
Igor Mikecin: PARMENID.

Grčki tekst s hrvatskim prijevodom i filologijskim bilješkama, filozofijski komentar i rječnik.

Zagreb: Matica hrvatska, 2018.

ISBN: 978-953-341-128-6.

UDC: 80

Djelo Igora Mikecina *Parmenid* osma je knjiga u filozofskoj biblioteci Matice hrvatske *Aletheia* te je, redomice, nakon knjige o Heraklitu, druga autorova knjiga u istoj biblioteci. O samoj knjizi, unaprijed, valja reći da predstavlja još jedan autorov izniman doprinos istraživanju grčke filozofije u nas. Na filozofijsku zahtjevnost i obuhvatnost ovoga djela upućuje naime već i podnaslov koji glasi: „Grčki tekst s hrvatskim prijevodom i filologijskim bilješkama, filozofijski komentar i rječnik“, ali zapravo i sama struktura knjige odnosno razdioba poglavlja. Tako u kvantitativnom pogledu skoro polovinu knjige zauzima Mikecinov filozofijski komentar Parmenidovog spisa poznatog pod imenom *περί φύσεως*, dočim se u drugoj polovini nalazi „Napomena o predaji Parmenidovog teksta“ u kojoj Mikecin ukratko izlaže povijest prenošenja i tumačenja teksta i pritom posebno naglašava važnost Platonova i Aristotelova shvaćanja Parmenida odnosno njihovo „isticanje jednote i nepokretivosti sućega“ (138), jer su upravo ta shvaćanja „umnogome odredila sva kasnija tumačenja Parmenida“ (138), te ujedno ukazuje i na važnost

forme heksametra za „utvrđivanje izvornog Parmenidovog teksta i njegovo razlučivanje od okolnog izvještaja“ (140). Potom slijedi „Napomena o uspostavi i prikazu Parmenidovog teksta“ u kojoj autor navodi najvažnija imena za uspostavu grčkog teksta kao što su primjerice H. Stephanus i H. Diels, te daje napomene kako o prikazu teksta tako i o rasporedu fragmenata i redosljedu stihova. Nakon napomena slijedi precizan „Popis oznaka rukopisnih izvora, izdanja i filologijskih komentara Parmenidovog teksta u kritičkom izdanju“. Naposljetku dolazi sam „Parmenidov ep“ odnosno grčki tekst s kritičkim aparatom i hrvatskim prijevodom, te filologijskim bilješkama. Zadnja trećina knjige sadržava iscrpan „Rječnik“ svih „riječi koje se pojavljuju u sačuvanom tekstu Parmenidovog epa“ (209), a koji, osim objašnjenja tvorbe grčkih riječi i etimologijskog objašnjenja, donosi i „objašnjenje povijesne mijene i razvoja smisla grčke riječi“ (209), ali i „upućuje na osobit smisao koje riječi imaju u Parmenida“ (209). Cjelina knjige zaokružuje se „Kazalom izvora za fragmente Parmenidovog epa“ i „Bibliografijom“.

376 Vrijednost Mikecinove knjige o Parmenidu ne sastoji se, dakle, jedino u tome što donosi izvrstan prijevod grčkog teksta s popratnim pomno sastavljenim znanstveno-filologijskim objašnjenjima, nego isto tako i u filozofijskom komentaru koji svojom lucidnošću i prodornim uvidima otvara mogućnost za duhovni pogled u najdublji smisao Parmenidovog epa. Mikecinova knjiga, uvjetno kazano, počiva na dvije temeljne misli, a to su: misao jednote bića i mišljenja, bitka i uma, odnosno jednote sućega kao istote sućeg i uma ili umjenja kao „izvornog opažanja“, „umskog zrenja“, koja proishodi kako iz samog teksta (npr. *ono bo isto umiti je te i biti*, III.) tako i iz autorova *sumišljenja* s Parmenidom o onom sućem, te misao o nadilaženju prijepora između filologije i filozofije, odnosno jezika i filozofije, pjesništva i filozofije ili govora i bića, riječi i bitka, koja se zapravo oslanja na prvo spomenutu misao te se istom u cijelosti potvrđuje u Mikecinovom filozofskom tumačenju Parmenidovog epa. Polazeći stoga od prethodno navedenog pokušat ćemo u osnovnim crtama izložiti temeljne misli koje prožimaju poglavlja njegovog filozofijskoga komentara Parmenidovog teksta. Osim „Uvoda“ komentar sadržava sljedeća poglavlja: „Suće“, „Um“, „Red“, „Boginja“ i „Govor“.

Tako već u „Uvodu“, osim što iznosi osnovne momente i strukturu epa te njihov filozofijski smisao, Mikecin rabi prevedenice nekih grčkih riječi

Parmenidovog teksta kao što su primjerice *umiti*, *umjenje* (νοεῖν) za ono što se običava prevoditi s *misлити*, *mišljenje*, jer riječ *umiti*, kako se navodi u „Rječniku“, „označava opažanje koje prethodi mišljenju, ali i opreci osjetnog i nadosjetnog“ (255), odnosno „ukazuje na s-vijest koja mišljenju prethodi kao sama njegova bit“ (256), ili glagolska imenica *bitje* (εἶναι) za glagolsku imenicu *bitak*, ili pak *suće* za grčki particip εἶόν, a namjesto uobičajene riječi *biće*. Parmenidov ep prema Mikecinu nije drugo doli pri-kaz puta, putovanja, na kojem putnik kao „tražitelj istine“ – uz presudnu pomoć Heliada – putuje iz privida tame prema svjetlu istine bitja, tj. sućeg. Putovanje je stoga „povratak iz tame nevida na svjetlo vida“ (7), odnosno „uspon iz privida k istini“ (8). Na samome su pak putu, kako primjećuje Mikecin, „naznačeni njegovi predjeli“ (7), a to su: „*domovi noći*“ (δῶματα νυκτός) kao ishodište puta, „*dveri putova svjetla i tame, dana i noći*“ (πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κελεύθων) kao mjesto razlučivanja oblasti mnijenja i znanja i „*svjetlo*“ (εἰς φάος) kao svrha putovanja. Drugim riječima, ep ima tri glavna dijela koja, s obzirom na „istinovanje kao raskrivanje“ (57), Mikecin opisuje sintagmama „*raskrivanje iz skrivenosti*“, „*ne-skrivenost sama*“ i „*neskrivenost skrivanja*“, a s obzirom na „odnos između mita i zbora u Parmenida“ (98) sintagmama „*privid istine*“, „*istina sama*“ i „*istina privida*“. Nakon što putnik koji istinski umi, a to znači koji umi istinu bitja kao istinu vlastitog bitja, prođe „dveri putova dana i noći“ te time napusti „domove noći“ kao oblast privida, mnijenja, protivnosti svjetla i tame, on susreće bezimenu boginju koja je „ustvari boginja istine“ (8). Prošavši dveri putnik se zapravo vratio „doma iz tuđine“ (8) jer taj dom nije samo „dom boginje“, nego i „putnikov vlastiti dom“ (8) kao „dom istine“ (8), odnosno kao „povratak uma iz svoje ne-istine svojoj istini“ (8). No putovanje se, uz poučavanje, poticanje i pozivanje boginje, zapravo nastavlja i to kao „put bitja“ koji ipak valja razlikovati od „neprohodnoga puta nebitja i od povratnoga puta“ (8). Put nebitja, nesučega, mnijenja, je „posve neispitiv i neprohodan“ (15), pa „zapravo i nije nikakav put“ (15), dok je povratni put onaj put na „kojem neumno mnijenje ne luči bitje i nebitje“ (8). Put bitja ima dva dijela od kojih prvi „vodi kroz istinu bitja“, a drugi „kroz istinu privida“. Istina bitja sastoji se u tome da je suće nepokretivo, a objavom istine kretanje ili putovanje zaustavlja se i preobražava u „savršeno kruženje koje odgovara blagokrugosti istine“ (11). Istina privida je u tome što je privid takva mješavina svjetla i tame

u kojoj se oboje razdvajaju umjesto da se vide kao „jedinstvo smjese svjetla i tame“ (13), jer privid u svojoj istini nije drugo doli privid istine. S druge strane, putnikovo putovanje je „neko poslanje, a nije samovoljno odabrano, niti je njegov ishod unaprijed predodređen“ (10). Putnik se upušta na putovanje „jer slijedi svoj usud“ (10) koji se očituje i kao spremnost „na obraćenje istini bitja“ (10). Putovanje kao „raskrivanje istine sućega“ (11) je stoga „povratak u ono u čemu putnik već skriveno boravi“ (11). No, prema Mikecinu je i samo umjenje neko upuštanje i „dopuštanje onomu umljivom da se objavi“ (10), štoviše umjenje je „u svojoj biti pomno paženje“ (10), odnosno slušanje kao „opažajuće puštanje“ (10). U konačnici umjenje „kao slušanje je odgovaranje nagovoru onoga što se ima umiti“ (10). Time se samo potvrđuje prethodno navedeno određenje umjenja kao onog što prethodi kako mišljenju tako i razlici osjetnog i nadosjetnog. Mikecinovo poimanje Parmenidovog *voeiv* treba stoga shvatiti prvenstveno pod vidom zahtjeva za nadilaženje metafizičkog razlikovanja i razdvajanja onog osjetnog od onog nadosjetnog, odnosno tzv. više od niže spoznajne moći i tomu slično, a koje se pojavljuje već u Platona i Aristotela.

378 U „Uvodu“ filozofijskog komentara Parmenidovog epa Mikecin, dakle, jasno naznačuje temeljne misli vodilje vlastitoga prijevoda i komentara i to o istini sućega kao istosti sućega i uma koja nije „tek slaganje misli i onog mislivog, nego je istina bitja kao istota uma i bitja, a još prije toga jestina kao neutaja bitja“ (14), kao i o unutrašnjem jedinstvu govora i bića, riječi i bitka, jer je naime „cijelo kazivanje puta jedan jedinstveni kružni put istine bitja, koja dolazi do sebi primjerene riječi“ (17). Obje misli, posebice misao istote sućega i umjenja, opetovano se pojavljuju u Mikecinovom filozofijskom komentaru Parmenida i to na različite načine, tj. u raznim inačicama i misaonim sklopovima.

U poglavlju naslovljenom „Suće“ Mikecin pojašnjava filozofijske i filologijske razloge za uporabu imena *suće*, te razmatra odnos sućeg i nesućeg, kao i odnos sućeg i onog jednog. Polazeći od toga da u Parmenida riječi *ἔστιν* (jest), *εἶναι* (biti), i *ἔόν* (suće) kazuju isto, Mikecin na filološki mjerodavan način dolazi do uvida o njihovoj međusobnoj povezanosti koja zapravo „krije odnos između glagola i imenice“ (25), tj. onog glagolskog i onog imenskog. Pritom upravo riječ *ἔόν* čuva smisao praodnosa između imenskog i glagolskog, odnosno ona je „ono ime koje ih sjedinjuje prije njihovog razdvoja“ (25). S obzirom na to da je *ἔόν* particip prezenta glagola biti (*εἶναι*), Mikecin upozorava da *biće* kao

imenica nije dokraja primjerena hrvatska prevedenica za grčki particip $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$, već je prikladnija prevedenica za grčko $\tau\acute{o}$ $\acute{\epsilon}\acute{i}\nu\alpha\iota$. Stoga $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ treba prevesti s riječju *suće* koja je arhaični hrvatski particip glagola *biti* u jednini srednjega roda. Isto tako ni glagolska imenica *bitak*, za razliku od glagolske imenice *bitje*, „ne može prenijeti puni glagolski smisao grčkog poimeničenog infinitiva“ (21). Prema Mikecinu presudno je to da se $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ kod Parmenida „prevodi kao *suće* stoga što se njime iskazuje bitje koje prethodi razdvoju bitja i onoga što jest“ (25), odnosno to da „Parmenidovo *suće* prethodi razlici između nekog sućeg i bitja“ (26), a također i razlici esencije i egzistencije. Tako u konačnici $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ u Parmenida u „strogom smislu riječi uopće nije particip“ (25), nego „predgramatičko zborenje“ i „predlogičko umjenje“. Drugačije kazano, riječ *suće* najprimjerenije prenosi smisao Parmenidovog $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ jer, između ostalog, riječi nisu niti sredstvo ni „puko oruđe“, a niti je izbor riječi neka takoreći izvanjskost, tj. pitanje konvencije. U riječi *suće* valja dakle prepoznati određeno sadržanje koje „ne dopušta razlučivanje onoga što jest i bitja“ (23). Štoviše, jedino sadržanje sućega sa sućim „omogućuje uprisućivanje sućega kroz prisuća“ (26), jer kao što *suće* nema počelo, tako ni ono samo nije počelo ili temelj mnoštva, nego je „ono zajedno ($\xi\upsilon\nu\acute{o}\nu$) svima“ (27).

379

Nadalje, odnos sućeg i nesućeg prema Mikecinu nije odnos suprotnosti i razlike, jer počiva na „predontologičkoj istoti bitja“ (27) na kojoj se ujedno utemeljuje i ontologičko počelo identiteta. No *suće* se može odrediti jedino „u lučbi spram nesućega“ (28), odnosno „nijekanjem nesućega“ (*kojino puti traženja jedini umiti jesu / onaj kako jest te kako nije ne biti*, II. 2–3). Takvo „posredno zborenje“ o sućem ukazuje na to da je *suće* istodobno i „neizrecivo“ i „zborivo“, ali također i na to da znanje naspram mnijenja nije samo „vjerno znanje istine sućega, nego i znanje vjerodostojnoga privida sućega“ (29).

Međutim pitanje o jednoti sućega obuhvaća, ipak, centralnu ontologijsku problematiku Parmenidovog epa. S obzirom na to da na samo jednome mjestu u epu stoji da je *suće* jedno (*jer sada jest ujedno sve jedno sadržno*, VIII. 5–6), postavlja se pitanje koji je krajnji smisao jednote sućega. K tomu, kako primjećuje Mikecin, u povijesti tumačenja Parmenida se, već od Melisa, ustalilo mnijenje da je jednota najvažnije svojstvo sućega. No Parmenidova jednota sućega nije jednota koja isključuje svaku razliku, kako to primjerice tumači Aristotel. Isto tako nije ispravno niti ono tumačenje koje iz odnosa

jednote i onog svega zaključuje da *prived* u Parmenida uopće nikako nije (Platon). Drugim riječima, jednota sućega nije „u tome da je ono ukupnost i cjelina svih bivajućih“ (30), niti je suće „nešto opće“ ili „rod“, nego je suće u Parmenida „takvo jedno koje ne isključuje mnoštvo kao nešto nejesuće“ (30). Suće je „jedno koje objedinjuje sva koja jesu“ (31), što uključuje i suprotnosti. Pritom za Parmenida „ona mnoga“ jesu na način nastajanja i nestajanja, rađanja i umiranja.

Mnoštvenost nije sućemu nešto izvanjsko, ono je uprisućivanje samog sućeg u ona prisuća. Jednota sućega dakle u sebi uključuje razliku, jer se suće „svakako i posvuda prema rasporedu razlučuje i slučuje kroz prisuća“ (33). Jedno kao sve i sve kao jedno počiva „na sebeodnosu sućega“ (33). Taj je sebeodnos sućega, kako kazuje već i samo njegovo ime, „sadržanje samoga sebe“ i „prianjanje samomu sebi“. Iz sebeodnosa prvotno proizlazi odnos sućeg i uma, a potom i „dvojstvo sućega kao takvog i prisućih kao onih mnijetljivih“ (33), kao i mogućnost *priveda* kao pričina koji prema Mikecinu i nije drugo doli „prikrivena istost bitja i uma“. Jer mnijenje mnije da su ona prisuća i odsuća kao prisustvovanje i odsustvovanje sućega uvijek u stanju razdvojenosti, dočim istinito umjenje zna za jedinstvo suprotnosti istih. Istiniti pak um dopire do sućeg „kao onog po sebi umljivog“ (33). Sebesadržanje (συνέχεσθαι) i prijanjanje (πελάζειν) sućega su prema Mikecinu načini „kako suće omogućuje ono drugo samoga sebe ostajući u samome sebi“ (34), a sebesadržanje je povrh toga porijeklo njegove neprekidnosti. Lučenje jednote sućega proizlazi dakle iz prvotne mogućnosti njegova udvajanja putem uma. Ta prvotna mogućnost predstavlja ujedno i porijeklo kako *priveda* kao pojave ili uprisućenja samog sućeg tako i *pričina* kao mnijenja koje mni da su „prisuća i odsuća međusobno razdvojena“ (37). S obzirom na to da suće ima mnogo znamenja, a „znamenja znamenju jednotu sućega“ (36), znamenja sućega su: nerodivost i nepropadljivost kao svojstva nevremenitosti; cjelovitost, nedjeljivost i jedinstvenost kao svojstva homogenosti, neprekidnosti i istolikosti; istost kao posljedica savršenosti i dovršenosti i nepokretivost kao svojstvo nepromjenjive istote.

Poglavlje „Um“ donosi Mikecinova tumačenja odnosa između uma i zbora, uma i sućeg i uma i mnijenja. Štoviše, to je poglavlje, zbog navlastitih misaonih uvida, iznimno važno poglavlje Mikecinova filozofijskog komentara

Parmenida. Jer ne samo što pojašnjava bitne aspekte praiskonske jednote bića i mišljenja, nego u podpoglavlju „Zbor i um“ sadržava i Mikecinov autentični filozofijski doprinos tumačenju međuodnosa zborenja ili govora, jezika, umjenja i sućeg. Kao što je prethodno već napomenuto, Mikecin umjenje shvaća kao „izvorno opažanje“ te samim time nadilazi tradicionalni metafizički horizont unutar kojeg opstoji razlika između osjetnog opažanja i umskog ili razumskog mišljenja odnosno onog osjetnog i onog nadosjetnog, subjekta i objekta, bića i bitka itd. Umjenje je prema Mikecinu takvo opažanje koje je najprije „unutrašnja umnost samoga sućeg“, a potom i „umsko oprisućivanje onoga sućeg“ (41). Gledano iz smjera fenomena, umjenje je „primajuće paženje onoga što se pojavljuje“ (42), a to znači da ono ima kako ontološki tako i gnoseološki karakter; jer pomnost, pažljivost kao temeljno svojstvo umjenja uključuje zamjećivanje, motrenje i čuvanje kao pretpostavke bitja onoga što se pojavljuje. Sebeodnos kao sebesudržanje sućega je stoga svojevrsno „umsko“ praopažanje sebe samoga kroz sebe samog, odnosno, to je umsko *oprisućivanje* sućega kao primajuće paženje te potom i *uprisućenje* sućega u onim prisućima kao onom drugom samoga sebe. S obzirom na to da umjenje nije tek neka od ljudskih moći spoznavanja, valja naglasiti da istost uma i sućega ne znači da su um i suće jednaki već supripadni i zato odvojivi. Time se otvara i mogućnost neistinitog umjenja. Neistinito umjenje kao mnijenje, puko osjetno zamjećivanje i pričin razdvaja um i suće, dočim je istinito umjenje kao „umsko zrenje“ (λεύσσειν) i „neskriveno umjenje“ zapravo „pronicanje onoga umljivog“ (42) i „sjedinenje s njime“ (43), odnosno ono je znanje kao „neskrivena istost uma i sućega“ (43). Umjenje, kako izvodi Mikecin, na poseban način pripada čovjeku jer u njemu „um umuje bitje osvjedočen u samoga sebe“ (43). Isto tako, čovjek je i ono mjesto „u kojem sveprožimajuća umnost bitja dolazi do svoje sebesvijesti i u kojem se luči istina od neistine bitja“ (42). Drugačije kazano, bez čovjeka nema sebesvjesnosti sućega. Stoga u konačnici istinito umjenje nije drugo doli „čista otvorenost bitja i na tome počivajuće svjedočenje da bitja ima“ (43).

Umjenje i zborenje (λέγειν) su, prema Mikecinu, neraskidivo povezani, štoviše oni su „dvije strane istoga“ (43), tj. očitovanje sućega. Odnos uma i zbora je odnos istosti (supripadnosti), pa kao što nema umjenja bez zborenja, tako nema niti zborenja bez umjenja. U razlici spram umjenja kao „čuvajućeg opažanja onoga sućeg“, zborenje je „razabiruće sabiranje“, „čuvajuće slušanje

istine sućega“, odnosno izvorno lučenje kao „prvotno biranje između sućega i nesućega“ (45). Zborenje se tiče kazivanja i govorenja, odnosno slušanja i sluha. Ali, kao što je umjenje supripadno onomu sućem, tako mu je supripadno i zborenje. Iz takvoga odnosa sućeg i zborenja proizlazi mogućnost otuđenja govora od sućega u kojem je govor tek puki, lažni govor, a ne tvorbeni govor „koji odgovarajući zboru tvori i s-tvara istinu bitja“ (45), a ta je istina zapravo istina kao „neutaja sućega“. Umjenje pak, kako primjećuje Mikecin, nije u Parmenida „najviši vid zborenja“ kao što je to slučaj kod Heraklita, nego je „zborenju supripadni vid s-vjesnosti (osvjedočenja) i obistinjenja onoga sućeg“ (45). Suće, dakle, u Parmenida nije sam zbor, pa je zato zborenje, zapravo, „bit mišljenja i govora“. Umjenjem naime suće dopijeva do svijesti ili osvjedočenja o samome sebi, a po zborenju se „suće sabire u svojoj sabranosti kao ono jedno i isto naspram mnogih“ (45). Međusobno uvjetovanje zborenja i umjenja nema prema Mikecinu puko kauzalni ili čak kronološki karakter, već proizlazi iz njihovog živog jedinstva u kojem je umjenje kao opažanje ujedno i sabiranje sućega ili „čuvajuće opažanje onoga sućeg“, dok je zborenje kao sabiranje ujedno i paženje ili „čuvajuće slušanje istine sućega“. Mikecin stoga uviđa da je odnos umjenja i zborenja analogan odnosu slušanja (sluha) i gledanja (vida). Zbor i um se u konačnici susreću u istinitoj vjeri kao „vjeri istine“, jer istina sućeg nije „obrazloživa“ i „dokaziva“, već „proizlazi iz samoga uma koji mu izvorno pripada“ (46). Suće je nešto „samoizvjesno“ jer se „neskriveno objavljuje“ i pokazuje tako „da se u to ne može dvojiti“ (46). Neskrivenost sućeg daje snagu vjeri kao uvjerenosti u nedvojbenu istinitost sućega, tj. omogućava kako istinitu vjeru tako i „vjernost sućemu“.

Suće, zborenje i umjenje se u Parmenida nalaze u „izvornoj unutrašnjoj svezi“ (46). Njihova istost ima karakter supripadnosti koja ne ukida razlike. Tako su primjerice um i suće supripadni na takav način da se *sudrže*, odnosno tako da se u „svojem dvojstvu jedno drugome pružaju“ (47). Premda bitje i um stoje u iskonskom zajedništvu (*ono pak isto umiti je te i ono radi čega jest umnja / jerbo bez onog sućeg, u kojem je iskazano / nećeš naći umjenje*, VIII. 34–36), valja napomenuti da bitje uvjetno kazano prethodi umu zato što se zbori kroz um te „može biti istinski i nestinski zboreno“ (46), dočim samo umjenje može biti istinsko umsko zrenje kao poistovjećivanje samoga sebe sa sućim ili neistinsko zabludno mnijenje, odnosno, zabludno ili vjerno opažanje

onog sućeg. Tu nije riječ o ontološkom prvenstvu sućeg nad umom, nego o izvornom sudržanju sućega i uma. Mikecin zato zaključuje kako nema uma bez „sućega u kojem on samoga sebe raskriva i objavljuje“ (48). Drugačije kazano, „suće kao ono umljivo i umljenje kao objavljivanje sućega su isto“ (49). Upravo je, dakle, sam *odnos* supripadanja ili sudržanja ono što na osebusni način prethodi i sućemu i umu kao navlastitim konstitutivnim momentima.

Ako je bitje odnosno suće supripadno umu, onda iz njihove razlike proizlazi kako mogućnost „udvajanja bitja i uma u čovjeku“ tako i „razlikovanje uma i mnijenja“ (54). „Sebeudvajanje uma kroz mnijenje“ je pravi uzrok nužnosti privida (δόξα). Privid i nije drugo doli „nužna od-sutnost istine“ te ne proizlazi samo iz uma nego i iz samoga sućeg. Kada se pak mnijenje odvoji od uma, tada započinje preobrazba uma u neistiniti um kojemu je istota sućega i uma skrivena, pa time privid istine postaje njezin pričin. Razlikovanje privida i pričina se, prema Mikecinu, u osnovi može svesti na razliku između privida kao drugotnosti onog sućeg i pričina kao zaborava te drugotnosti. Drugim riječima, „privid je razdvajanje istote bitja i uma, a pričin je prikriivanje toga razdvajanja“ (62). Za razliku od privida kao tek pojave sućega, mnijenje razdvaja suće i njegove pojave, tj. „drži da i nesuće jest, a suće mu je ono što je uistinu samo privid sućega“ (56). Pritom mnijenje nije puki umski umišljaj, nego moć koja je svojstvena smrtnicima kao takvima, a tiče se uspostave „rasporeda bivajućih kao cjeline privida“. Po mnijenju naime „nastaju i opstaju pojave sućega“ (56). S druge strane, istinito umjenje je providanje privida kao privida onog sućeg, odnosno putovanje ili „uspon iz privida k istini“. Istinski umiti znači raskrivati iskonski odnos istine i privida, a to se raskrivanje najprije odvija kao spoznavanje istine iz privida, potom kao spoznaja same istine i u konačnici kao spoznavanje privida iz istine, jer „prividnost privida počiva na pojavljivanju onog sućeg samog“ (61). Izostanak istinitoga uma stoga implicira razdvajanje sućega od sebe samoga, tj. pričin, dok prisustvo istinitoga uma, kao momenta sebeodnošenja sućeg, omogućava da se ono prividno providi u svojoj istini, tj. da se providi kao prisuće sućega.

U poglavlju koje nosi naslov „Red“ Mikecin se upušta u interpretaciju kozmologijskih aspekata Parmenidovog epa, odnosno razmatra vrijeme, prostor te svjetlo i tamu, jer su to svojstva supripadna onomu sućem kao cjelini onih bivajućih.

Iako je suće nepokretivo i nedjeljivo, to ne znači da je lišeno kretanja uopće, nego samo tjelesnog kretanja u smislu preinake, nastajanja, nestajanja, rasta i premještanja. Kretanje sućega je „savršeno kružno kretanje“, tj. samokretanje ili sebekretanje, kao „jedinstvo kretanja i stajanja“ (69). Kao što se kugla okreće oko svoga nepokretnog središta, tako se i suće okreće u sebi samome „ne mijenjajući mjesto i ne trpeći nikakvu promjenu“ (69). To unutrašnje samokretanje sućega je zapravo samokretanje uma. Po Mikecinovu shvaćanju Parmenida, upravo je istinsko ili neprostorno kretanje sućeg izričita pretpostavka za prividno ili prostorno kretanje onih bivajućih, koje i nastaje uslijed ukidanja jedinstva kretanja i stajanja. Pritom valja imati na umu da „suće sadrži privid kao kugla oplošje“ (72). Nepokretivost kao znamen sućega vezana je uz njegovu nevremenitost (*nit' ikad bje niti će biti, jer sada jest ujedno sve / jedno sudržno*, VIII. 5–6). Suće stoga „nije ni bezvremeno ni svevremeno, nego je predvremeno“ (74). Suće naime izdržava u onome sada tako da „jest sve sada *ujedno* i *odjednom*“ (75). Drugim riječima, predvremeno bivanje sućega je takvo samokretno sudržanje koje implicira nepokretivost, jer se suće „kreće tako da samo sebe kreće ostajući u istome“ (75), ali koje ujedno omogućava i temporalitet kao razlikovanje prošlog, sadašnjeg i budućeg vremena.

Prostorna protežnost sućeg usporediva je s kuglom kao savršenim tijelom odnosno „mirujućom cjelinom“ koja počiva na savršenom sumjerju i ravnomjerju središta i oplošja, ali samo suće nije kugla već prvenstveno ono kugloliko, tj. „odnos između središta i krajeva kugle“ (82), jer je „oblik kugle prilika reda cjeline bivajućih i kao takav pojava u sebi jednog sućega“ (77). Kugla i krug su prispodobe jedinstva suprotnosti onog kružnog i onog ravnog, odnosno jedinstva početka i kraja koje se naime ostvaruje u svakoj točki oplošja. Stoga je kugla tek slika savršenosti sućega, dok zaobljenost kugle „odsljkava uvraćenost sućega u samo sebe“ (79). Isto tako je i „prostorna kugla“ tek slika kugle kao reda cjeline bivajućih, koja je pak „samo umom opaziva“. No usprkos svojoj savršenosti, nedjeljivosti i neprekidnosti suće ipak ima „krajnje međe“ koje se održavaju po pravdi, nuždi i sudbini. Za razliku od protežnih tijela, suće ima unutrašnje međe koje omogućavaju njegovu stalnu istotu. Iz istote pak sućega proizlazi to da suće „u vidu svoga privida izlazi iz sebe u drugo samoga sebe“ (80), odnosno u prostornu protežnost. Prostiranje prostora je u konačnici, kako primjećuje Mikecin, neposredno vezano uz „izvorno protezanje sućega“.

Osim prostora i vremena kao konstitutivnih elemenata privida onog sućeg, valja spomenuti i svjetlo i tamu kao počela privida s obzirom na ona bivajuća, prisuća. Sve pojavno počiva naime na osnovnoj suprotnosti svjetla i tame, tj. njihovom omjeru u svakom pojedinom bivajućem. Pritom se, po Mikecinovom uvidu, svjetlo i tama – nasuprot Aristotelovom tumačenju – ne mogu izjednačiti s bićem i nebićem, jer to nisu dva razdvojena počela već sklop ili jedinstvo suprotnosti koje jednako ispunjava sva bivajuća, mnijetljiva. Svjetlo i tama su, kako primjećuje Mikecin, „način pojavljivanja istine u prividu“ (84). Drugačije kazano, svjetlo i tama kao likovi privida, a također i mnijenje, na nužan način proizlaze iz sućega, pa stoga nisu svojevóljno od ljudi postavljeni. Stoga zabludno mnijenje ili neistinито umovanje putem „rastavljajućeg postavljanja likova“ zapravo razdvaja i suprotstavlja svjetlo i tamu i time uspostavlja pričin, dočim istinsko umjenje „nadilazi razdvajanje svjetla i tame“ (86).

U poglavlju „Boginja“ Mikecin razmatra odnos *sućega* i boginje, te značenje bogova u Parmenidovom epu i smisao onog demonskog, demona, kao onog božanskog u čovjeku. U skladu s razdiobom epa na tri dijela, odnosno, shvaćanjem epa kao putovanja iz privida „domova noći“, kroz „dveri putova dana i noći“, prema svjetlu istine, Mikecin konstatira da je, nakon uvoda, cijeli ep zapravo „govor boginje“. Boginja kazuje istinu sućeg koje naime nije bog, nego ono prvotno ili ono božansko (τὸ θεῖον). S obzirom na to da je boginja neimenovana, ona je ustvari boginja istine kao „neskrivene istote bitja i uma“, čija je objava moguća isključivo kao „samoobjava umom“ (89). No već i samo „ime“ bezimene boginje (θεά) upućuje na unutrašnju povezanost boginje s čistim, umskim zorom, tj. umjenjem kao zrenjem „koje prozire ono jedno, sva u jednome i jedno kroz sva“ (90). Bezimenost boginje upućuje dakle na božanskost onog prvotnog, sućeg, štoviše ona je „glas uma koji se uzdigao do uvida u ono suće kao ono božansko“ (90). Tako je u konačnici boginja istine „umski zor kroz koji se objavljuje istina bitja“, dočim se smrtniku boginja ujedno „ukazuje time što u njemu sviće istinski um“ (91). Tu stoga nije riječ o objavi od boga čovjeku, nego o samoobjavi božanske istine kroz čovjeka.

Rasipanje pak onog sućeg kao onog božanskog u mnoštvo bogova nije drugo doli „različiti načini pojavljivanja onog sućeg u prividu“ (92). Bogovi, strogo gledano, proizlaze iz jednote same boginje, jer „jednota boginje

odgovara jednoti onoga sućeg“ (92). Drugačije kazano, bogovi su naspram boginje istine, tj. onog sućeg, tek mnogostruki likovi jedne boginje odnosno pojave kao privid sućega samog.

S druge strane, put kojim putnik putuje prema svjetlu istine sućega je demonski put. Demon, kako tumači Mikecin, nije ni boginja Pravda, niti bezimena boginja istine, nego ono božansko „koje se dodjeljuje (δαίωμα) čovjeku kao njegov udio i usud“ (94). Biti na demonski način znači biti na, takoreći, nadljudski način, tj. u stanju entuzijazma ili obuzetosti onim božanskim. Ono demonsko je takav način bitja u kojem se susreću bog i čovjek kao „dva supripadna očitovanja onog božanskog“ (94). Putnik stoga nije „niti bog niti puki čovjek“ (95), već „božanski čovjek“ koji time što razotkriva ono božansko u čovjeku ujedno i nadilazi samoga sebe. Spoznaja pak istine bitja nema isključivo božansko ili ljudsko porijeklo, nego se zapravo odvija u umu kao onom „uistinu demonskom mjestu susreta boga i čovjeka“ (95–96).

386 Zaključno poglavlje Mikecinova filozofijskog komentara Parmenida ima naslov „Govor“, a razmatra odnose mita i zboru, zboru i imenovanja te smisao heksametra kao nužnog oblika Parmenidovog epa. Suprotstavljanje i razdvajanje mita od zboru, kao i filozofije od pjesništva, počiva na poimanju mita kao pripovijesti ili alegorije i zboru kao znanstvenog mišljenja, a to razdvajanje prema Mikecinu svoj vrhunac u Grka dostiže u Aristotelovoj filozofiji. Iz takove filozofske tradicije proizlazi nadalje i mnijenje da prvi ili uvodni dio i treći dio epa imaju karakter alegorije, mita ili pjesničkog govora, dok je jedino u drugome dijelu prisutan logički govor. I Platon isto tako, kako primjećuje Mikecin, smatra da je mit neistinit govor, usprkos tomu što za „filozofijski mit“ ustvrđuje da je vrsta zboru i da sadrži nešto od istine. Naspram uvriježenih predrasuda prema kojima je, između ostalog, uvod epa slikoviti govor o nečem neosjetnom, u Parmenida je zapravo „sveza između načina kazivanja i onog mišljenog nužna“ (99). Premda je i u mitskom pjesništvu primjerice Homera i Hesioda riječ, mit (μῦθος), neka neupitna božanska objava, odnosno mit je „kao riječ ujedno i ono riječju rečeno“ (99), te unatoč tomu što i Parmenid koristi većinu riječi iz epske predaje i određene epske obrasce i slike, Parmenidov ep nije mitska božanska objava zato što se u njemu „onim mitskim u govoru ponajprije objavljuje smisao odnosa između onog sućeg i njegovog privida“ (100). Drugim riječima, blizina u kojoj se nalaze Parmenid

i Homer skriva zapravo njihovu presudnu razliku, odnosno sukob između „istinskog umjenja bitja i bogoslovnog pjesništva“ (100). Parmenidov je govor kao „kazivanje istine sućega“ stoga znamenovanje, jer u „sebi objedinjuje zbor i mit“, prethodi razdvoju logičkog i mitskog, dok su riječi znamenani „kroz koje se suće pokazuje“ (101). Mit i zbor nisu „dva zasebna načina govora, nego jedan te isti govor u svoja dva vida“ (104).

Tako se primjerice prvi dio epa (*prooemium*) ne smije, kako primjećuje Mikecin, shvatiti doslovno ili alegorijsko-metaforički, nego se ono što dotične mitske slike (konji, kola itd.) iskazuju „mora dovesti zajedno s onim na što one ukazuju“ (103). Pritom valja istaknuti da je u uvodu epa – u razlici spram drugog i trećeg dijela, kao „istinitog mita“ i „objave istine onog prividnog“, gdje vlada neskriveno jedinstvo zbora i mita – još uvijek na snazi skriveno jedinstvo mita i zbora.

Jedinstvo mita i zbora očituje se dakle kao „zboreći govor istine“ sućeg, pa se tako ono mitsko odnosi na nužnost samoobjave sućega, a ono zbarsko na lučenje sućega i nesućega, kao i na sabiranje i razabiranje u govoru i riječi govora. Odnos mita i zbora, privida i istine, sućega i nesućega, otkriva se kako u ustrojstvu epa kao jedinstvenog puta sastavljenog od tri dijela tako i u „kružnom kretanju epa“. Štoviše, Mikecin ustvrđuje da je sama suprotnost skrivanja i otkrivanja koja „vlada u biti istine“, ono što se zapravo „očituje u suprotnosti zbora i mita“ (109). Mit i zbor se stoga ne nalaze ni u odnosu „međusobnog isključivanja“, niti „uzajamnog prevladavanja“, nego su oni „u Parmenida dva iznutra supripadna vida jednoga jedinstvenog kazujućeg zborenja istine sućega“ (110).

Razlikovanje zborenja (λέγειν) i imenovanja (ὀνομάζειν) ne počiva na nekoj vrsnoj razlici, nego na tome što zborenje, kao bitstvo, prethodi kazivanju, govorenju i imenovanju. Istinito imenovanje, po Mikecinovom uvidu, „sabire ono imenovano“, a neistinito imenovanje, premda se zapravo nesvjesno odnosi na suće, „razdvaja i suprotstavlja ono imenovano“ (110). Riječ kao ime ili znamen onog imenovanog može stoga odgovarati zboru sućeg, ali ga može i skriti, prikriti, čak nijekati, i to time što prešućuje ono suprotno. Jedino na „putu nesućega“ nema imenovanja, jer je taj put bezimen. Drugim riječima, istinito imenovanje odgovara „putu sućega“ i to u dva smjera, tj. kao „govor sućega“ koji, „polazeći od sućega samog“ (111), imenuje ona prividna kao

prisuća i odsuća, te kao „govor istine privida“ koji, ukazujući na suće, „u svemu prividnom provida ono suće“ (116). Dočim neistinito imenovanje uspostavlja pričin u kojem je ime „ukočena oznaka“ koja „razdvaja i uposebljuje ona prividna“ (111), pa se time ujedno negira i samo ime, imenovanje kao znamenovanje sućega.

Međutim i „varljivi govor“, kao neistinito imenovanje onog mnijetljivog, dovodi do toga da „mnijenje uzima ona prividna kao nešto odvojeno i ne provida ih u jedinstvu sućega“ (112). Jedino onaj govor koji proizlazi iz zbora, zborenja, a riječi, imena, rabi kao znamenue sućega, može „pripadati sućemu i njega u njegovoj ne-skrivenosti pokazivati“ (112). Takav je govor zapravo svojevrsno odgovaranje „uzmicanju onog sućeg kao onog po sebi neizrecivog, ali u cijelosti zborivog“ (113).

Kao što ime nije rezultat dogovora i neka proizvoljnost, već „način istinovanja u govoru, te očitovanja i obistinjenja onog sućeg“ (114), isto tako i zborenje nije puko prosuđivanje i govorenje, nego „sabiranje, objavljivanje, davanje sućemu da se obznani“ (115). Štoviše, sama se „supripadnost uma i sućega događa kao zborenje“ (116).

388

Mikecinov filozofijski komentar završava raspravom o smislu daktilskog heksametra kao nužnog oblika Parmenidovog kazivanja. Parmenidov ep nije, kako primjećuje Mikecin, „poučna pjesma“ ili nauk prikazan u pjesničkom obliku. Tu je na djelu takav način govora u kojem je „nemoguće razdvojiti sadržaj od oblika“, odnosno u kojem vlada „izvorno jedinstvo mita i zbora“ (117). Tvorbenost Parmenidovog govora očituje se kako u načinu njegovog „kazujućeg zborenja“ tako i u tvorbi istine sućega pomoću riječi i imena čije je porijeklo u zboru.

Usprikos sličnostima, primjerice u metrici i epskim prizorima, između Parmenida i Homera i Hesioda, valja naglasiti da je Parmenidovo preuzimanja nekih epskih slika kao što su putovanje kolima ili putovi dana i noći ujedno i njihovo preinačenje i preosmišljenje. Tako putovanje kolima u Parmenida nije samo pjesništvo kao „opijevanje pobjede u nadmetanju“ (120), nego „mudrosno tvorbeno kazivanje“, tj. put kao „uspon u spoznaji“. Isto tako, niti putovi dana i noći nisu vezani isključivo uz nevid ili Aid, kao što je to slučaj u starom epu, nego uz put demona odnosno putovanje putnika od tame privida prema svjetlu ili istini sućega.

Međutim, najvažniji aspekt Parmenidova „tvorbenoga kazivanja“ se odnosi na sklad, ritam, te obrate riječi, glasa i rečenice u samom epu. Heksametar ili šestomjer je naime „namijenjen za odmjereno kazivanje naglas i slušanje, katkad i uz pratnju glazbalom“ (121), a nije upitna niti njegova „izvorna vezanost uz ples“. Tvorbeni je govor prema Mikecinu „strogo uređen ritmom“. S obzirom na to da heksametar započinje dugim slogom, kao onim napetim, teškim, nepokretljivim, on „daje ugođaj čvrstine i snage“ (122), a potvrdu o tome daje primjerice i Aristotel u *Poetici* gdje heksametar naziva najpostojanijom i najtežom mjerom. Ritam stoga, može se reći, odslikava različita duševna stanja. Nadalje, na smisao stiha utječe kako položaj riječi u stihu tako i upotreba jednake mjere ritma. Jednakomjerje, osim što prikazuje suodnos istine i privida pomoću „sumjernog ukrštanja stopa“, prikazuje i „ravnovjesje među onim suprotnim“ (123).

Glazbenost ritma Mikecin prepoznaje u Parmenidovom načinu razdiobe stiha, prema stankama, na članke, pa tako primjerice u tročlanom stihu dugi slog odgovora polutonu u glazbi, dok je kratki slog četvrtina tona. No glazbeni smisao imaju i same riječi, tj. odnosi između glasova u riječi. Ritmičko ponavljanje, ukrštanje, glasova i riječi nije dakle puko očitovanje sumjernosti ili suglasja u određenom izričaju, već ujedno ukazuje i na dublji smisao koji je u njemu položen. Zato se glazbenost heksametra u konačnici sastoji „u tome da riječi, usprkos stankama, nisu odijeljene jedne od drugih, nego se kao u kolu jedna za drugu drže i nižu“ (129).

Povrh toga Parmenidov govor obiluje dvosmislenostima koje, kako primjećuje Mikecin, imaju svrhu „da se razlikuje površni i dublji smisao izrečenoga“ (128). Pritom „površni smisao pripada mnijenju, dublji istinitomu umjenju“ (128).

Parmenidov ep je stoga, kako zaključuje Mikecin, „namijenjen za kazivanje naglas i slušanje“, a ono „što se pri tome sluša nije samo sadržaj govora, nego i glazba govora“. Dočim je sam govor istine sućega „tvorben i glazben, jer kroz njega do riječi dolazi ritam i harmonija samoga sućeg“ (130).

Kao što je, već na početku ovoga osvrt, ukazano na neupitnu iznimnost i vrijednost Mikecinove knjige o Parmenidu, tako i sada, završno, te nakon izlaganja osnovnih stavaka Mikecinovog filozofijskog komentara, možemo tek potvrditi sve ono što je početno iskazano. S druge strane, po sebi je

jasno da prijevod i komentar Parmenidovog epa, osim filologijskog i povijesnofilozofijskog poznavanja teksta, uključuje i neminovno upuštanje u misaoni dijalog odnosno sumišljenje s Parmenidom. Mikecinova knjiga *Parmenid* u cijelosti je stoga, kazano bez ustezanja, jedno uspješno svjedočanstvo upravo takvoga nastojanja. Svojevrсна „izvanjska“ potvrda za prethodno navedenu tvrdnju je uz ostalo i Mikecinov stil pisanja u kojem, kako na razini rečenice tako i na razini podpoglavlja i poglavlja, možemo prepoznati metodu *savršenog kružnog kretanja* koje je svojstveno upravo istinitomu umu kao „demonskoj“ moći raskrivanja istine bitja, tj. neporecive jednote sućega i uma.

Tomislav Škrbić