

ANA MILJEVIĆ¹
Filozofski fakultet, Univerzitet u Novom Sadu

PHYSIS U FILOZOFIJI MILEĆANA

Sažetak: Poimanje φύσις-a u filozofiji Milećana po nužnosti stvari otpočinje uvidom u predfilozofsko razumevanje životne snage u Homerovim epovima kao organskog jedinstva božanskog i φύσις-a. Zadatak ovog uvida je da istakne neodvojivost božanskog od počela (αρχή) onoga što jeste u stalnom bivanju. U radu se izraz božanskog u filozofiji Milećana vidi na bitno različit način od onog kako ga razume helenska običajnost. Razumevanju božanskog u filozofiji Milećana na suštinski način od-govara „geometrijski metod“ kojim su otkrivali φύσις, a koji leži u zakonima proporcije, harmonije, simetrije. Kao ono što pred-vodi promenu, αρχή je nosilac poretka koji se pokazuje u geometrijskim zakonitostima. U tom smislu, ono oko čega su se okupili Tales, Anaksimandar i Anaksimenes nije samo svojevrsni vitalizam, koji αρχή Milećana posmatra kao ono što nosi život (ζωή), već božanski poredak φύσις-a u stvarnom početku koji pred-vodi svaku promenu. Ovim su Milećani otvorili methodske postupke u promišljanju poput geometrizacije, kvantifikacije, zakona analogije i načela dovoljnog razloga. Stoga se u radu pažnja pridaje Anaksimandrovom određenju počela kao ἄπειρον-na, te se posebno izlažu razlozi za ovaj Anaksimandrov izbor.

Ključne reči: počelo (arche), physis, Tales, Anaksimandar, Anaksimenes, metod

Oskudnost izvornog teksta miletske filozofije stavlja pred nas izazov pronalazjenja Arijadnine niti, kojom bi se pronašao put ka poimanju φύσις-a u ranoj helenskoj misli. Predrasuda koju nameće naviknutost našeg mišljenja na kategorisanje je da je pojam φύσις-a filozofiji isporučen, ili u najmanju ruku da je u filozofiji onih, koje Aristotel naziva φυσιολόγοι, unapred dat. Pre se, međutim, može reći da je on naslućivan u Homerovoj poeziji kroz prve pokušaje objašnjenja kretanja i pokretačkih uzroka u terminima životne snage², tek budnim helenskim okom u događanju sagledavan i kao takav filozofskom promišljanju zadat. Nikako unapred određen ili „racionalno osmišljen“, φύσις se otkrivao helenskom duhu u skrivenom smislu poretka u stalnom bivanju. Nastala od tranzitivnog glagola φύω, koji još u Homerovo vreme nosi značenje „roditi“, te „učiniti nešto da raste“, imenica ἡ φύσις, kako Aristotel navodi u

¹ E-mail adresa autorke: anamiljevic@ff.uns.ac.rs

² Miljević, A., (2017): „Određenja životne snage u Homerovim epovima“, u *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, XLII-2, Filozofski fakultet, Novi Sad, str. 47-58.

Δ knjizi *Metafizike*, ima nekoliko određenja. Za naše istraživanje su značajna određenja φύσις-a kao onog „iz čega to što raste raste kao iz nečega prvog i uprisutnog“³, i onog „na osnovu čega postoji prvo kretanje za svako od prirodnih bića, i to u njemu kao u takvome“⁴, jer oba upućuju na miletsko tvarno počelo (αρχή). Ipak, Aristotelovo je promišljanje zrenje onog ploda što je u miletskoj filozofiji tek posejan. Ovaj rad razmatra ono što su u jonskom gradu Miletu prvi filozofi postavili kao zadatak mišljenja, a što i danas pred nama stoji. Dve su polazne osnove kojima ćemo se u ovom radu u tu svrhu poslužiti. Prva pretpostavka je da promišljanje φύσις-a Talesa, Anaksimandra i Anaksimena treba posmatrati kao celinu, a ne parcijalno, kroz odvojene segmente i jednosmeran uticaj kako je to u doksografskoj tradiciji uobičajeno. Druga pretpostavka je da je razumevanjem φύσις-a u filozofiji Milećana razvijan metodološki postupak koji od-govara njegovom ustrojstvu, ustrojstvu samog φύσις-a.

PRI-STAJANJE UZ NASTAJANJE/NESTAJANJE

Pripadnost Talesa, Anaksimandra i Anaksimena istoj filozofskoj školi nije potrebno naglašavati niti u hronološkom, niti u geografskom smislu. Simplikije, sledeći Teofrastov *Περὶ τῶν φυσικῶν δοξῶν* jednako kao i Ciceron, naziva Anaksimandra sugrađaninom (πολίτης) i drugom (ἐταῖρος) Talesa, a Anaksimena sledbenikom Anaksimandra. Međutim, u toj spoljašnjoj poveznosti ne iscrpljuje se međusobni odnos trojice filozofa, koji su po prvi put u povesti φύσις promišljali kroz zakonitost analogije i kvantifikacije. Doksografi naravno ne ekspliciraju značenje termina ἐταῖρος, a peripatetički izvori implicitno mogu da vode u smeru Aristotelove distinkcije, naime, između uobičajenog određenja položaja čoveka u okviru zajednice ἐταῖρος i savršenog prijateljstva koje pripada vrlini⁵. Uprkos tome što ἐταῖρος ima ulogu pratioca, kako vladara tako i majstora, termin koji je pred nama nosi i metafizičku crtu poput one koja se pokazuje na kraju osmog pevanja Homerove *Odiseje* kao ἐσθλὸς ἐταῖρος i ὅς κεν ἐταῖρος ἐὼν πεπνυμένα εἰδῆ⁶. Otuda je u Platonovoj „Gozbi“ So-

³ Aristotel, *Metafizika*, prev. Blagojević, S., PAIDEIA, Beograd 2007, str.178. „...ἕνα δὲ ἐξ οὗ φέεται πρῶτον τὸ φεόμενον ἐνυπάρχοντος: ἔτι ὅθεν ἢ κίνησις ἢ πρῶτη ἐν ἐκάστῳ τῶν φύσει ὄντων ἐν αὐτῷ ἢ αὐτὸ ὑπάρχει.“ Aristot. Met. 5. 1014b 17-20.

⁴ Ibid.

⁵ Naime, kako je φιλία određena u VIII knjizi *Nikomahove etike*, preciznije u: τελεία δ' ἐστὶν ἢ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων: οὗτοι γὰρ τὰγαθὰ ὁμοίως βούλονται ἀλλήλοις ἢ ἀγαθοί, ἀγαθοὶ δ' εἰσὶ καὶ αὐτοὺς. Aristot. Nic. Eth. 1156b 5-8 („Savršeno je, međutim, prijateljstvo dobrih i sličnih prema kreposti; jer to slično žele dobro jedan drugomu kao dobri, a i jesu dobri sami po sebi.“ Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. Ladan, T., SNL, Zagreb 1982, str. 169.)

⁶ Kod Homera je prijatelj onaj pratilac koji je je razumnog srca:

kratov *ἑταῖρος* Lahet⁷, što dakako ne označava samo njegovo puko prisustvo, već prisustvo na način pri-stajanja uz određeni koncept. Čini se da se pripadnost školi, a sudeći po onome što je ostalo od Teofrastovog *Περὶ τῶν φυσικῶν δοξῶν* i gotovo izvesno, određivala upravo kroz ovu vrstu prisustva kao pri-stajanja uz određenu zamisao. Barnet ističe da se, za razliku od udruženja koja su bila deo poretka među narodima „Istoka“ kod kojih je misao nasleđena i anonimna, dakle deo kolektivnog, grčke filozofske škole okupljaju oko „istaknutih pojedinaca koji su im dali sveže usmerenje i nov impuls“.⁸ Odatle, *ἑταῖρος* u helenskom smislu ne označava tek puko sledbeništvo i pripadnost određenoj grupi ili kasti, već pojedince u međusobno dinamičnom odnosu, kroz koji se misao, pa time i, u spoljašnjem smislu, filozofska škola izgrađuje.

Drugim rečima, ova naočigled spoljašnja povezanost prvih helenskih mislilaca u filozofsku školu nas neminovno dovodi do potrage za onom unutrašnjom niti, do koncepta koji je okupio Talesa, Anaksimandra i Anaksimena, uz koji su oni, naime, pri-stali. Iz izloženog je jasno da taj koncept nije bio unapred dat kao završen, već pre zadat onim prema čemu je helenski duh osećao divljenje prožeto čuđenjem (*θαυμάζω*), onim što je u čudu posmatrao (*θεᾶσθαι*).⁹ Otuda helensko čuđenje nije tek puka iznenađenost, već trajna zadržanost u kojoj se otvara nepoznatost onog što se smatralo poznatim i prisnim. Čuđenje je netremično gledanje (*θεάομαι*) onog prisutnog, onog što *jest*, a što se tek pred-očava da biva.¹⁰ Kao takvo ono je u Homerovim epovima neodvojivo od očitovanja prisustva nekog od bogova u nekom svakidaš-

ἢ τίς που καὶ ἑταῖρος ἀνὴρ κεχαρισμένα εἰδώς,
ἔσθλός; ἐπεὶ οὐ μὲν τι κασιγνήτοιο χερεῖων
γίγνεται, ὅς κεν ἑταῖρος ἔων πεπνυμένα εἰδῆ.
(Hom. *Od.* VIII 583-586)

Ili ti plemenit drug, što se navikao ljubiti tebe,
Poginu, jerbo nije ni od brata nimalo gori
Onaj, koji je drug, a k tome je razumna srca.
(Homer, „Ilijada i Odiseja“, prev. Maretić, T.,
Matica hrvatska, Zagreb 1961, str. 692.)

Oblik *πεπνυμένα* dolazi od glagola *πνέω* (duvati, disati) te kao *perf. med.* u prenosnom smislu znači „biti nadahnut“ tj. „biti mudar“. Kod Homera i uopšte u klasičnoj upotrebi *ἑταῖρος* se koristi sinonimno sa *φιλία*, dok Aristotel, kako je to pokazao Konstan, jasno utvrđuje njihovu različitu terminološku upotrebu. Konstan, D., „Greek Friendship“, in *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 1, 1996, pp. 71-94, p. 78.

⁷ Platon, „Ijon, Gozba, Fedar“, prev. Đurić, M. N, BIGZ, Beograd 1979, str. 96-97.

⁸ Barnet, Dž., „Rana grčka filozofija“, prev. Gligorić, B., Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2004, str. 41.

⁹ Etimološki, glagol *θαυμάζω* je izveden iz *θεᾶσθαι*.

¹⁰ Kao takvo divljenje, vodi do sagledavanja onoga što jeste, do *θεωρία*, a sagledavanje postaje način života filozofa. Otuda u filozofiji pitagorejaca onima koji vode život posvećen *θεωρεῖν*, naime posmatranju, pripada „očišćenje“ duše jedino dostojno ljubitelja mudrosti. Značaj onog promatralačkog, pokazuje se kroz trodelnosti duše u Platonovoj psihologiji od kojih besmrtnost pripada samo onom umskom (*τὸ λογιστικόν*), i načina života u Aristotelovoj etici u kojoj se *θεωρητικὸς βίος*, određuje kao život dostojan bogova (Aristot. *Nic. Eth.* 1177b 25-28).

njem događanju, čime to svakidašnje postaje upravo nesvakidašnje, upitno i svečano. Govoreći o čuđenju koji su grčki bogovi izazivali u epskim junacima pri svojoj pojavi, Snel zaključuje: „An vielen Stellen der Ilias und der Odyssee heißt es, das ein Mensch staunte, als der Gott oder Göttin ihm erschien, daß er die Gottheit bewunderte, da er ihrer ansichtig wurde. Ist nicht die Geste des Betens noch bei späteren Griechen eine Geste des Bewunders? Staunen und Bewunder ist kein spezifisch religiöses Gefühl, auch bei Homer nicht.“¹¹ I ukoliko kod Homerovog junaka sam čin čuđenja nije uvek i samo bio religijsko osećanje, već pre svega svesnost prisustva onog božanskog u događanju, utoliko to pre važi za miletske filozofe. Otuda je prvi autentični fragment filozofije, a koji pripada Anaksimandru, iskazan epskim svečanim govorom, i nema poznatog fragmenta predsokratovca u kojem se na leksičkom nivou ne pokazuje čuđenje prožeto divljenjem nad onim božanskim, ukoliko je božansko ono što *jeste φύσις τῶν ὄντων*. Time nam se nameće pitanje: da li je bitno promenjen „predmet“ divljenja filozofa u odnosu na mitsku tradiciju?

Pri-stajanje prvih jonskih filozofa uz *φύσις* je u divljenju nad onim što biva u nastanku i nestanku, u začuđenom posmatranju *φύσις*-a, kao stalne promene koja nije niti uzgredna niti bezrazložna, koja se sluti kao nužna i razložna. *Φύσις* koji je potekao od svoje glagolske osnove u pevanjima *Ilijade* i *Odiseje* datog u značenju „podsticati na rast“, a koje kod Homera svakako može da ima i spoljašnji i uzgredan uzrok, sagledava se sada kao celina što u sebi samoj nosi načelo nastajanja i nestajanja, načelo promene. Pri tome „sagledavanje“ znači uvek pri-stajanje kao način na koji čovek metafizički jeste. Tako Hajdeger u „Uvodu u metafiziku“ s pravom primećuje: „Dieses Aufgehen und In-sich-aus-sich-Hinausstehen darf nicht als ein Vorgang genommen werden, den wir unter anderen am Seienden beobachten. Die *φύσις* ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt.“¹²

Neosporno je da u nama dostupnim fragmentima Milećana termin *φύσις* nije prisutan sam po sebi, već kroz pri-stajanje uz ono što se pojmovno kao *φύσις* otkriva. Najpre kroz epsko pesništvo u naslućivanju božanskog koje je u organskom jedinstvu sa *φύσις*-om (jer božansko kod Homera jeste na način prirodnog podjednako kao što i prirodno jeste na način božanskog)¹³ po-

¹¹ Snell, B., „Die Entdeckung des Geistes“, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975, S. 37. „Na mnogim mestima Ilijade i Odiseje navodi se da je čovek bio začuđen, kada mu se javio bog ili boginja, da se divio božanskom jer ga je postao svestan. Zar nije još kod poznijih Grka gest molitve bio gest divljenja? Ipak, začuđenost i divljenje nisu specifično religiozna osećanja, čak ni kod Homera.“ (prev. aut.)

¹² Heidegger, M., „Einführung in die Metaphysik“, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, S. 16,17.

¹³ Miljević, A., „Određenje životne snage u Homerovim epovima“, str. 56. U tom smislu, *φύσις* nije podređen božanskom, kako mi „savremeni“ često pretpostavljamo, te se ne može se govo-

tom kroz sagledavanje stalnog bivanja, *φύσις* nije imenovan, već je u filozofiji Milećana podrazumevan. Na isti način na koji je i *θεικός* sveprisutan, a prećutan. Dakle, miletski filozofi nisu svoj pogled usmerili ka nekom drugom, različitom „predmetu“ i u tom smislu pri-stali uz nešto što nije bilo delo helen-skog duha.

NASLUĆIVANJE POČELA NASTAJANJA/NESTAJANJA

Ukoliko *φύσις* razumemo iz njegove etimološke osnove, iz grčkog glagola *φύω* (podsticati na rast), izbor *αρχή*-a svakog od Milećana postaje neodvojiv, ako ne i uslovljen, fenomenom života (*ζωή*).

Kao celina koja je ono božansko, *φύσις* se razume kao sveukupnost bivanja u kojem vlada jedinstveno počelo nastanka/nestanka. Tako imenica *ἀρχή* (počelo) etimološki upućuje na glagol *ἄρχειν* (biti prvi, predvoditi) koji znači i *vladati*, ukoliko se pod njim razume „biti po časti prvo“. Vladajuće nastajanjem i nestajanjem je prisutno u *φύσις*-u kao ono odakle nastajanje započinje, te kao ono koje predvodi postajanje u samom događanju, i kao ono u šta utiče pri svom nestajanju, dakle nepropadljivo i večno. Ukoliko mitska tradicija donosi poredak božanskog Olimpa, besmrtnih bogova koji vladaju nad smrtnima, utoliko je vladajuće počelo bivanja božansko. Čini se na prvi pogled da Talesova izreka *πάντα πλήρη θεῶν* (sve je puno bogova)¹⁴, upućuje na razumevanje ovog i ovakvog odnosa *φύσις* i božanskog (*θεικός*), naime posredovanog pojmom počela.

U *πάντα πλήρη θεῶν* je sveukupnost bivanja ispunjena bogovima, ako se *πάντα* razume kao *jedno* na način celine bivanja, a ono što pokreće nastanak i podstiče nestanak bi bilo pripisano bogovima. Time bi u Talesovom *φύσις* –u kao u sveukupnosti svega u bivanju, bio prisutan uzrok bivanja. Ukoliko nije reč o identitetu onog što se u izreci imanuje kao *πάντα* i bogova, uzrok kao počelo bivanja bi tek na jedan spoljašnji način bilo priključeno *φύσις*-u, a ukoliko je zaista reč o identitetu, onda bi Talesu mogao da se pripiše panteizam kao što to čini Jeger.¹⁵ Panteizam, međutim, podrazumeva prisustvo jedne božanske suštine u svemu pojedinačnom podjednako, te bi tako tvrdnja da je Tales

riti o podređenosti *φύσις*-a božanskom i obrnuto.

¹⁴ Aristotel, *O duši*, prev. Blagojević, S., PAIDEIA, Beograd 2012, str. 42. (Aristot. *De Anima*, 411a7–8). Aristotel poprilično suzdržano iznosi izveštaj da izreka pripada Talesu. Bez obzira na sumnju u autentičnost i to da li je navedenu tvrdnju moguće pripisati Talesu, mi ćemo je razmatrati. Između ostalog i zato što se ona pojavljuje u više doksografskih izvora od kojih je pored Aristotelovog najznačajniji Platonov (Plato. Nom. 899b).

¹⁵ Jeger, V., *Teologija ranih grčkih filozofa*, prev. Gligorić, B., Službeni glasnik, Beograd 2007, str. 26.

panteista podrazumevala da je Tales imao na umu „bogove“ kao *jedno* na način jedne božanske suštine u celini bivanja, što nije povesno moguće.

Iz konteksta u kom Aristotel prenosi navedenu misao *πάντα πλήρη θεῶν* se pokazuje da je Tales smatrao da je duša (*ψυχή*) ta koja je „pomešana u Celini“¹⁶ te da ona „tvori živo biće“¹⁷. Dakle, Tales promišlja *sve* (*πάντα*) kao celinu svega u bivanju koje uzrok nastajanja i nestajanja ima u samom sebi, kao ono pokretačko.

Povezanost fenomena života sa helenskim predstavama o bogovima nije slučajna. Na prvom mestu ona je etimološka između imena *Ζεὺς*¹⁸ i imenice ženskog roda *ζωή*, a kod Homera ime Zeusa nalazimo istoimeno sa kontrahovanim glagolom *ζῆν* (živeti, biti živ)¹⁹. Homonimija u starini nije ozačavala samo istoimenost. Iza nje se uvek već otkriva istobitnost, a ona upućuje na *ἀρχή* kao onog vladajućeg večno počela celine bivanja. Ukoliko je vladajuće, *ἀρχή* i pokreće i upravlja pokrenutim. Dosledno sa tim je i Aristotelovo svedočanstvo da je Tales usvojio stanovište da je „duša nešto pokretačko, ako je zaista rekao da i kamen ima dušu zato što pokreće gvožđe“²⁰. Duša (*ψυχή*) je ovde mišljena u najširem smislu te reči, kao pokretačka životna snaga pomešana u celini onoga što je u stalnom bivanju. Drugo, sama duša nije mimo ili s druge strane stvari (*ύλη*), a ukoliko to Aristotel na ovom mestu ne naglašava kada su Milećani u pitanju, to je zato što hilomorfički sklop u njegovoj metafizici, označava upravo organsku povezanost *ύλη* i *μορφή* iz kog se očituje jedno bivstvo. Tvarno počelo (*ύλη*) za kojim se u miletskoj školi traga nije suprotstavljeno duši, već je duša, shvaćena kao život u najširem smislu, ono pokretačko kojim svako bivanje jeste, u celini isto što i tvar.

Shvaćeno kao počelo života (*ζωή*) u najširem smislu, određeno kao ono što uvek jeste, *ψυχή/ύλη* jeste na način večnog, nepropadljivog počela *φύσις*-a. To ne znači da se tvar nije neposredno u helenskom svetu razumela kao živa, da se *φύσις* nije razumeo kroz božanske attribute i obrnuto, već da je ovaj stav u filozofiji Milećana doveden do refleksije. Dakle, Kaluderović s pravom govori o Talesovom vitalizmu, kritikujući određenje Talesove filozofije kao hilozostičke.²¹ Odatle je izbor počela različit, dok je njegovo obrazloženje u filozo-

¹⁶ Aristotel, *O duši*, str. 42.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Epski oblici koje Homer koristi su: *Ζηρός, Ζηνί, Ζήνα, i Ζῆν*. Videti u: Hagen, H, (1994), “Die Diskussion um die Schreibweise von *Zῆν*(,) im homerischen Epos” in *Glotta*, 72. Bd., 1./4, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 98-104.

¹⁹ Ibid. Njegovi oblici su od *ζάω* u *ζῶ, ζῆς, ζῆ, ζῆν*, Homerov epski *ζῶω* od infinitiva *ζωέμεναι*.

²⁰ Ibid, str. 20.

²¹ Kaluderović, Ž, (2015), „Talesov vitalizam“ u *Filozofska istraživanja*, br. 139, god. 35, sv. 3, str. 471-482.

fiji Milećana analogno sa dinamičkim poretkom večno živog φύσις-a. Drugim rečim, miletski filozofi su naslućujući pri-stali uz celinu bivanja i sagledavajući u njoj ono što je počelo kojim sve jeste jedno dinamičko jedinstvo u poretku φύσις-a, pri tom su imenovali različite stvari za počela, uvek jednako ih obra-
zlažući kao ono što od-govara počelu života. Ukoliko su ἔλη i ζωή istoznačni, utoliko je termin *hilozoizam* pleonastički.

Terminologija kojom je obuhvaćeno ono što se u helenskom govoru označava kao *životna snaga* sve do filozofije Heraklita nije ujednačena, te se pojam *životne snage* označava čitavim nizom termina koji svoj izvor nalaze u Homerovoj poeziji. Kao *životna snaga* koja pokreće ψυχή se u 6. i 5. veku p.n.e. podjednako koristi kao i ἦτορ, κῆρ, κραδίη, πραπίδες, φρένες/φρήν, γυῖα, ἔεθεα, βουλή, νόος, ili θυμός.²² U vreme Milećana najširu upotrebu u značenju *životne snage* ima najpre termin θυμός, a tek za njim sledi ψυχή. Stoga, ostavljajući sa strane ostale Aristotelove odredbe ψυχή date u spisu *O duši*, pokušajmo da utvrdimo vezu između počela (ἀρχή) onoga što jeste celina u stalnom bivanju (φύσις) nastajanja i nestajanja s jedne strane, i θυμός i ψυχή sa druge. Preduslov za ispunjenje ovog zadatka je napuštanje dualizma duše i tela.

Blisko povezane sa predstavama o životu i smrti ψυχή i θυμός svojom semantikom razvijaju čitav niz suprotnosti poput zagrevanja i hlađenja ili razređivanja i zgušnjavanja, prisutnih u predsokratovskoj filozofiji. Tako reč ψυχή u stihovima *Ilijade* i *Odiseje* javlja se u kontekstu prestanaka života, propadanja i smrti. U semantičkoj vezi ψυχή stoji sa dahom, što čuva njena etimološka srodnost sa helenskim glagolom ψύχειν²³, a koja je očuvana i u glagolu ἀποψύχω (izdahnuti). Uzrok ove leksičke srodnosti je ustanovljena kauzalnost između propadanja i nestanka života i ispuštanja poslednjeg daha (ἀποψύχω). U ovom kontekstu treba dodati i etimološku srodnost ψυχή sa ψύχος (studen, zima), ψυχρός (hladno) i ψύχω (duvati, duvanjem ohladiti; *pasiv.* hladan postajati, sušiti se)²⁴. Upotreba reči θυμός u epskom pesništvu u značenju *životne snage* i pokretljivosti, ima sasvim drugačije ishodište. Iako je i θυμός (strast, volja, životna snaga) semantički povezan sa vazduhom, njegova etimologija sa jedne strane dolazi od glagolaθύω (žuriti, kipeći), a sa druge θύω (žrtvovati,

²² Miljević, A, *Određenje životne snage u Homerovim epovima*. Takođe o tome više videti u: Snell, B, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkers bei den Griechen*, vierte neubearbeitete Auflage, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.

²³ Kao u primerima: *Ilijada* u devetom pevanju 408 stiha: ἀνδρὸς δὲ ψυχὴ πάλιν ἐλθεῖν οὔτε λείπτῃ οὔτ' ἐλετή, ili u dvadeset prvom pevanju 568-570: καὶ γάρ θνη τούτῳ τρωτὸς χροῦς ὀξεί χαλκῷ, ἐν δὲ ἴα ψυχῇ, θνητὸν δὲ ἔ' φασ' ἀνθρωποὶ ἔμμεναι. Ovakav etimološki osnov duše u disanju i izvedeno u dahu ne samo da je prisutan u homerovskom grčkom i da leži i u osnovi indoevropskog korena, već je veoma značajan za potonju filozofičnost pojma ψυχή.

²⁴ Otuda se ψυχή pojavljuje u trenutku smrti.

kaditi)²⁵. Tako su nastanak i nestanak izvedene iz helenskih predstava o životu i smrti, blisko povezani sa *Συμότης* i *ψυχὴ* te nizom suprotnosti koji iz njih proističu, našli svoje mesto u filozofiji Milećana.²⁶

PUT KA POČELU CELINE BIVANJA KAO ZADAT

Teza da je Tales apstrahovao iz helenske mitologije te „pozajmio“ svoje učenje o vodi (*ἕδωρ*) kao počelu, beleži se još u antici (DK11A14). Sudeći po radu Ufe Hoelšera (Uve Hölscher) *Anaximander und die Anfänge der Philosophie*, ipak je malo toga što nam donose Aristotelova svedočanstva o Milećanima, posebno o Talesu, pripadalo helenskom duhu. Tome u prilog treba navesti da i ono što se kod Hesioda čini kao sistematizacija mitske građe prisutne u homerskom epskom pesništvu su, zapravo, božanstva koja Homer pozajmljuje od Feničana, Sumeraca ili Hetita, a što se vidi već kod „Kroničana“: „Von den vier Gottheiten der Sukzession ist nur Zeus ein griechischer Gott“, smatra Hoelšer.²⁷ Otuda ni Talesovo određenje vode (*ἕδωρ*) za počelo (*ἀρχή*) ne može poticati iz helenske, već najverovatnije iz feničanske mitologije. Štaviše ukoliko se pretpostavi da je Tales slušajući stihove četrnaestog pevanja *Ilijade*: *Ἠκεανὸν τε θεῶν γένεσιν*²⁸ (Hom. *Il.* 14. 201, i Hom. *Il.* 14. 302), odredio vodu za počelo, prvi deo Aristotelovog obrazloženja ovog Talesovog izbora dato u A knjizi *Metafizike*:...ἀλλὰ Θαλήης μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγγὸς φιλοσοφίας

²⁵ Otuda je *Σύμμα* (kad, mirodija), što u latinskom prelazi u *fumeus* (zadimljen).

²⁶ Kaluderović o svojevrstnom vitalizmu kod Talesa kaže: „Ako se pokuša pronaći veza između temeljnih Talesovih stavova, moglo bi se najprije utvrditi da je izreka ‘sve je puno bogova’ svojevrstna korekcija predodžbenog mišljenja po kojem bogovi postoje ponegdje. Ako se ‘bogovi’ razmatraju kao diferencirane životne i prirodne sile koje u vodi imaju svoj praizvor, onda se pojavljuje veza i s Talesovim stavom ‘sve je voda’. Kako i duša upućuje na iste sile, može se zaključiti da voda jest arhe svega, jedna i fundamentalna tvar od koje nastaje cjelokupni kozmos i koja ga u bitnom smislu tvori, a koja svojom duševnošću/životnošću – i to je ono božansko – uzrokuje i uvjetuje svekolike mijene postojećeg. Voda bi, kao načelo, tako bila vječna ‘životna ili duševna (s)tvar’ (life or soulstuff).“ Kaluderović, Ž., „Talesov vitalizam“, str. 478.

²⁷ Hoelšer u samom početku rodoslova bogova, teogonije koja se smatra izvorno helenskom, pokazuje tragove Istoka: „Okeanos ist als Wort, und somit als Vorstellung, ägäisch oder phöni-zisch; die Vorstellung des Chaos ist semitisch; der Himmel nur im Zusammenhang der hesiodischen Erzählung ein Gott, bei den Babyloniern dagegen der Höchste im Pantheon. Kronos ist wenigstens nicht urgriechisch und hat, was seine Rolle im Mythos betrifft, Ebenbilder in El und Kumarbi. Andererseits ist die Frage seiner ägäischen Herkunft noch offen. So bleiben die beiden Möglichkeiten, daß die Griechen den Sukzessionsmythos entweder von den Ägäern ererbt oder aus dem Orient empfangen haben.“ Ibid. pp. 405-406. Otuda jedino se za Zevsa može tvrditi pripadnost izvorno helenskom mitotvorstvu.

²⁸ „I Okeana bogom početak...“ (Homer, *Ilijada i Odiseja*, prev. Maretić, T, Matica hrvatska, Zagreb 1951, str.281, 284.)

ἕδωρ εἶναι φησιν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφῆνατο εἶναι) (Ar. Meth. 983b 20)²⁹, koje je identično tvrđenju iz B knjige spisa *O nebu*: οἱ δ' ἐφ' ὕδατος κεῖσθαι (sc. φασὶ τὴν γῆν (Ar. Cael. 294a 28)³⁰, opovrgava pretpostavljeno, naime, verovanje da Zemlja pluta na vodi ne može se dovesti u vezu sa helenskim predstavama (DK11A11, DK11A14).

Hoelšeru se može već na ovom mestu prigovoriti da Aristotel i ne tvrdi da je Tales došao do stava da je prvo počelo (ἀρχή) svega voda zato što Zemlja pluta na vodi, već da on, koristeći se načelom dovoljnog razloga, kojim sve što je stvarno zahteva i razlog zašto je tako a ne drugačije, tvrdi: Zemlja pluta na vodi, jer je voda počelo. Time je Tales objasnio staro verovanje počelom, a nije ga iz njega izveo. Kada se sagleda Aristotelova argumentacija iz druge knjige spisa *O nebu*, postaje jasno da je plutanjem Zemlje na vodi Tales želeo da objasni mirovanje Zemlje, koje je za stari svet očigledno istinito: ὥσπερ ξύλον ἢ τι τοιοῦτον ἔτερον, καὶ γὰρ τοῖς τούτων ἐπ' ἀέρος μὲν οὐδὲν πέφυκε μένειν, ἀλλ' ἐφ' ὕδατος (Ar. Cael. 294a 31-33)³¹. Anaksimandar je iz istog razloga koristio načelo dovoljnog razloga, naime da bi objasnio zašto Zemlji nije potrebna nikakav potpora da bi stajala u mestu (DK12 A27, DK12 A21, DK12 A10, DK12 A11), a kako je to pokazao Kan geometrijski koncept koji je pri tom utvrdio: „It is indeed the same notion which was glorified in modern times by Leibniz as his Principle of sufficient reason, according to which everything which is true or real implies a reason why it is so and not otherwise. That this cosmological application of a geometric idea was Anaximander's personal achievement is fortunately beyond doubt.“³² Anaksimandar je Talesovo geometrijsko otkriće potvrdio u kosmološkom modelu, i time paradoksalno opovr-

²⁹ „Talet, začetnik ovakve vrste filozofije kaže da je to Voda (zbog toga je ustvrdio da je i Zemlja na vodi).“ Aristotel, *Metafizika*, str. 11.

³⁰ Aristotel, *O nebu; O postajanju i propadanju*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2009, str. 124.

³¹ „...jer od toga ničemu nije prirodeno da miruje na vazduhu nego na vodi...“ Ibid.

³² Kahn, C., „Anaximander and the Origins of Greek Cosmology“, Columbia University Press, New York 1960, p.77. Teza ovog rada je da su se miletski filozofi u objašnjenju mirovanja Zemlje koristili dovoljnim razlogom, pokazana je u literaturi jedino za Anaksimandra. Nesumnjivo je da Tales svojim počelom potvrđuje staro Istočno verovanje, ali je važno istaći da je ova potvrda u njegovoj filozofiji posledica posmatranja Zemlje, koja, kako se činilo, stoji u mestu u odnosu na druga kosmička tela. Anaksimandar geometrijskim poretком pokazuje da Zemlji i nije za stajanje u mestu potrebna potpora, te koristi načelo dovoljnog razloga u drugom pravcu, da pokaže da Zemlja ne „propada“, jer je na jednakom rastojanju od ostalih kosmičkih tela koja su u vrtložnom kretanju (*δίωξη*). Tako je ravnoteža potvrđena u geometriji pet Talesovih postulata, dovoljan razlog njenog stajanja u mestu.

gao Talesovo objašnjenje zašto Zemlja miruje, a koje dovoljnim razlogom počiva u vodi kao počelu.³³

Nazivajući Talesa začetnikom učenja o počelu Aristotel sa oprezom navodi da je Tales došao do vode kao počela povezujući je sa hranom (*τροφή*) i toplotom (*θέρμη*), dakle sa idejom života (*ζωή*): *λαβὼν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὄρᾶν τὴν τροφήν ὑγρὰν οὖσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν [25] ἀρχὴ πάντων) – διὰ τε δὴ τοῦτο τὴν ὑπόληψιν λαβὼν ταύτην καὶ διὰ τὸ πάντων τὰ σπέγματα τὴν φύσιν ὑγρὰν ἔχειν, τὸ δ' ὕδωρ ἀρχὴν τῆς φύσεως εἶναι τοῖς ὑγροῖς.* (Ar. Meth. 983b 22-27)³⁴. To još ne znači da Tales svoje počelo zasniva fiziološki, jer kako je to Barnet pokazao moguće je i u meteorološkom smislu pokazati da se toplota „hrani“ vodom ili preciznije vlažnošću (*ύγραή*). Njegova se argumentacija, međutim, zasniva na starim predstavama o tome da se zvezde, a u prvom redu Sunce hrani isparavanjem iz mora, koje ne odgovaraju misaonom napretku koji su učinili Milećani svojim metodskim promišljanjem stvarnosti.³⁵ Ali, Barnetov stav se treba uzeti u obzir, jer se u helenskom dobu ono što je važno kao istinito zapažanje prostiralo na sva područja stvarnosti najčešće postupkom analogije i generalizacije. Drugim rečima, nije voda počelo meteoroloških pojava, već je počelo u svakom smislu, počevši od onog vremenskog, preko fiziološkog, te kosmičkog, do onog ontološkog. Voda je *ἀρχή* jer ključanjem (*θύω*) prostire toplotu, koja se očituje u nebeskim telima i semenima, koji njome žive, a koji kada odumiru suše (*ψύχω*) se“(DK11A13). Voda je *στοιχεῖον* koji nosi *θυμός* kao životnu snagu i podstiče rast (*φύω*) kroz dinamič-

³³ Kan ističe da „was itself the work of Anaximander is unlikely, and is in fact contradicted by the ancient tradition, which ascribes to Thales a proof that the diameter of a circle divides it into two equal parts. In all probability the rudiments of geometry were an essential part of Anaximander's formation in the "school" of Thales.“ Kahn, C., „Anaximander and the Origins of Greek Cosmology”, Columbia University Press, New York, 1960, p. 77.

³⁴ „Do ovog uverenja on je došao verovatno na osnovu uvida da je hrana svega vlažna, te i da sama toplota postaje od toga i time živi (a to iz čega postaje, to je načelo svega). To mišljenje je on zato prihvatio, a i zato što seme svega ima vlažnu prirodu, a Voda je načelo prirode svega što je vlažno.” Aristotel, *Metafizika*, str. 11.

³⁵ Barnet, „Rana grčka filozofija”, prev. Gligorić, B., Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2004, str. 64. Barnet odbacuje mogućnost fizikalnog tumačenja Talesovog počela na osnovu pretpostavke da je u Talesovo doba preovladavalo zanimanje za meteorologiju, te da se interesovanje za medicinu javlja tek u petom veku pre n.e. Ono što se tu prećutno pojavljuje i što smeta Barnetovoj argumentaciji je segmentacija stvarnosti kojoj stari nisu bili skloni. U najmanju je ruku čudno smatrati da je Tales *φύσις* promišljao u jednom sasvim parcijalnom kontekstu, jer to potpuno odudara od postupka generalizacije koji je pored načela dovoljnog razloga osnovna karakteristika načina mišljenja Milećana. Aristotelov trag vodi u drugom pravcu i mi ćemo ga pratiti iako zbog kosmologija Anaksimandra i Anaksimena treba imati na umu i Barnetove zaključke.

ku celinu bivanja koja jeste φύσις. Dakle, ako u filozofiji Talesa postoji helenski mitski talog, on nije spoljašnje preuzimanje mitova, već se odnosi na ono što je helenski duh iznedrio iz mitologije kroz napor da se stalna promena sagleda kao celina, da se ono što je mnoštvo u razlici vidi kao jedno. Put kojim je došao do te spoznaje nije potekao iz „priča“. On je put sinteze, generalizacije, analize, posmatranja, put geometrije (DK11A11, DK11A5, DK11A3).

Zadatim putem ka počelu promene išli su uz Talesa podjednako i Anaksimandar i Anaksimenes kao *ἐταῖροι* ukoliko se pod tim podrazumevaju oni izvrsni pojedinci koji su pri-stali uz koncept nastajanja i nestajanja kao celine onoga što jeste u bivanju. Aristotel u *Fizici* 203b 5-15 kad govori o fizičarima (*φυσιολόγοι*) primećuje: „Sve je ili načelo ili je iz načela, a ne postoji načelo bezgraničnoga, jer bi u tom slučaju postajala njegova granica. Takođe, ono je nerođeno i nepropadljivo budući da je neko načelo, jer to što je postalo po nužnosti poseduje neki kraj, te postoji završetak svakog propadanja. Zato kao što kažemo ne postoji načelo ovog načela, već je, čini se ono načelo svega ostalog, sve obuhvata i svime upravlja... I to je Božansko, jer to je besmrtno (*ἀθάνατον*) i nepropadljivo (*ἀνώλεθρον*), kako vele Anaksimandar i većina istraživača prirode.“³⁶ Uprkos tome što Aristotel tvrdi da se počelo kao ono božansko odnosi na sve koji su postavljali počela³⁷, dakle na sve rane helenske filozofe, on očigledno upućuje na Anaksimandrov fragment, koji je nama ostao sačuvan preko Simplikija.

DK12 B1 Simplic. Phys. 24, 13 (vgl. A9)

*Ἄ...ἀρχήν...τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον...ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσί, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.*³⁸

*Anaksimandar... je rekao... da je apeiron počelo bića... iz čega bića nastaju u to isto i propadaju po nužnosti. Jer ona po redu vremena plaćaju kaznu i odštetu jedna drugima zbog nepravde.*³⁹

Aristotelovo zapažanje o identitetu između počela i božanskog nije u fragmentima Milećana eksplicitno dato, već je ovaj identitet impliciran iz samog

³⁶ Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2006, str. 100, 101.

³⁷ Spor među tumačima koji je nastao da oko porekla termina *ἀρχή* (u Anaksimandrovom fragmentu u obliku *ἀρχήν*), naime da li je on izvorno Anaksimandrov, ili pripada nakome od peripatetičara, od kojih se najčešće pominje Teofrast, za naše istraživanje nije od presudnog značaja.

³⁸ Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*; griechisch und deutsch, erster Band, Weidmann, Zürich 1985, S.89.

³⁹ Dils, H., *Pred Sokratovci: fragmenti*, I svezak, Zagreb 1983, str. 85.

pojma *ἄπειρον*-a, one bezgranične stvari iz koje po nužnosti (*κατὰ τὸ χρεῖον*) sve izvire i u koju po svom bivanju sve ponovo uvire, a koja je pri tom sama nastala i nepropadljiva.⁴⁰ Treba istaći međutim, da je u odnosu na epsko shvaćanje božanskog, Anaksimandrov *ἄπειρον* stvarno počelo koje uzrokuje bivanje, nastajanje i propadanje *κατὰ τὴν τοῦ χρόνον*.

Prema poretku vremena (*κατὰ τὴν τοῦ χρόνον*), svo bivanje se utvrđuje u bezgraničnom kao počelu bivanja. Periodičnost promene po Anaksimandru leži u redu vremena, ali vremenu ne kao sukcesivnom sledu „sada“ (što bi označavalo da je vreme beskonačno deljivo, jer to dolazi naknadno), već je način periodičnog prelaska iz nastajanja u nestajanje i obrnuto u vremenu koje je bez-konačno. Ono je bez-konca, jer uzeto u celini bivanja nije omeđeno drugim, nečim što nije vreme. U sveobuhvatnosti bivanja, vreme je put kojim se *ἄπειρον* razume kao počelo. Drugo, a što sledi iz „večnosti vremena“, sam niz periodičnih smena je neprebrojiv, što znači da postoji neodređenost broja promena, a ne da se vreme sastoji od intefezimalnih veličina.⁴¹ Važnost i teškoće ovog uvida pokazuje Aristotel u *Fizici*: „čini se da je i broj bezgraničan usled toga što nikako ne nedostaje u mišljenju, ali i matematičke veličine i to što je izvan Neba.“⁴²

Bez-konačnost bivanja u kvantitativnom smislu je moguća samo ukoliko je *ἀεχὴ* i kvalitativno neodređen, otuda Anaksimandrov *ἄπειρον* nosi odlike (*ἀθάνατον* i *ἀνώλεθρον*) samo u apofatičkom smislu (DK12A11, DK12A15). Kvalitativno *ἄπειρον* kao ono iz čega sve nastaje, kojim se sve ishranjuje što raste i u koji zatim sve uvire, mora po nužnosti stvari da bude neodređen. On podstiče na rast (*φύω*) vladajući i prostirući *životnu snagu* kroz celinu bivanja. Helensko razumevanje *životne snage* kao *θυμός* i *ψυχὴ* u Anaksimandrovom *φύσις*-u, čije počelo jeste *ἄπειρον*, postaju suprotnosti kojima se „elementi“ (*στοιχεῖον*) razdvajaju. Ukoliko je Simplikijevo svedočanstvo istinito, suprotnosti, toplo i hladno, te suvo i vlažno (DK12A9), iz *ἄπειρον*-a se razlučuju vrtložnim kretanjem. Pretpostavljamo da je Anaksimandrov *ἄπειρον životna snaga* sama po sebi, što znači da uzrok promene leži u samoj prirodi *ἄπειρον*-a kao *životne snage*. To što etimološka osnova reči *θυμός* (glagol *θύω*) označava toplotu, dok *ψυχὴ* od glagola *ψύχω* nosi princip hlađenja, nije uzgredno. Suprotnosti toplo/hladno ili suvo/vlažno se ne poništavaju u promeni, već koreliraju, poput *θυμός* i *ψυχὴ*.

⁴⁰ Kaluđerović ističe dva atributa koja su presudna za Aristotelovo određenje počela u predsokratovskoj filozofiji kao božanska, naime, *ἀθάνατον* (besmrtnost) i *ἀνώλεθρον* (nepropadljivost). Kaluđerović, Ž. (2015), „Talesov vitalizam“ u *Filozofska istraživanja*, str. 475.

⁴¹ Aristotel, *Fizika*, str. 101.

⁴² Ibid.

Ono što se kod Anaksimandra samo naslućuje u filozofiji Anaksimena se uspostavlja. Mišljenja sam da izborom vazduha značenje *αερχή-α*, tj. njegovo kvalitativno određenje, ne pretpostavlja još i kvantitativnu određenost. Kako je to Simplikije u svojoj *Fizici* primetio Anaksimenu „tvrđi kao i on (Anaksimandar, prim aut.) da je priroda koja leži u osnovi (hypokeimenon) jedna i beskonačna, ali ne tvrdi kao onaj da je neodređena, već određena, nazivajući je zrakom“⁴³. Vazduh kao *αερχή* je dakle kvantitativno bez-konačan, a pri tom kvalitativno određen.

Anaksimenov izbor vazduha za počelo nije slučajan. Ako ga je kvalitativno odredio, a kvantitativno postavio bez-konca, moguće je da je i on kao i Anaksimandar uvideo da se životna snaga opire kategorizaciji na način kvantifikacije. Potekao iz semantičke istoznačnosti različitih etimoloških osnova *ψυχή* i *θυμός-α*, vazduh kao počelo znači *životnu snagu* u-prisutnu u *φύσις*. Vazduh je stvarno počelo kojemu je imanentan kako *ψυχή* tako i *θυμός*, pa se njegovim hlađenjem i zagrevanjem, koji znače i zgušnjavanje i razređivanje vrši promena i prelaz u druge „elemente“ u kružnom toku. Plutarh nam donosi prvi Anaksimenov fragment koji ovo doslovno pokazuje na fiziološkom nivou (DK13B1). Na to nas upućuje kako prethodno izneta etimologija *ψυχή* u glagolu *ψύχειν* i *ψύχω* tako i etimologija *θυμός-* u glagolu *θύω* i *θύω*, a koji Anaksimenov pojmove zgušnjavanja i razređivanja iz prvog fragmenta povezuje sa dahom. Ovo se potvrđuje u DK13B2 koji donosi Aetije: „Kao što je naša duša...zrak i drži nas skupa, tako dah (pneuma) i zrak obuhvaćaju cijeli kosmos.“⁴⁴

Ipak, ukoliko se Anaksimenu koristio analogijom sa fiziološkim procesima prostirući ih generalizacijom na celinu bivanja, ne čini se da ih je i izjednačio. Promena koju je u fiziološkom smislu moguće odrediti brojem, dakle imati je kao brojčano konačnu, u kosmološkom smislu je nemerljiva i bez-konačna. Razlika između fizioloških promena i promena koje nosi *φύσις* kao celina bivanja leži stoga u mogućnosti njihove prebrojivosti, dok kvalitativno svaka promena je određena i vođena početkom koji je za Anaksimena vazduh. Naime, ne ukidajući Anaksimandrov *ἄπειρον*, Anaksimenov izbor vazduha za počelo ga nadilazi u određivanju njegovog kvaliteta.

⁴³ Dils, H., *Predsokratovci*, str. 87.

⁴⁴ Ibid. str. 91.

LITERATURA

- Aristotel, *Fizika*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2006.
- Aristotel, *Metafizika*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2007.
- Aristotle, *Metaphysics*, preuzeto sa sajta: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0051>
- Aristotel, *Nikomahova etika*, prev. T. Ladan,, SNL, Zagreb 1982.
- Aristotle, *Nicomachean Ethics*, preuzeto sa sajta: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.0053>
- Aristotel, *O duši*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2012.
- Aristotel, *O nebu; O postajanju i propadanju*, prev. S. Blagojević, PAIDEIA, Beograd 2009.
- Barnet, Dž., „Rana grčka filozofija“, prev. B. Gligorić, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2004.
- Diels, H., Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, erster Band, Weidmann, Zürich 1985.
- Dils, H., *Predskratovci: fragmenti*, I svezak, Zagreb 1983.
- Jeger, V., *Teologija ranih grčkih filozofa*, prev. B. Gligorić, Službeni glasnik, Beograd 2007.
- Kahn, C., „Anaximander and the Origins of Greek Cosmology“, Columbia University Press, New York 1960.
- Kaluđerović, Ž., (2015), „Talesov vitalizam“ u *Filozofska istraživanja*, br. 139, god. 35, sv. 3, str. 471-482.
- Konstan, D. (1996), „Greek Friendship“, in *The American Journal of Philology*, Vol. 117, No. 1, pp. 71-94.
- A Greek-English Lexikon*, complitet by H. G.Liddell and R. Scott, Clarendon Press, Oxford 1996.
- Hagen, H. (1994), „Die Diskussion um die Schreibweise von Ζῆν(,) im homerischen Epos“ in *Glotta*, 72. Bd., 1./4, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 98-104.
- Heidegger, M., *Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.
- Homer, *Ilijada i Odiseja*, prev. T. Maretić, Matica Hrvatska, Zagreb 1961.
- Miljević, A., (2017): „Određenja životne snage u Homerovim epovima“, u *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, XLII-2, Filozofski fakultet, Novi Sad, str. 47-58.
- Platon, *Ijon, Gozba, Fedar*, prev. M. N. Đurić, BIGZ, Beograd 1979.
- Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.

ANA MILJEVIĆ
Faculty of Philosophy, University of Novi Sad

PHYSIS IN THE PHILOSOPHY OF MILESIAINS

Abstract: The perception of *physis* in the philosophy of Milesians by necessity begins by the insight of the prephilosophical understanding of the *life force* in Homer's epics as the organic unity of the divine and the *φύσις*. The task of this insight is to emphasize the inseparability of the divine from the beginning (*αρχή*) of what is in a permanent being. In this paper, the expression of the divine in the philosophy of Milesians is seen in a significantly different way than the understanding of the Hellenic custom. Understanding the divine in the philosophy of Milesians is essentially a "geometric method" that was used to reveal *φύσις*, which lies in the laws of proportions, harmony, symmetry. As what precedes the change, *αρχή* is the bearer of the order that is shown in geometric laws. In that sense, what gathered Thales, Anaximander and Anaximenes is not only a kind of vitalism, which the *αρχή* of Milesians observes as a life-bearing (*ζωή*), but a divine order of *φύσις* in substantial beginning, which precedes every change. By this, the Milesians opened the methods of thinking in terms such as geometrization, quantification, the laws of analogy and the principles of sufficient reason. Therefore, attention is paid to Anaximander's determination of beginning as *ἄπειρον*, and the reasons for this Anaximander's choice are especially described.

Keywords: material principle (arche), physis, Thales, Anaximander, Anaximenes, method

Primljeno: 31.8.2018.
Prihvaćeno: 1.11.2018.

