

ИРИНА Ј. ДЕРЕТИЋ<sup>1</sup>

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ  
ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ  
ОДЕЉЕЊЕ ЗА ФИЛОЗОФИЈУ

## ДА ЛИ ЈЕ ОДИСЕЈ ФИЛОЗОФ?

**САЖЕТАК.** У раду се разматрају делови текста Хомерове *Одисеје* који према ауторкином мишљењу поседују посебан филозофски значај, будући да се баве односом истинитог, вероватног и лажног говора. Нарочита пажња посвећена је анализи термина „нико“, путем којег Одисеј именује самог себе у разговору са Полифемом. Такође, Хомер се служи појмом „истиноликости“ да означи исказе који нису ни истинити ни лажни, што су све моменти релевантни за филозофију језика, па и епистемологију. Показује се да су Одисејева путовања у много чему мотивисана филозофским разлозима, те да *Одисеја* представља својеврстан литерарно артикулисан спев о филозофском формирању човека.

**КЉУЧНЕ РЕЧИ:** Одисеј, Хомер, „Нико“, истиноликост, филозофско самосазнање, идентитет.

---

<sup>1</sup> ideretic1@gmail.com

Овај рад настао је у оквиру пројекта 179064, који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

Рад је примљен 10. новембра 2017, а прихваћен за објављивање на састанку Редакције Зборника одржаном 6. децембра 2017.

Одисеј би могао бити и историјска личност. Два су налазишта: прво је познато као *Хомерова школа*, по свему судећи из микенског периода, када је по предању Одисеј владао Итаком; потом Алалкомена, где су пронађени новчићи са Одисејевим ликом, док је његова биста, на којој пише „Завет Одисеју“, нађена у пећини Лизос. Ако је Одисеј био доиста владар Итаке, тој личности се не приписује да је био филозоф. Дакле, питање, постављено на почетку овога рада, о томе да ли је Одисеј филозоф не би требало да нас наведе на то да Одисеју припишемо нека филозофска промишљања, зато што не знамо је ли историјска личност – краљ Итаке, о чијој владавини и у каснијим периодима постоје сведочанства – уопште изградио нека филозофска становишта.

Одисеј је књижевни лик *Илијаде* и главни протагониста епског спева *Одисеја*. Још из времена антике – на пример, код Хорација – Одисеј се сматра филозофом или чак мудрацем.<sup>2</sup> У овом раду потрудићемо се да покажемо како је таква квалификација на месту, те ћемо настојати да покажемо у којем смислу се може говорити о филозофичности самог спева и његовог главног јунака. Такође, Одисеј је лик у трагедијама као што су Софоклов *Ајант* (Sophocles, 1994) и Еурипидове *Хекаде* (Euripides, 1995).

Још од времена када је овај књижевни јунак стасао у писаној речи, он непрекидно надахњује књижевност, све врсте уметности, па и филозофске рефлексије. Хомеров Одисеј предмет је филозофског промишљања у *Хијији Мањем*,<sup>3</sup> док се у Платоновом миту о Еру<sup>4</sup> на крају његовог најзначајнијег дијалога *Држава* обликује по старим узорима нови Одисеј, то јест такав лик, паме-

<sup>2</sup> У вези са „повешћу деловања“ карактерног типа какав представља Хомеров Одисеј, од антике, преко византијске до ренесансне филозофије, видети: Montiglio, 2011. Ова врло развијена рецепција показује у којој су мери и на које све начине Одисејев спев и његов главни протагониста инспирисали филозофску мисао.

<sup>3</sup> У *Хијији Мањем* поставља се питање ко је бољи човек: Хомеров Ахил или Одисеј. Сократ наводи разлоге у прилог томе да је бољи човек Одисеј, с обзиром на то да он свесно лаже, с намером да превари некога. Из тога следи да је боље намерно него ненамерно лагати, што је увелико проблематичан став, из више разлога, од којих неке износи и Платонов Сократ у *Држави*. Видети енглески превод Хипије Мањег, у: Hutchinson и Cooper, 2017, стр. 922–936, као и Duvoisin, 1997, стр. 338–343 и Lampert, 2002, стр. 231–259.

<sup>4</sup> Последњи текст који сам прочитала о Еровом миту насловљен је врло индикативно: „Odysseus’ Changed Soul: A contemporary reading of the Myth of Er“. Уп., Malabou, 2017, стр. 30–46.

тан попут Хомеровог, што дела у сличним околностима а доноси битно различите одлуке.

У овом раду настојаћу да докажем како се у Хомеровом спеву *Одисеја* могу наћи делови текста који имају посебан филозофски значај, притом не улазећи у анализу целокупне *Одисеје*, односно свих оних места у њој која се могу прочитати на филозофски начин. Конкретније речено, та питања бисмо данас назвали филозофскојезичким, а донекле и епистемолошким, јер се тичу односа истинитог, „истиноликог“ (или вероватног) и лажног говора. Потом ћу показати како су Одисеја водили филозофски мотиви на његовим путовањима, те да није нимало случајно што је Одисеј постао симбол личности која је носилац јелинске мудрости, као и неисцрпна и стална инспирација књижевницима свих времена, почевши од антике до савремених дана. Постављено питање у наслову рада односи се на то да ли се у Хомеровом спеву *Одисеја* артикулишу извесна филозофска промишљања, чији је носилац Одисеј – не као стварна, него имагинарна личност – и каквог су карактера та промишљања.

Почнимо од тог првог питања, то јест о филозофскојезичким рефлексијама у *Одисеји*. Реч је, како ћемо видети, о томе како се у *Одисеји* артикулишу питања која се тичу референције, односа одређеног типа исказа према објекту/референту. Одисејев нежељени окршај са Полифемом<sup>5</sup> – или, тачније, како је он преварио то чудовиште – по много чему је индикативно, поготово за филозофију.

Полифем је Посејдонов син: неискварен, а монструм, који пије млеко и прождире људско месо као да је животињско, убија, заправо, људе како би се прехранио, на начин на који ми људи убијамо, на пример, овце у чијем руну се скривају Одисеј и његова другови. Одисеј је онај који се стално скрива, што никоме не допушта да види његово аутентично лице. На питање ко је Одисеј одговара он сâм, што не представља само још једну од његових оштроумних довитљивости, којом спасава себе и другове од опасног чудовишта, него и отвара бројне филозофске проблеме, као

<sup>5</sup> Полифем (Πολύφημος), Посејдонов син, један је од киклопа, једнооких чудовишта. Реч πολύφημος дословно значи „многогласни“ или „онај о коме се много говори“. Својим урлањем он активира киклопе, премда, како настојим да покажем, тек пошто им погрешно саопштава да га нико не угрожава. С друге пак стране, догађај са Одисејем је овог приглупог дива начинио познатим ликом у историји светске књижевности и културе.

што су они о именима и именованом, о истини и лажи, као и њиховој саопштивности посредством језика.

Те одлучујуће реченице како за судбине Одисеја и Полифема, тако и за прву артикулацију односа имена и именованог, јављају се у спеву приликом првог вербалног „окршаја“ Одисеја са киклопом. На питање како се зове Одисеј одговара: „Нико мени је име (Οὐτίς ἐμοί γ' ὄνομα)“ (*Od.*, IX, 367). Киклоп узвраћа: „Последњег појешћу Никога од целе његове дружбе (Οὐτὶν ἐγὼ πύματον ἔδομαι μετὰ οἷς ἐτάροισιν)“ (*Od.*, IX, 369).

Премда би се ова размена речи могла учинити као вербални трик, она отвара значајна питања, која су, како ћу показати, филозофског карактера. Најпре ћу испитати генезу проблема. Он настаје када се изразом „нико“ именује „неко“ или када се иза „никога“ скрива „неко“, што Одисеј управо и чини, зато што „нико“ не означава „некога“, него „никога“, то јест непостојећу особу. Нико је, дакле, негативна лична заменица која означава то да не постоји индивидуа на коју се заменица односи. Ова два исказа су свакако лажна, што Полифем не схвата, сматрајући да постоји човек који се зове „Нико“ и којег ће он појести.

Без обзира на то што се Полифемов исказ односи на будућност, а будућност се не може предвидети, ми знамо да Полифем неће појести Никога, јер Никога нема. Радњи једења недостаје објект, те она не може да се оствари. Можемо чак ићи даље па рећи да нема смисла казати да ће било ко појести нешто што не постоји. Проблем је у томе што Полифем то не разуме.

Могао би се упутити приговор како је Ђурићев превод ових стихова на српски језик, који ја прихватам, неисправан, с обзиром на то да се глагол „јести“ не преводи у одричној форми. Чини се да тврдња „Појешћу Никога“ није у складу са граматиком српског језика, те би могло изгледати да на овом језику и нема смисла то изрећи. Контекст у којем је изречена ова тврдња, међутим, горе изнесени приговор обесмишљава, будући да пијани и приглупи Полифем управо хоће да каже како ће појести Никога. За Полифема то има смисла рећи, премда је нама, који знамо значења речи „нико“ и „неко“, бесмислено казати: „Појешћу Никога“.

Исто важи и за тврдњу у којој је „Нико“ субјекат реченице. Одисеј хоће да превари Полифема, те му зато вели: „Име ми је Нико.“ Он нема намеру да му каже: „Име ми није Нико.“ Одисеј рачуна са тим да Полифем није овладао правилима језичке игре, тј. употребом израза „нико“ и „неко“. Из реченог следи да за разумева-

ње неке тврдње није битно само схватити структуру те тврдње, него пре свега њено значење као и намеру онога који је изриче.

У наставку, пошто му је Одисеј пробио око,<sup>6</sup> Полифем, јечећи у неизмерном болу, казује осталим киклопима: „Οὐτίς με κτείνει δόλῳ οὐδὲ βίηφι“ (*Od.*, IX, 408).<sup>7</sup> Овај исказ треба превести: „Нико не убија мене ни варком ни насиљем каквим“, стога што једино у том случају ова тврдња има смисла у контексту; наиме, то одговара Полифем другим киклопима, који га питају за разлог његовог урликања, чиме им заправо поручује како је све у реду и како њега нико не намерава да повреди, те се они повлаче, што омогућава Одисеју да побегне. Полифем изговара реченицу коју други исправно разумеју, док је он схвата опет на свој „идиосинкратички“ начин – да постоји човек по имену „Нико“, који га на превару убија. Најпрецизније речено, реченица „Οὐτίς με κτείνει δόλῳ οὐδὲ βίηφι“ за друге киклопе значи „Нико не убија мене ни варком ни насиљем каквим“, а за Полифема горе наведена реченица има следећи смисао „Нико ме убија варком и насиљем некаквим“.

Одисејево лажно представљање као „Нико“ индикативно је само по себи. Постоји семантичка сродност на старогрчком језику између Οὐτίς и μήτις,<sup>8</sup> што обоје значи *нико*. Реч μήτις, која се од заменице μήτις разликује само у акценту (готово да је хомонимна), означава и лукавство, стратегију и план, као и способност да се они спроведу у дело. Иначе, μήτις је врлина која посебно одликује Одисеја, и то не само у *Odiseји*, него и у другим књижевним обрадама његовог лика (Burbules, 2001, стр. 1).

Πολύμητις је блиска речи μήτις и по лексичком облику (будући да представља сложеницу од речи μήτις) и по њеном значењу (Liddell и Scott, 1996, стр. 1130). Она дословно значи „човек са много вештина“, али и трикова, лукавости, довитљивости, онај који

<sup>6</sup> Колега Дарко Тодоровић изнео је луцидан увид: „Одисеј је пробио Полифему једно око како би му отворио друго.“ То би се могло протумачити и као да је својим необичним представљањем Одисеј отворио један потпуно нов поглед на разумевање односа Никога и Некога, као и на статус истине, лажи и истиноликости.

<sup>7</sup> У овом, као и у претходна два случаја користим превод Милоша Н. Бурића. Уп. Бурић, 1963, стр. 237–238.

<sup>8</sup> Требало би указати и на то да је богиња Μήτις (или на српском Метида), богиња мудрости, прва Зевсова жена, коју је он прогутао зато што је речено да би њено друго дете смакло Зевса са престола. Она је неуспешно бежала од Зевса, претварајући се у различите животињске облике. Чини се да постоји извесна сличност између Метидиних физичких трансформација и Одисејевих менталних прерушавања.

је вешт у надмудривању других ради достизања циља који није увек етички оправдан. У *Одисеји* се главни протагониста врло често назива  $\rho\lambda\acute{\upsilon}\mu\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ , што би се слободније могло протумачити и на следећи начин: Одисеј је, за немани које сусреће, по потреби Нико и Свако, а заправо је лукави довитљивац који успева да пронађе излаз из ситуација из којих је готово немогуће избавити се. Могло би се евентуално и додати и то да Одисеј не обмањује савим Полифема када каже да је  $\mu\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ , јер он то управо и јесте.

Овим смо описали „логику“ Одисејеве досетке, која нас доводи до дубљих увида, општијег карактера: најпре, да изрази који означавају неку негацију – на пример, „нико“ – значе нешто: на име, непостојање особе на коју се израз односи. Нема смисла непостојећем субјекту приписивати било коју радњу, јер нема ко да је изврши. Уколико се таквој речи нешто и приписује, онда је то негација одређене радње, будући да је непостојећи субјекат не може вршити. Потом, уколико под оним „Нико“ хоћемо да скријемо „Некога“ – рецимо, себе – онда је очигледно реч о обмањивању саговорника, о очигледном примеру лажног представљања. Хомер је овим и указао на двосмисленост или вишесмисленост одређених речи, које се међусобно разликују само у акценту, као и на могућност манипулисања еквивокношћу језичких израза. Поставља се питање да ли је, обмањујући Полифема, Одисеј рекао и истину о себи, заправо поигравајући се приближним хомонимима:  $\mu\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$  и  $\rho\lambda\acute{\upsilon}\mu\eta\tau\acute{\iota}\varsigma$ .

Дакле, овим за себе спасоносним триком, ни мање ни више, Одисеј открива значење и улогу негативних имена у језику, као и то како погрешна употреба ових речи постаје генератор у лагању и обмањивању. Откривамо и то да прва два исказа – премда се нико не зове „Нико“, те „нико“ не може бити ни субјекат ни објекат неке радње – имају смисла, будући да управо непознавање значења израза „нико“ доводи киклопа до судбоносне грешке за њега, као и то да су оба неистинита, пошто су негације тих исказа истините.

Како бих илустровала још једну примену овог Хомеровог открића о постојању речи које нешто значе а означавају, да се тако изразим, празан скуп, навешћу један нама савремени, тј. ближи пример. Он гласи: „Нико од навијача ‘Партизана’ није починио злочин“, којим се негира заправо то да је било који појединац из групе навијача „Партизана“ узео учешће у неком злоделу. Овим исказом као да се навијачи „Партизана“ бране од некога ко их оптужује да су извршили неки злочин. Поврх тога, он нам посредно

казује да је злочина било и да је вероватно, за њега крив неко други.

Вратимо се *Одисеји*! Поставља се питање какав је истинитосни статус највећег броја Одисејевих прича, и то управо оних најнеобичнијих, о киклопима, посети Хаду, Сцили и Харибди, те о осталим наднаравним створењима и „просторима“. Да ли су истините или лажне? Преноси ли нам Хомер уверење да их је Одисеј доиста и доживео?

Чини се како је вероватније да су сви ти догађаји плод песникове имагинације, којом се, сем изванредних, фантазијских слика, предочавају и дубља етичка, чак и филозофска уверења. Хомер у *Одисеји* разликује два типа прича: 1. оне које се приповедају с намером да се неко слаже и 2. оне које су измаштане да би се слушањем забавило. Јављају се и два типа лажи: 1. лажи које су потпуно „с оне стране истине“, тј. апсолутне лажи, и 2. лажи које су истини сличне<sup>9</sup> (примерице, прича о сусрету критског принца са Одисејем, којом он успева да превари Пенелопу).<sup>10</sup>

Одисеј тако убедљиво измишља ствари, успевши да превари и људе и надљудска бића, премда и сâм упада у исту врсту замке. Једина личност која је Одисеју једнака по памети јесте Пенелопа. Она га обманује с намером да га искуша, лажући га да им је брачна постеља померена, а он јој је поверовао, што је резултовало тиме да, као ретко кад у спеву, Одисејеве речи упућене Пенелопи не произлазе из размишљања, него из гнева обичног човека што би неко други могао да зна тајну њихове брачне постеље (Slezák, 2012, стр. 189–190).

Имагинативна обманљивања, која су „истиноликог“ карактера, неретко могу бити убедљивија од било чега другог, јер делују као истина, излажу се са самопоуздањем приповедача, те тако могу да обману боље него чисте лажи. Осим тога, фикција најчешће носи у себи истину, те се тиме на измишљен начин преносе дубље, универзалне, каткад архетипске поруке. Одисејеве фантастичне приче садрже и „моралне истине ... да дрзоплетост, претерана смелост, пресигурност“ (Rutherford, 1986, стр. 156) доводе до искушења да се учине судбоносне грешке, што проузрокује погибије његових сабораца, а њега самог излаже смртним опасностима.

<sup>9</sup> И код Хомера и код Хесиода јавља се иста фраза „ψεῦδεα πολλὰ λέγειν (λέγων) ἐτύμοισιν ὁμοῖα ἐτύμοισιν ὁμοῖα“, у смислу „говорити многе истини сличне лажи“. Уп. *Od.*, XIX, 4, 204, као и *Th.* 1, 25.

<sup>10</sup> Уп. *Od.*, XIX, 3, 287ff.

Истовремено, аутор *Одисеје* слави такве моралне особине као што су великодушност, саосећање и оданост, којима се може подичити пре Пенелопа него Одисеј, премда ни он није лишен моралног осећања, а то се показује нарочито онда када прерушен у просјака слуша Пенелопине речи, што сведочи о дубини њених патњи, или пак када постаје гневан на своје служавке, које су заборавиле на васпитање стечено у његовом дому. Засигурно је Одисејева најистакнутија карактерна врлина, која постаје парадигматском за свакога ко тежи да се потврди као практично мудар човек и филозоф, управо његова способност самоконтроле, рационалног самосавладавања нагонских и срчаних аспеката своје личности. Одисејеве лоше особине – углавном оне моралног карактера, попут таштине, самохвалисавости и уживања у разноврсним лажима и преварама – његов лик одвајају од онога какав би филозоф требало да буде, а приближавају га ономе какав човек углавном јесте.

Да закључимо: Одисејеве приче, изричито или прећутно, показују колико је у неким случајевима танка линија између истине, лажи и фикције. Хомер уводи, између истине и лажи, још једну истинитосну категорију: „бити сличан истини“ или „бити истинолик“. Појам „истиноликости“ означава нешто што подсећа на истину, делује као истина, али није истинито. Истинолик је, на пример, Хомеров опис како је настао град Троја, али, пошто немамо никакво сведочанство да је она управо тако настала, за Хомерово објашњење тога можемо рећи само да је истинолико, истини слично или веродостојно, будући да се градови већином оснивају управо онако како нам песник пева о настанку Троје (уп. *Lg.*, 682 ff.).

Да уопштимо, „истиноликост“ може да помогне тамо где не поседујемо истинито сведочанство, па онда излажемо оно што би могло да буде истина о неком догађају или личности. Одисеј се, како видимо, „истиноликошћу“ својих вешто исприповеданих прича, у којима се след догађаја веродостојно излаже, врло често користи у сврху обманљивања, лажног представљања не би ли, чини се, остварио етички оправдане циљеве, како би себе спасао од немани, ослободио свој дом и повратио престо који му је на силу отет. Веродостојност или истиноликост се приписује Одисејевим причама, на основу чега се може одредити истинитосни статус фиктивних садржаја, који, дакле, није ни истинит ни лажан. Он би требало да буде што је могуће веродостојнији и уверљивији, повезан и конзистентан, да прикаже, како би рекао

Аристотел, не толико оно што се стварно догодило, колико „оно што се могло догодити“ (уп. *Poet.*, 1451b). Поврх тога, садржајима фиктивног карактера Хомер се служи како би изнео дубље филозофске истине, које нису само етичког карактера, него се тичу и човекових интелектуалних жеља и задовољстава, што покреће Одисејев дух ка сазнању онога што је од њега потпуно различито, а то га доводи до обогашеног и целовитијег увида у самога себе.

Од Одисејевог исказа: „Нико се зовем“ по значењу се веома разликује исказ: „Ја сам Нико“. Преокретом речи у овој реченици значење се на суптилан начин мења. Личност која за себе каже да је нико – себе умањује, сматра да ништа није постигла у животу, да је безвредна, да није ни по чему посебна. Тим исказом особа симболички себе негира, одузимајући себи својства која је чине неком одређеном личношћу, различитом од друге личности.

Ниподаштавање себе може бити мотивисано различитим узроцима: то што нас други ниподаштавају, или што себе ниподаштавамо у односу на друге, или ниподаштавамо себе у односу на властите циљеве и идеале. Одисеј би био последњи за којег бисмо казали да ниподаштава себе. Напротив! Он себе не доживљава као човека без циља, памети, страсти и својстава, него као сина Лаертијевог, владоца Итаке, уништитеља Троје итд.<sup>11</sup>

Одисеј се, међутим, кроз путовања мења, те његова личност на неки начин поништава претходну фазу његовог живота. Током путовања он постаје неко други у односу на почетак или различите фазе путовања. Одисеј је спреман да себе учини толико скривеним као да не постоји, на пример, онда када се испод густе овчије вуне извукао и укрцао на брод. Поставља се питања да ли су Одисејева лутања производ несрећног стицаја околности, његовог авантуризма или им се пак у извесном смислу може приписати и филозофски карактер.

Пођимо од тога чиме је Одисеј мотивисан да иде у немогућа прикљученија. Је ли само да би преживео, или и због интелектуалне радозналости? Ово питање не би требало да буде дисјунктивног карактера, будући да се Одисеј и бори за властито преживљавање и поседује духовну радозналост. Неоспорно је да Одисеј „хрли“ да све види, чује и сазна, чак и када га такво сазнање може

<sup>11</sup> Понекад код Одисеја превагне његова жеља за самохвалисањем и уживањем у властитој превари у односу на рационалност, која саветује опрезност. Пошто је успео да превари Полифема, Одисеј, када се нашао ван непосредне опасности, открива свој славни идентитет, чиме је навукао на себе Посејдонов гнев, који ће стално спречавати Одисејев повратак дому. Уп. *Od.*, IX, 502ff.

животно угрозити, из чега се види да он даје предност сазнању над борбом за властити опстанак, за шта ћемо навести пример у редовима који следе.

Чини се да је великом броју људи позната слика Одисеја, који слуша смртоносни пој сирена, али се од њега спасава јер остаје чврсто везан за јарбол. А мање је познато зашто је он тражио од својих морнара да га одвежу. Његов примарни мотив није то што жели да чује незамисливо заносан и као мед сластан пој сирена, који би био еротски узбудљив, него је другачије природе. Свако ко чује њихов пој „више зна“; сиренама су познате све патње и Грка и Тројанаца. Оне кажу: „Знамо што год се збива на овој хранодавној земљи“ (*Od.*, XII, 2, 191). Дакле, њихов пев је узбудљив и заносан, не само зато што су музички тонови њихове песме такви, нити пак само зато што је њихова појава таква, него, пре свега, стога што њихов слушалац може да стекне свеобухватно знање.

На основу горе реченог следи да је Одисеј мотивисан да чује њихов пој не из радозналости, авантуризма или еротске жудње, него је покренут филозофским разлозима. Поставља се питање зашто је знање то које убија. Зар није оно неопходно управо да би се живело? Неопходно је човеку већ и да би опстао.

Одговор би могао гласити да је омнисцијенција, потпуно знање о свему, оно по чему се богови разликују од људи, те би тежња ка нечему таквом могла да за човека буде убитачна, поред осталог, у том погледу што би помислио како, пошто све зна, онда све и може, па и да потпуно прекорачи границе своје властите природе. Стога Одисеј и допушта себи да чује оно што му саопштавају сирене, али тиме што је на властити захтев везан, самога себе спречава да ма шта учини, јер зна да ће такво нешто пожелети да уради, а то би га довело у смртоносну опасност да прекорачи своје људске границе.

Осим тога што су Одисејева прикљученија мотивисана филозофским разлозима, пре свега жељом за сазнањем, његово путовање је и по другим карактеристикама филозофске природе. Разликовање између „личне“ и „филозофске промене“, коју потцртава Бардјулс, спорно је, будући да су филозофске промене истовремено и личне када је у питању Одисеј. Бардјулс (*Burbules*, 2001, стр. 5) тачно уочава да се „филозофска промена“ што је Одисеј доживљава на свом путовању састоји у томе да се исте ствари сагледају у потпуно новом, другачијем светлу, као што је Итака коју је познавао у односу наспрам оне на коју се враћа.

Поврх тога, нове препреке и тешкоће, у које, како се чини, Одисеј упада без властите воље, он превазилази пре свега својом рационалношћу специфичног типа, тиме да делује промишљено, али и да тачно промишља последице властитих чина. Он оличава онај тип филозофа који постепено, мукотрпно, превазилазећи неприлике и разноврсне препреке, стиче све бољи увид у оно што јесте, при чему свака препрека представља нову загонетку коју он мора да реши како би био у могућности не само да се избави, него и да стасава и интелектуално напредује. Одисејево путовање, у целини посматрано, може се разумети и као напредујуће обликовање властитог духа (Rutherford, 1986, стр. 147), који постаје све искуснији и мудрији а да при томе никада не изгуби онај свој првобитни елан, еротску жудњу са сазнањем. У том напредовању дух стално себе превазилази.

Филозофско знање се разликује од сваког другог знања и по томе што је наглашено ауторефлексивног карактера, а то имплицира човекову способност промишљања не једино предметног подручја, него и самог мишљења, његовог карактера, могућности и граница. Филозофско знање понајвише претендује да буде самосазнање, то јест стицање што је могуће целовитијег и дубљег увида у себе самога. Одисеја не карактерише само способност исправне процене ситуације, већ и моћ да себе посматра, оцењује и кочи.

На пример, при повратку кући, премда је готово деструисан и споља и изнутра, у њему се јавља снажан, готово незаустављив порив за осветом због причињене неправде његовом дому и породици. Од таквог пренагљеног чина Одисеја спасава управо способност ауторефлексије властитих правдољубивих и срчаних порива. Пошто он познаје овај аспект себе самога, који је изградио током свога путовања, он уме и да га надмаши, односно да властитом рационалношћу овлада самим собом, те да тачно процени када јесте, а када није време за успешно деловање (уп. *Od.*, XVII, 4, 280 ff.). Пошто за Грке рационалност није само когнитивног, већ и делиберативно-вољног типа, Одисеј исправним увидом и у ситуацију и у своје „срце“ успева да натера самог себе да одустане од праведног, али деструктивног гнева (Деретић, 2009, стр. 66–67, 80–81).

Можда се највеће сазнање што га Одисеј стиче састоји у томе да он не може престати да буде оно што суштински јесте, коначно људско биће које чезне за својим домом, женом и завичајем. То су они чврсти ослонци који дају смисао његовим интелектуал-

ним трагањима. Одисеј одбија понуду нимфе Калипсе да буде бесмртан (уп. *Od.*, V, 3, 215–225), јер би та „даривана“, а не „стечена“ бесмртност значила да се Одисеј одриче свега што је њега као смртног Одисеја чинило Одисејем. Обећана бесмртност подразумевала би губљење властитог идентитета, на шта Одисеј не пристаје. Поврх тога, како истиче Радерфорд (Rutherford, 2001, стр. 146), бирајући живот „активног и коначног постојања“ уместо „пасивног“ вечног живота, показује и моралну исправност, самопожртвованост и дубоку оданост према супрузи Пенелопи. Са Радерфордом се не слажем у тврдњи како, бирајући живот са Пенелопом, Одисеј показује да је спреман чак и на пожртвовано „самопорицање“, будући да, по моме мишљењу, Одисејев избор проистиче из његове тежње за очувањем, а не порицањем властитог идентитета.

И управо зато што је кренуо тежим путем, путем патње и муке – Хомер га назива „патником дожанским“ – све време свестан ограничености свих људских настојања, па и сазнајних достигнућа. Одисеј је опрезан: он никада не прелази ту невидљиву границу која жудњу за сазнањем дели од властите пропасти. Он је предодређен да види оно што је обичним људима невидљиво: границу између садашњости и прошлости, живота и смрти, да једном ногом ступи у царство сенки, али и да из њега изађе. Одисеј успева да себе заштити како га не би уништила разнородна чудовишта а да сâм притом не постане чудовиште.

Својом рационалношћу, која уме да сагледа и процени како излаз из неприлике тако и последице властитих чина, неодустајањем од ма какве препреке, способношћу за непрекидним самообликовањем и самопревладавањем смртни Одисеј постао је бесмртан. Његова рационалност није само когнитивно-инструменталистичког карактера, него и ауторефлексивног и телеолошког карактера, будући да он поставља циљеве и тачно одређује смисао властитог путовања. Готово да бисмо се могли сложити са античком традицијом, те казати како Хомеров Одисеј није само мудрољубив, него је и мудар.

Као што Одисеј има више лица, он може да постане и парадигмом једног другачијег филозофа. Лик „новог“ Одисеја извајао нам је Платон у Еровој приповести (уп. *Resp.* 614a–b). Одисеја сусрећемо с оне стране света када се налази пред најчуднијим судом, где мртви сами себи суде, тако што бирају свој даљи животни правац који ће слéдити у новој реинкарнацији. Платонов Оди-

сеј је Хомеровом близак, избор му је врло сужен, али, упркос томе, изналази најмудрије и најбоље решење.

Живот у наредној реинкарнацији Платонов Одисеј не бира бр-зоплето, него сталожено и промишљено, након привидног „лу-тања”, а у ствари мудро вођеног трагања. Он „проналази живот, који за њега има вредност по себи, а који нико пре њега није хтео да изабере, управо стога што Одисејев избор не доноси нека опи-пљива и мерљива добра, нити пак угађа таштини онога који би-ра“ (Деретић, 2014, стр. 222). Он се опредељује за повучен и миран живот, без политичких надметања и славољубивих подухвата. Тиме је Платон можда скицирао нов животни образац, а то би био живот посвећен интелектуалном истраживању и промишљању.

То би могао бити живот Одисеја, који се враћа на Итаку да би дубље истражио себе, сагледао све превазиђене степене власти-тог емоционалног и интелектуалног сазревања, као и њихов смисао и границе. Његово искуство и знања стечена на путова-њима доводе га до дубљих увида у оно што он сâм јесте, у то које су границе што одвајају било којег човека од богова, чак и онда када је тај човек толико посебан па грозничаво жуди са сазна-њем, а када се изолује у свој свет, помно истражује бесконачне дубине своје унутрашњости, чије се границе не могу потпуно ни сазнати ни одредити.

*Одисеја* јесте еп о „повратку“, и то о повратку својој отаџбини и себи, те је она својеврстан литерарно артикулисан спев о фило-зофском уобличавању човека посредовано стицањем потпуно нових увида и сазнања у сусрету са другим, у односу на субјекта сазнања, различитим бићима, предметним подручјима, „геогра-фијама“, различитим људима, како би се на крају као мудрији и зрелији вратио себи самоме, и схватио да све што му је до тада познато, а пре свега самога себе, схвата и разуме на потпуно дру-гачији начин. Одисејев повратак на Итаку могао би се разумети као процес самосазнања у којем субјекат сагледа себе битно ра-зличитог на крају у односу на почетак путовања, то је знање о са-мом путу властитог, мукотрпног духовног напредовања, о свим његовим ступњевима и превазилажењу тих ступњева, целовит увид у сопствени развој, своја очекивања и намере и њихову при-мереност, као и у властите духовно-интелектуалне, али и душев-но-емоционалне границе.

- ЛИТЕРАТУРА Деретић, И. (2009). *Лојос, Плајџон, Арисџојџел*. Београд: Плато.
- Деретић, И. (2014). *Плајџонова филозофска митологија*. Београд: Завод за издавање уџбеника.
- Ђурић, М. Н. (1963). *Хомерова Одисеја*, превод, предговор и регистар. Нови Сад: Матица српска.
- Aristotle (1995). *Poetics* (Loeb Classical Library, No. 199), transl. by S. Halliwell. Harvard: Harvard University Press.
- Burbules, N. C. (2001). A Philosophical Odyssey. У: S. Rice (ур.), *Philosophy of Education* (стр. 1–14). Urbana, IL: Philosophy of Education Society.
- Duvoisin, J. A. (1997). Plato's Philosophical Appropriation of the Figure of Odysseus. *The European Legacy* 2 (2), 338–343.
- Euripides (1995). *Children of Heracles. Hippolytus. Andromache. Hecuba* (Loeb Classical Library, No. 484), transl. by D. Kovacs. Harvard: Harvard University Press.
- Hesiod (2007), *Theogony. Works and Days. Testimonia* (Loeb Classical Library, No. 57N), transl. by G. W. Most. Harvard: Harvard University Press.
- Homer (1995). *The Odyssey: Books 1–12* (The Loeb Classical Library, No 104), transl. by A. T. Murray. Harvard: Harvard University Press.
- Hutchinson, D. S. и Cooper, J. M. (прир.) (1997). *Plato: Complete Works*, multiple translators. Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.
- Lampert, L. (2002). Socrates' Defence of Polytrropic Odysseus: Lying and Wrong-doing in Plato's Lesser Hippias. *The Review of Politics* 64 (2), 231–259.
- Liddell, H. G. & Scott, R. (1996). *Greek-English Lexicon: With A Revised Supplement*. Oxford: Clarendon Press.
- Malabou, C. (2017). Odysseus' Changed Soul: A contemporary reading of the Myth of Er. У: Greenstine, A. J. & Johnson R. J. (ур.), *Contemporary Encounters with Ancient Metaphysics* (стр. 30–46). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Montiglio, S. (2011). *From Villain to Hero. Odysseus in Ancient Thought*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Rutherford, R. B. (1986). The Philosophy of the Odyssey. *The Journal of Hellenic Studies* 106, 145–162.
- Slezak, T. A. (2012). *Homer oder Die Geburt der abendländischen Dichtung*. München: C. H. Beck.
- Sophocles (1994). *Ajax. Electra. Oedipus Tyrannus* (Loeb Classical Library, No. 20), transl. by H. Lloyd-Jones. Harvard: Harvard University Press.

IRINA J. DERETIĆ

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

## SUMMARY

## IS ODYSSEUS A PHILOSOPHER?

In this paper, the author attempts to demonstrate that certain philosophical questions are articulated in Homer's *Odyssey*, especially those that consider the relationship between truth, probability, and falsehood. First, the author discusses the following two assertions: "Nobody is my name" and "Nobody will I eat last among his comrades." When asked by the one-eyed giant Polyphemus what his name really is, Odysseus replies that his name is "Nobody". Thereon, Polyphemus says that he will eat "Nobody", considering "Nobody" to be "Somebody". What appears to be a word-game is in fact an indicator of the necessity to determine the role of negative pronouns in a language, as well as to question their referential status. The negative pronouns like *nobody* or *no one* imply the non-existence of someone who can be described as "nobody" or "no one". They can only designate, but they are non-referential. Because Polyphemus does not understand the sense of the negative pronouns, he believes that there is such a man, who is called "Nobody", and whom he will eat. Therefore, one may claim that Homer's Odysseus discovers the meaning and role of the negative pronouns in a natural language, as well as how the misuse of these words can become a generator in lying and deceiving.

Homer distinguishes two types of lies: 1) the absolute falsehoods, which are lies under all circumstances, and 2) the falsehoods which "seem like the truth". Most of Homer's Odysseus fantastic tales are of that kind – they are neither true nor false, but they "seem like the truth". The truth status of fiction as resembling the truth is one of Homer's discoveries, since he held that his main protagonist's narrations are neither true nor false, but they resemble the truth. The narrations should be as consistent and plausible as possible, in order to describe not what really happened, but "what could have been happened", as Aristotle would claim.

In the course of the paper, the author has critically discussed the philosophical motives and reasons of Odysseus' "adventures", as well as the philosophical character of his journey as such. One may assume that Odysseus in his journey is motivated by the urge to

survive in almost impossible circumstances. Yet, there are lot of sections in Homer's *Odyssey* which call in question such an assumption. Odysseus, for example, wants to hear the deadly song of the sirens, not because it is tempting and beautiful, but because it provides an access to the total knowledge. Odysseus' return to Ithaca might be understood as the end of a process of self-formation and self-discovery, in which Odysseus discovers the things and himself as being significantly different and more complex than they and he were in the beginning of his journey.

KEYWORDS: Odysseus, Homer, "Nobody", apparent truth, philosophical self-knowledge, identity.



Овај чланак је објављен и дистрибуира се под лиценцом Creative Commons Ауторство-Некомерцијално Међународна 4.0 (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).

This paper is published and distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial International 4.0 licence (CC BY-NC 4.0 | <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>).