимале и саме Грке, поготово што су они били и, помало наивно, заинтересовани за њихов онтолошки статус. Другим речима, интерпретација је у тим релацијама, којима се прикључује још и гносеолошки третман ових сподоба, била тежа и компликованија. У философији се она очитује као специфичан проблем дефинисања суштине реално непостојећих ствари, то јест ултрафеноменалних бића и

³ Cf. *Lexikon der Alten Welt*, Zürich/Stuttgart, 1965 s. Kentauren.

метафизичких симбола. Овако посматрана, ова с почетка наивно приказана расправа постаје значајнија и, тако рећи, актуалнија. Позната су настојања савремених логичара да се изборе с таквим симболима као што су, на пример, Пегаз или Белерофонт и слична. Расел је покушао са својом теоријом дескрипције, а наставио је, између осталих В. Квајн, дошавши до бесмисленог али духовитог поступка који Пегазу дефинише као „ствар која пегазира“⁴. И за неке друге философе реалисте или емпиристе у теорији значења није једноставно да се одреди шта реално кореспондира неком симболу који није проверљив чулним искуством, а међу њих спадају и таква имена као Огден, Ричардс, Коржибски, Карнап, и многи други⁵.

Кад се ово има на уму, може се, чини се, с мање предрасуда прићи испитивању античких решења. Као најистакнутије свакако се намеће оно изражено у философији атомиста, а најпотпуније сачувано у Лукретијевом излагању, које је узето и као наслов овог текста. За ту философију су карактеристична два момента: а) готово бесконачно широка онтолошка атомистичка основа и б) на томе доследно материјалистички заснована линија логичког закључивања. Све се то налази и код Демокрита и код Епикура, али најпрегледније показано код Лукретија. Будући да ја овде не желим да опишем историјско-развојни аспект овог питања, већ теоријски прилаз и решење у тој философији, задржаћу се код Лукретија.⁶

У почетку је споменута комплексност значења и настанка Кентаура. За Лукретијеву интерпретацију су они били незаобилазан ентитет бар са два разлога, ако се изузме околност да је ту комплетну тематику већ наследио. Први би био разлог што су Кентаури *иосшојали*, свако је знао како изгледају и могао их је не само видети већ и додирнути на слици, рељефу или скулптури, или сам нацртати. Његово тумачење није могло бити културно-историјско или алегоричко, већ доследно материјалистичко-атомистичко. Други разлог је свакако баналнији — јер би позивање на бића типа Кентаура и од стране најневештијег критичара био такав приговор који би у много чему дезавуисао његово излагање о егзактним основама свега што постоји.

Стога је он приморан да се носи и с објашњењима таквих појава као што су Скила, Кербер, Кентаури и слично. Из његовог

⁴ W. Quine, *One What There is (Semantics and Philosophy of Language)*, ed. by Linsky, University of Illinois, 1952, p. 195), наведено према М. Марковић: *Дијалектичка теорија значења*², Београд, 1971, стр. 187.

⁵ О томе опширније М. Марковић, *op. cit.* p. 231 et passim.

⁶ За поређења атомистичке доктрине и, нарочито, философских термина на грчкој страни и код Лукретија, *cf.* критичка издања и коментаре С. Бејлија, Ф. Петровскога, А. Ернуа и Л. Робена.

⁷ Платон је ту био у много повољнијој ситуацији: он је дозволио Сократу да целу ту „гомилу чудовишних сподоба из легенде” једноставно занемари, убрајајући у њих Хипокентауре, Химере, Горгоне и Пегасе, уз Сократову изјаву да у таквом испитивању, додуше, има неке дражи, али да он сам није довољно докон за таква, стручна и тешка, испитивања (*cf. Phaedr.* 229 e — 230 a).

општег критичког става према митологији и религији произлази и његово негирање објективног постојања оваквих чудовишних бића. Да то и докаже, на располагању му је неколико критерија или, тачније, метода. Једно је *іенейска мешога*, која објашњава немогућност настанка таквих немани. Овоме тумачењу су у основи главни постулати атомистичке философије: ред, план и законитост дешавања:

Scilicet id certa fieri ratione necessust.
(2,710)

(„... законом
одређеним то бива тако све.“)⁸.

Из ове строге детерминисаности генетског пројекта, како би се рекло језиком савремене биологије, логично произлази немогућност сваког настанка оваквих немани. Јер, мада је све састављено од атома, они се 1) не могу удруживати у бескрајном броју комбинација, нарочито не произвољних и сваки пут нових

Nec tamen omnimodis conecti posse putandumst
omnia. (2,700)

(„Па ипак немој сматрати да се све
на исти начин може спојити.“)

и 2) у оквиру једне врсте јединка задржава „наслеђене“ специфичне карактеристике:

... omnia quando
seminibus certis certa genetrice creata
conservare genus crescentia posse videmus
(2,707—709)

(„... семена
одређена сва бића граде, мајка
одређена их рађа, чувају,
док расту, знаке рода.“)

То су два услова која објективно спречавају да дође до монструозне комбинације човек—коњ, девојка—птица, девојка—лав или других познатих из популарних веровања.

... nam volgo fieri portenta videres,
semiferas hominum species existere, et altos

⁸ Превод свугде А. Савић—Ребац, Београд 1951; лат. текст се наводи по Ернуовом критичком издању.

interdum ramos eigni corpore vivo,
multaque conecti terrestria membra marinis.
(2,701—704)

(„Немани тад би биле обичне,
к'о полузвери рађали се људи,
из живог тела ницале би гране,
сувоземних се бића сплели уди
с удима бића морских.“)

Са биолошких је, дакле, разлога немогуће да постоје Кентаури. Наравно, наказе или изроди у оквиру једне врсте су могући, и ту онда почиње да дејствује принцип природног одабирања. Лукретије жели да убеди да није могуће стварање наказа на основу противприродног тј. спонтаног укрштања.

Али Лукретије на чудан начин и не сумња у оправданост казивања о Кентаурима, иако је управо показао да уопште нису могли настати. Откуд онда постоје Кентаури и откуд ми знамо за њих?

У атомистичкој је философији и мисао материјална, па, логично, и чудовиште или Кентаур мора бити материјалан, иначе ми не бисмо о њему ништа ни могли сазнати. Овде му помаже атомистичка теорија еманација, на којој се заснива теорија чулног сазнавања:

Sunt igitur iam formarum vestigia certa,
quae volgo volitant subtili praedita filo,
nec singillatim possunt secreta videri.
(4,87—89)

(„Постоје дакле трази поуздани
облика који лебде, ткива танка,
а не може се свако видет за се.“)

Значи да су ове сличице ствари, љуспице које надражују наша чула (код визуелних осета кинематографским принципом, како се данас с правом истиче) толико танане да су практично невидљиве, као и сам ваздух, иако су свугде око нас. Али и оно „што стиже уму“, што чини садржај нашег чулног сазнавања, такође почива на материјалним основама, још финијим и флуиднијим него што је то било случај код првих. Ове се сличице (rerum simulacra) „ко паучина и листићи златни спајају лако кад се сретну.“

... quae facile inter se iunguntur in auris,
obvia cum veniunt, ut aranea bratteaque auri.
(4,726—727)

Те префине сличице се, према томе, спајају у чудовишне облике пре но што их ми сазнамо, већ „in auris“, тако да је у потпуности очуван материјални принцип сазнавања:

quippe etenim multo magis haec sunt tenvia textu
quam quae percipiunt oculos visumque lacessunt,
corporis haec quoniam penetrant per rara, cientque
tenvem animi naturam intus sensumque lacessunt.

(4, 728—731)

(„Јер нежније је много њино ткање
но слика оних које они плаве
и драже вид, јер продиру кроз поре
и духа нежну природу покрећу
унутра, потстичући осећаје.”)

Тако ми стичемо представу нечега што стварно не постоји, али што настаје захваљујући изванредној тананости ових љуспица и огромној брзини којом се то дешава, множини, затим покретљивости и сличица и ума који их прима. Тако се случајно „слубе у маху“ слике човека и коња и резултат је наше виђење Кентаура или, сличним путем, Скиле, Кербера и другог:

Cetera de genere hoc eadem ratione creantur.

(4, 744)

Тако се долази до закључка који је, уосталом, био унапред познат:

Nam certe ex vivo Centauri non fit imago.

(4, 739)

(„Јер слике те не настају, дакако,
из живог Кентаура.“)

Можда је чудно што Лукретије објашњава да се *виђење* Кентаура одиграва управо тако, а не, рецимо, примањем оних мање финих сличица са објективног постојећег кипа Кентаура, којих су, као и Сатира, били пуни господски вртови и летњиковци, у Риму и околини. По атомистичкој философији и овакви објекти су извори еманација. Али то би вероватно било одвише практицистичко, вулгарно решење и никако принципјелно. Јер тако би се објаснило наше свакодневно *чулно* виђење Кентаура, а не настајак представе уопште, према којој је, онда, начињен кип или слика. Лукретија ипак занима логички аспект, који се разрешава онтолошким и биолошким аргументом. Али је негде крајичком свести остао чак и према свему томе критичан, па је споменуо и социолошко објашњење: људи нас можда засипају толиким чудесима са својих обичних, нефилософских разлога:

...Ideo iactant miracula dictis,
aut aliqua ratione alia ducuntur, ut omne
humanum genus est avidum nimis auricularum.
(4, 592—594)

(„Чудесима нас зато засипљу.
А можда још и друго води њих —
за ласком приче жуди људски род.“)

У овај круг проблема се уклапа и третирање мишљења, „менталних слика“ и памћења што захтева посебно разматрање и, мада тесно повезано с логичким статусом имагинарних бића, излази из најужег оквира овде испитиваног проблема.

Митолошке личности и имагинарна, фантастична бића свих класа нису занимала само песнике и народску машту, већ су била и предмет проучавања философа, разних времена и разних праваца. И то нарочито полазећи од онтолошког и гносеолошког аспекта. Лукретије је, изражавајући усвојену философску доктрину, имао код тог детаља могућности да веома успешно примени и своју личну поетску имагинацију и експресију. Са мање сликовите дескрипције то је дато код Лукретијева главног извора на хеленској страни, Епикура, иако нема битне разлике у прилазу. Стога се Епикур и не анализира овде посебно. Али постоји још једна занимљива струја која уочава тешкоће настале у разлучивању предмета денотације код реалних и имагинарних ентитета. Мислим на спорни спис Горгијин „О небићу или о природи“, за који уопште није довољно ако се оцени као „скептички“. Одмах ваља истаћи да се ова оцена односи на позната три аксиома из тог текста, а да у образложењу ових аксиома има заиста и са данашњег становишта занимљивих запажања и формулација.

* * *

Мислим да је најпре потребна дигресија о самом извору. Ту нам је текст сачуван у два извода. Обично се наводи извештај Секста Емпиричара из друге половине 2. века нове ере (Adv. math. 7, 65—87)⁹, а ређе псеудо-Аристотелов спис „De Melisso Xenophane Gorgia libellus“. Будући да је познато да је Аристотел и сам писао једну књижицу о Горгији (cf. Diog. L. V 25), није искључено да је овај сачувани текст настао и на основу те књижице, од руке неког перипатетичара, и то чак можда не много после Аристотела односно Теофраста.¹⁰ У том случају би тај извештај о Горгијиним скептичким постулатима био старији од Секстовог. Крајем прошлог века се о овом спису доста расправљало и као

⁹ Овде се наводи Diels—Kranz VS II¹⁰ (1960), p. 279—283.

¹⁰ О томе cf. H. Diels, *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus*, Берлин, 1900, pp. 8—10; из истог текста су и даље навођени цитати, p. 30—35 (MXG 5.6. 979a11—980 b21).

закључак те дискусије може се узети мишљење Хермана Дилса из предговора наведеном критичком издању овог текста. Он, наиме, изражава своје уверење да се на основу рукописне колације, ортографске и садржинске анализе може сматрати „ut de MXG libellum paulo post Christum natum ab eclecticico homine logices Peripateticae librorumque scholasticorum Aristotelis non imperito, historiae tamen philosophiae antiquae ipsorumque philosophorum parum gnaro, atticismo modeste favente scriptum esse (op. cit. p. 12).“ Ако се усвоји ово мишљење,¹⁰ онда је MXG доиста старије од Секстовог текста, и то више од једног и по века, али тим не добија предност у веродостојности. То би се могло вероватно испитивати терминолошком анализом, посебно кључних термина, упоређујући оба сачувана извештаја о Небићу са осталим аутентичним Горгијиним текстовима. Али и без те детаљне анализе, једноставним консултовањем речника одмах се уочава да већине израза којима Секст формулише Горгијине аксиоме нема у томе значењу ни код Горгије ни код савременика његових. Такви су изрази *κατάληπτον* („qu'on peut saisir par l'intelligence“), *ἀκατάληπτον* (појам супротан претходном), *ἀνεπίνοήτων* („inconceivable“), *ἀνεμύνηυτον* („inexplicable“), *ἀνέξοιστον* („qu'on ne doit pas divulguer“). Од других термина које у истом контексту употребљава Секст, једино су у Горгијино време у философској употреби били обичнији *μηνύειν*, *δηλοῦν*, *δηλωτόν*, *γνώστον* и *ἄγνωστον*. MXG уместо *μηνύειν* има *δηλοῦν*, *εἰπεῖν λόγῳ*, уместо *ἀνέξοιστον* има *δηλωτόν*, уместо пара *κατάληπτον/ἀκατάληπτον* употребљава *γνώστον/ἄγνωστον*. На основу овога већ имамо довољно индикација да сумњамо у аутентичност формалне стране ставова који се приписују Горгији у оба сачувана извештаја. Логички стручњаци сумњају и у садржинску аутентичност. Занимљиво је да историчари хеленске философије у новије време нису толико скептични и прихватају ове извештаје као део Горгијине философске делатности¹², не водећи, додуше, рачуна о самим терминима. Ипак, и поред већег броја књига и расправа о софистима уопште и о Горгији посебно,¹³ још увек нема целовите и поуздане монографије о овом истакнутом софисти.¹⁴ Али будући да циљ овог рада није успостављање ауторске и временске аутентичности појединих фрагмената и мишљења, већ указивање на једно специфично питање за које верујем да је у антици било уочено као важан логичко-гносеолошки проблем, тај филолошки аспект може се занемарити. У крајњој линији није чак ни пресудно, уколико је у питању Горгијина философија (а ја имам разлога да

¹¹ Бохењски, на пример, у томе види „јакс сточице утицаје“, тако да чак и не анализира Секстов извештај; текст у MXG и не спомиње, cf. *Formale Logik*. Freiburg/München 1956 p. 36, 39.

¹² Нпр. В. Гатри, К. Фримен.

¹³ Нпр. Унтерштајнер, Брекер, Жигон, М. Н. Ђурић и др.

¹⁴ Cf. мишљење Хајнриха Дерја: „Eine monographische Behandlung des G. fehlt leider gänzlich“, *Der Kleine Pauly* (1967) s. v. Gorgias.

мислим да јесте), ни да ли је он то мислио озбиљно, шеретски или с иронијом. За мене је овде значајно да је проблем *уочен*, без обзира на нихилистичко-скептичке тезе у које је развијен.

Као атомистички философи, и Горгија је био суочен с појавама и предметима добро познатим из мита и религије чији је онтолошки статус у теорији значења дубиозан, ако не и сасвим неодредљив. (Ово ће касније скептичари проширити на све друго својом тврдњом „да се ништа не може одредити“ и да „нешто не постоји нимало више — οὐδὲν μᾶλλον — него нешто друго“). Горгија каже да се сасвим лепо може замислити како човек лети или како се кола возе по мору, а исто тако садржину наших мисли чине и Скила и Химера и много слично небиће.¹⁵ За сада оставимо по страни закључак који он одатле изводи да није биће то што мислимо (οὐκ ἔρα τὸ δὲν φρονεῖται Adv. math. 7,821). Горгија успоставља аналогију *ἰδεαίησι*: *ὑπερμεῖν* виђења, *συνεῖναι*: *ὑπερμεῖν* чувења, и најзад, *μυσεῖν*: *ὑπερμεῖν* мишљења. С малим неподударностима ово имамо и код Секста и у MXG и тешко је рећи зашто би се одрицало Горгији. Први закључак који се намеће кад се упореде оба текста јесте да Горгија овде врши *лексичко* поређење, то јест *лингвистичко*, а не *онтолошко* уопштавање. Будући да ми верујемо у оно што чујемо, а да не морамо нешто при том и да видимо, и у оно што видимо а да при том ништа не чујемо, логично је даље да се не сумња у оно што замислимо, макар при томе не било нечега да се чује или види. Ту он заступа тезу да нема интеркорелације опажаја и да за сваку перцепцију постоји специфичан критеријум (ἐκαστον γὰρ ὑπὸ τῆς ἰδίας αἰσθησεως ἀλλ' οὐχ ὑπ' ἄλλης ὀφείλει κρίνεσθαι (81), како каже Секст). Горгија очигледно прави и стварни и логички скок у закључивању од чулног на нечулно сазнавање и то, како се мени чини, са чисто језичких разлога (cf. MXG: καὶ γὰρ τὰ ὁρώμενα καὶ ἀκούεμενα διὰ τοῦτο ἔστιν ὅτι < ὁρᾶται καὶ ἀκούεται, καὶ ὁμοίως τὰ φρονούμενα ἔστιν, ὅτι > φρονεῖται ἐκαστα αὐτῶν (980a 12). Тако би већ код њега имали онај исти поступак формално-логичког закључивања директно изведеног из грчког језика и примењеног на њему, што се изразито појављује нешто касније код Аристотела и перипатетичара, и, наравно, код стоичара.

Можда није чудно што Горгија није уочио да у грчком језику постоји синестезија, која би знатно умањила валидност његовог лингвистичког критерија, који је опасно проширио на

¹⁵ Горгија овде није могао да уведе једну нову категорију знања, тзв. „second-order knowledge”, јер „неко не само да зна неке чињенице, већ зна како их зна”. Говорећи о лингвистичком третману проблема денотације, амерички лингвиста Д. Хејс закључује „Whatever the proper treatment of this problem may be in philosophy, a linguistic model of human performance must allow speakers to disagree with each other about what entities exist.” (У предавању „Linguistic Problems of Denotation” на 10. Међународном лингвистичком конгресу у Букурешту 1967, штампано у: *Progress in Linguistics. A Collection of Paper Selected and Edited by M. Bierwisch and K. A. Heidolph, The Hague-Paris, 1970, p. 83*).

поље онтологије и гносеологије. Али питање синестезије није било дуго уочено ни у модерној науци.¹⁶

Тако Горгији остаје да се избори са својим строго одељеним појединачним чулним сазнањима и њиховим предметима. Биће је оно што је предмет опажаја; видом се опажа оно што се може видети, слухом оно што се може чути, а не обрнуто (код Секста: ...τὰ ὄντα ὁρατὰ ἐστὶ καὶ ἀκουστὰ καὶ κοινῶς αἰσθητὰ, ἅπερ ἐκτὸς ὑπὸκειται, τούτων τε τὰ μὲν ὁρατὰ ὁράσει καταληπτὰ ἐστὶ τὰ δὲ ἀκουστὰ ἀκοῇ καὶ οὐκ ἐναλλάξ (83). Према томе, није могуће да се неке друге разјасни то што видимо или чујемо (πῶς οὖν δύναται ταῦτα ἐτέρῳ μὴνύεσθαι¹⁷ (83). И сад Горгија долази до става који звучи изузетно модерно и који би многи данашњи лингвисти усвојили; он, наиме, говори о самосвојности језика у односу на свет ствари. „Оно помоћу чега саопштавамо јесте говор, а говор није предмет и биће: тако да ми не саопштавамо другима ствари већ говор, који је нешто друго него ствари; које су ван нас и које се не могу идентификовати с говором.“ (Код Секста: ὃ γὰρ μὴνόμεν ἐστὶ λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἐστὶ τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μὴνόμεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων... ἐπεὶ ὑπὸκειται τὸ ὄν ἐκτὸς, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος (84). Говор не објашњава оно што постоји ван нас, већ се то „спољње“ обелодањује путем говора (οὐχ ὁ λόγος τοῦ ἐκτὸς παραστατικός ἐστὶ, ἀλλὰ τὸ ἐκτὸς τοῦ λόγου μὴνυτικὸν γίνεται (85) Секст).

У MXG каже се готово исто: „Нити вид разазнаје звукове, нити слух чује боје, већ звукове; тако је и *ἱσвор* оно што неко говори, а не боја или ствар.“ („...οὐδὲ ἡ ὄψις τοὺς φθόγγους γινώσκει, οὕτως οὐδὲ ἡ ἀκοὴ τὰ χρώματα ἀκούει, ἀλλὰ φθόγγους· καὶ λέγει ὁ λέγων, ἀλλ’ οὐ χρῶμα οὐδὲ πρᾶγμα“ (980 b 1). Стога се не може рећи да говор постоји на исти начин као што постоје αἰσθητὰ јер се он разликује од њих и ми га примамо помоћу другог органа. Тако говор никада заправо не може обелоданити спољне ствари (код Секста: καὶ μὴν οὐδὲ ἐνвести λέγειν, ὅτι ὄν τρόπον τὰ ὁρατὰ καὶ ἀκουστὰ ὑπὸκειται, οὕτως καὶ ὁ λόγος, ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μὴνύεσθαι. εἰ γὰρ καὶ ὑπὸκειται... ὁ λόγος, ἀλλὰ διαφέρει τῶν λοιπῶν ὑποκειμένων..., δι’ ἑτέρου γὰρ ὀργάνου ληπτόν ἐστι τὸ ὁρατὸν καὶ δι’ ἄλλου ὁ λόγος (86). То је разлог зашто се не може помоћу говора друге саопштити нешто о бићу, чак и кад би било могуће да се сазна.

MXG иде даље у овој скепси: ту се, наиме, пита како да онај који прима саопштење замисли исто оно што и онај који то саоп-

¹⁶ Cf. Љ. Црепајац, *Примарне синестезије у индоевропском*, Зборник Филозофског факултета, књ. X—1, Београд, 1968.

¹⁷ Изражено у форми „ако је... како да буде“, али је очигледно да он први суд сматра позитивним.

штење даје. Или, како бисмо данас рекли, како да се декодира порука и да се при том дешифровању обезбеди идентичност информације која је енкодирана. (εἰ δὲ ἐνδέχεται γινώσκειν τε καὶ ἀν γινώσκειν λέγειν, ἀλλὰ πῶς ὁ ἀκούων τὸ αὐτὸ ἐννοήσει; (980 b 8). Поново се потрже онтолошки аргумент да у случају када би више субјеката истовремено а одвојено замишљало *ισῆος*, то више не би било *једно* (οὐ γὰρ οἶόν τε ταυτὸ ἅμα ἐν πλείοσι καὶ χωρὶς οὕσιν εἶναι· δύο γὰρ ἀν εἴη τὸ ἐν (980 b 9).

Изгледа, наиме, да ни оно што сам субјект опажа у једном тренутку није слично већ зависи од органа и времена перцепције, а тим мање може неко други у друго време опажати идентично што и он (φαίνεται δὲ οὐδ' αὐτὸς αὐτῷ ὅμοια αἰσθανόμενος ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ, ἀλλ' ἕτερα τῇ ἀκοῇ καὶ τῇ ὀφει, καὶ νῦν τε καὶ πάλα διαφόρως. ὥστε σχολῇ ἄλλω γ' ἀν ταὐτὸ αἰσθοιτό τις (980 b 14).

Горгија на основу овога није извукао закључак о релативности језика или релативности сазнања, већ о релативности бића. Можда је то један од разлога што овако стимулативне претпоставке о језику нису уродиле богатијим плодом у своје време. Понекад се каже да за Горгију, као касније за скептичаре, постоји провалија између речи, мисли и бића. Ако је тако, онда та провалија и нема другу страну, насупрот речи и мисли. Да ли се сме рећи да је Горгија апсолутизовао језик? Има нешто чак парадоксално у свему овоме. Јер, како ретор који је од језика начинио виртуозно средство убеђивања да као философ тврди како се другом не може ништа саопштити? Да ли је он *mutatis mutandis* наслутио, оно што се потврђује у теорији информације данас, да није иста количина информације која се у обичном језику даје и — прима? Својим чувеним фигурама, познатим у теорији књижевности као „горгијански стил“, као да је желео да укаже на посебне психолошке разлоге који утичу на различито доживљавање језичке информације емитоване од стране неког другог. Ако се ове његове мисли о језику као нечем посебном (рецимо : *сисῆму* *сйоразумевања*), што се не може идентификовати ни са стварима ни са нашим чулним сазнањем о томе (иако он њих „обелодањује“), ако се посматрају не са философског, већ са лингвистичког становишта, постаје мање упадљива његова скепса и мање значајан тон којим је то састављено. Са тог разлога су у овом излагању неке ствари намерно симплификоване, да би се извукла зрна драгоцене лингвистичке мисли, макар још „некритичке“.

Тако су овде конфронтирана два философа, мада је примена ове речи мало необична и за Лукретија и за Горгију. Један је од њих због претеране вере у биће и због теоријске потребе да све има објективни корелат чак напунио свет хипостазираним фантастичним

сподобама (без обзира на покушај да их рационално објасни), а други је због претеране вере у језик закључио да ничега нема, јер нема свега онога што постоји у језику и у нашим мислима. А при том су један и други створили значајна уметничка дела и у много чему антиципирали каснија философска и научна схватања.

Београд.

Ксенија Мариџки-Гађански.

ZUSAMMENFASSUNG

Ksenija Maricki-Gadjanski: NAM CERTE EX VIVO CENTAURI NON FIT IMAGO

Im vorliegenden Aufsatz wurden einige von den Ansichten über nichtexistierende, ultraphänomenale Wesen bei einigen antiken Autoren (Lukrez, Gorgias) beschrieben und mit den heutigen logischen bzw. sprachwissenschaftlichen diesbezüglichen Interpretationen verglichen.