Homérosz és a preszókratikus filozófia

Steiger Kornél

Steiger Kornél (1945) az ELTE BTK Ókori és Középkori Filozófia Tanszékének tanszékvezető egyetemi tanára. Számos szakcikket publikált az antik filozófia majd minden területéről. Fordítói munkássága is jelentős, mind az antik filozófiai szövegek, mind az alapvető modern monográfiák terén. Legutóbbi önálló kötete: *A lappangó örökség. Fejezetek a preszókratikus filozófia antik hagyományozásának történetéből* (Jószöveg, Budapest, 1999).

A filozófiai konszenzus szerint az érzékelés, a megismerés és a gondolkodás olyan mentális aktusok, amelyek a lélekben mennek végbe: az érzetek befutnak az elmébe, amely ezeket fölfogja, összeveti, elgondolja (*Platón, Theaitétosz* 184b–187a); az érzékszerv befogadja az érzékelhető formákat, az elme az intelligibilis formákat (*Arisztotelész, De anima* II 12; III 4). Amikor tehát megismerünk valamit és gondolkodunk valamiről, akkor ez a tevékenységünk a külső valósággal kapcsolatos ugyan, de közvetlenül nem a külső valóságra irányul, hanem azokra a reprezentációkra (képzetekre), amelyeket elménk a külső valóságról nyert.

A beszéd státusa ehhez hasonló: a megnevezés és a kijelentés a külső valósággal kapcsolatos ugyan, de közvetlenül nem arra irányul, hanem a mentális tartalmakra: *Amik a beszédben elhangzanak, lelki tartalmak jelei (eszti men un ta en té phóné tón en té pszükhé pathématón szümbola*; Arisztotelész, *De interpretatione* I. 16a3).

A filozófiatörténész számára ez az episztemológiai konstrukció olyannyira magától értetődő, hogy hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy a megismerés filozófiai modellje és magyarázata mindig is ez volt, amióta világ a világ. A következőkben amellett fogok érvelni, hogy az elménk mint a képzetek és fogalmak receptákulumának a modellje a preszókratikus filozófiában még nincs jelen, következésképpen a korai bölcsek a megismerést és a gondolkodást másként kezelik, és erre vonatkozó tanításuk másfajta értelmezést igényel. Föltevésem szerint a korai görög filozófia episztemológiai elmélete az emotív és kognitív műveletek homéroszi leírására épül, annak módosulásaként alakult ki.

A 'lélek, elme' jelentésű szavak *(noosz, thümosz, phrenesz, sztéthosz, prapisz, étor, kradié)* Homérosznál általában olyan szövegösszefüggésben fordulnak elő, amikor a költő emóciókról beszél. Az örömérzet az elmében jelenik meg (*khaire noó*: *Odüsszeia* VIII. 78), a harag *megduzzasztja még a bölcsek szívében is az elmét* (*Iliasz* IX. 554). Amikor Akhilleusz a tengerparton búsul, anyja ezt kérdezi tőle: *Mily bánat fért a szivedhez? Mondd ki, ne rejtsd az elmédbe, hadd tudjuk mindketten* (*Iliasz* I. 363). Az efféle érzelmeket a költő mindig lokalizálja: az érzelem, indulat *en sztétheszi, eni phreni, noó* van jelen.

Az érzékelést, a megismerést, a tudást ellenben Homérosz rendesen nem köti az elméhez. Nézzük meg újra Thetisz imént idézett kérdését! A bánat helyét a beszéd kétszeresen is megjelöli: a bánat a *szívedhez* fért, ne rejtsd el *elmédben*. Ám amikor az istennő felszólítja Akhilleuszt, hogy „Mondd ki, … hadd tudjuk mindketten", akkor az *eidomen* (tudjuk) ige mellett nem találkozunk az elme és a szív megnevezésével. Általában azt találjuk, hogy az *eidenai* magában áll, nincs lokalizálva, mintha ez a tevékenység nem is az elmében menne végbe.[1]

Az érzelem (öröm, szomorúság, harag, félelem) az eposzban egy külső esemény vagy állapot mentális reprezentációja, amely kauzális kapcsolatban áll az őt kiváltó mozzanattal. Akhilleusz szomorúsággal elegy haragja például Agamemnón azon gesztusának reprezentációja, amikor a vezér bejelenti: elveszi az ifjú hőstől rabnőjét. A bejelentés hatására Akhilleuszban fájdalom ébred (*akhosz geneto*; *Iliasz* I. 188). Ez a zsigeri

érzés még akkor is tovább munkál benne, amikor Briszéiszt Patroklosz már átadta Agamemnón fegyvernökeinek. Thetisz látja, hogy fia bánatos. Ezért nem is a bánat tényére kérdez rá, hanem az okára: arra kíváncsi, hogy mit *reprezentál* Akhilleusz bánata.

Közös emberi tapasztalat – mi sem vagyunk vele másként –, hogy a heves érzelmek szívdobogással, szapora légzéssel, nyomásérzettel és egyéb zsigeri reakciókkal járnak. Ha egy érzelmeitől elragadott embert megkérdezünk, hogy *miért örül vagy szomorkodik*, annak az eseménynek a leírásával válaszol, amelyet az érzelme reprezentál. Ha azt kérdezzük, *hogyan zajlanak le benne az érzelmek*, rámutat a mellére vagy a gyomrára, és beszámol az ott lokalizálható kellemes vagy kellemetlen érzésekről: érzelmeink *kata phrena kai kata thümon* jelentkeznek.

De figyeljük meg – ugyancsak saját tapasztalataink alapján –, hogy a puszta érzékszervi megismerés, valamint a gondolkodás és a beszéd nem jár együtt zsigeri reakciókkal. Ha meg tudunk feledkezni tanult – és korántsem élményszerű – ismeretelméleti háttértudásunkról, akkor arra a kérdésre, hogy *miért látok itt egy asztalt*, a legértelmesebb válasz, amit adhatok: „Azért, mert van itt egy asztal". Arra a kérdésre pedig, hogy *hogyan látom az asztalt*, azt válaszolhatom: „Úgy, hogy ránézek".

Amíg az örömteli élethelyzet örömöt, a félelmetes pedig félelmet ébreszt a bensőmben, a puszta érzékszervi megismerés során bennem nem történik, nem ébred semmi. Ez lehet a magyarázata annak, hogy a puszta percepció, gondolkodás és tudás mozzanatát a költő nem köti ahhoz a zsigeri bensőhöz, amelyet ebben a kultúrában elmének neveznek.

A további elemzés során még egy modern szempontról le kell mondanunk. A filozófus szeret steril episztemológiai helyzeteket modellezni érvelésében. A platóni ember egymással egyenlő fadarabokat vagy köveket nézeget avégett, hogy ráébredjen: két vagy több fizikai tárgy egyenlősége nem azonos az egyenlőség ideájával (*Phaidón* 74a–c). Arisztotelész bemutat valami hozzánk közelítő fehéret, amelyhez járulékosan tartozik hozzá, hogy az: Kleón fia (*De anima* III 2, 425a25–28). Így igazolja azt, hogy a percepció tárgyának *mint* percepció tárgyának a lényege nem a saját szubsztanciája, hanem a percipiált minősége. A szkeptikusok szívesen szemlélnek tornyokat avégett, hogy messziről hengernek, közelebbről szögletes hasábnak lássák őket, így igazolván, hogy elemi percepcióinktól is meg kell vonnunk az asszenziót.

Ilyen teoretikus helyzetekkel az eposzokban nem találkozunk. Ott a percepció és a gondolkodás sohasem önmagában áll, hanem egy emóciókban gazdag, összetett folyamat részeként, amelynek lépései rendesen a következők:

(1) A hős nehéz élethelyzetbe kerül.

(2) Töprengeni kezd a helyzet megoldásán.

(3) Töprengése során megfogalmaz egy cselekvési alternatívát.

(4) Döntést hoz.

(5) Megvalósítja a döntést.

Vizsgáljuk meg ezt a helyzetet egy példán. Az *Odüsszeia* V. éneke végén (464–487) olvassuk, hogy a hajótörött Odüsszeuszt a phaiák parton végre kiveti a tenger. Ott áll fáradtan, ruhátlanul, és töprengeni kezd tennivalóin. Lássuk a szöveget!

Gondterhelten szólt bátor szivéhez:
„Jaj nekem, mit szenvedek el! Mi ér még végülis engem?
Ha a folyónál töltöm a zord éjt,
nehogy a hitvány dér és a friss harmat egyszerre
gyengítse meg az ájulás után a lihegő lelkem:
hideg szél fúj ám hajnalonta a folyóról.
Ha meg a dombra és az árnyas erdőbe fölmenve
sűrű bokrokban elalszom – ha engedi is
a fagy és a fáradság, és édes álom érkezik hozzám –,
félek, nehogy a vadak zsákmánya, falatja legyek."
A töprengő számára így látszott kedvezőbbnek:
bement az erdőbe, amelyet a víz mellett talált,
egy messzire látszó helyen. Kettős bokor alá jutott,
amely ugyanazon helyről hajtott ki: ez vadolajfa, az szelíd.
Ezeket sem a nedves szél ereje nem járja át,
sem a fénylő Nap nem veti oda sugarait,
sem a záporeső nem hatol keresztül, annyira sűrűn
nőttek kölcsönösen egymásba. Ezek alá Odüsszeusz
bebújt. Tüstént széles fekvőhelyet gyűjtött össze
kezével: bőségesen volt ott halomban falevél,
hogy két vagy három embert is betakarjon
téli vihar idején, ha nagyon rossz is az idő.
Ezt <a halmot> látván megörült a sokat tűrt, isteni
Odüsszeusz,
és közepébe feküdt, hullott lombbal takarózva.

Szövegünk elemzendő csomópontjai: *pathosz* (465) – *eipein/phronein* (464/474) – *doazeszthai* (474)

pathosz

A hős megszólítva a szívét ezt a kérdést teszi föl: *ó moi egó, ti pathó? Ti nün moi mékiszta genétai?* A két coniunctivus aoristi (πάϑω γένηται) a jövőre vonatkozik. Odüsszeuszt a közeljövőben bekövetkezhető eseményekkel kapcsolatos *pathosz*, a félelem készteti töprengésre: ha a tengerparton fekszik le aludni, a hidegtől fog szenvedni, ha behúzódik az erdőbe, megtámadhatják a vadállatok.

eipein/phronein

A beszéd és a töprengés a *pathosz*ban reprezentált tartalmat jeleníti meg, teszi jelenvalóvá artikulált formában. Hiszen a *pathosz* önmagában nem több, mint tompa nyomás a szívben vagy a gyomorban. Cselekedni akkor tud az ember, ha az emóciójában reprezentált tartalmat megjeleníti, azaz jelenné, jelenvalóvá teszi a maga számára.

Ha országúton vezetek, és az előttem haladó autó hirtelen fékez, akkor átfut rajtam egy emocionális vészjelzés: nehogy ütközzem vele. Az emócióban reprezentált helyzet hatására felvillan egy alternatíva: vagy magam is fékezek, vagy megelőzöm a sebességét vesztett járművet. Ugyanakkor látom mindkét megoldás kockázatát: ha fékezek, esetleg a mögöttem haladó kocsi belémrohan, előzni meg csak akkor tudok, ha a feltételek adottak. Kérdés, honnan van bennem ez a tudás. Arisztotelész erre azt válaszolná, hogy részint percipiált élmények, részint tanulás útján elsajátított képzetek azok, amelyek az elmémben tapasztalattá, vagy éppen *episztémé*vé, azaz tudássá álltak össze. Ám az eposz – mint láttuk – nem ismeri az elmének mint mentális tartalmak rezervoárjának a szerepét. A közvetlen jövő eltervezésének ábrázolását Homérosz úgy

oldja meg, hogy megkettőzi hősének világát: Odüsszeusz számára egyidejűleg van jelen a mostani pillanat világa és a közeljövő mint megjelenített világ. Itt áll a most-ban, és ugyanakkor, egyidejűleg belátja, sőt megéli a közeljövőt, amikor föltámad a hideg hajnali szél, és vadállatok járják az erdőt.

A példában említett autóvezető hasonló módon anticipálja a lehetséges eseményeket. Ha az imént vázolt közlekedési helyzetben felvillan a fékezés lehetősége, akkor ez nem marad meg absztrakt gondolati szinten: az ember egy pillanatra átéli az ilyenkor föllépő tehetetlenségi erő hatását.

A hangsúly a megjelenítésen, a jelenvalóságon van. Ami jelen van a számomra, azt olyan közvetlenül tudom megélni, hogy vele kapcsolatban nincs helye kételynek. Úgy tűnik, az eposzban a kimondás *(exereein),* a töprengő gondolkodás *(phroneein)* éppen erre a közeljövőre irányul, azt teszi jelenvalóvá. Erre utal az eposzoknak ez a visszatérő fordulata:

> *Így mondom ki, és ez is fog teljesedésbe menni.*[2]
> (Hóde gar exereó, to de kai teteleszmenon esztai)
>
> *Így gondolkodom/töprengek felőle, és ez is fog teljesedésbe menni.*[3]
> (Hé per dé phroneó te kai hósz teteleszmenon esztai)

Azaz: ha az események majd utolérik a világnak azt a jövőbeli állapotát, amely nekem már megjelent, pontosan olyan lesz minden, mint amilyennek én már most látom.

Azt mondhatjuk tehát, hogy mindaz, ami a klasszikus filozófiában majd kognitív mentális reprezentációvá lesz (mint emlékkép, képzet, fogalom), az az archaikus gondolkodásban a múltba vagy a jövőbe helyezettként jelenik meg. Az már a cselekvő hős énerejétől függ, hogy mennyire tudja megjeleníteni, jelenvalóvá tenni ezt a múltat vagy jövőt. A megjelenítés mint kognitív mozzanat már a múzsákkal kapcsolatban szóba került (*Iliasz* II. 485):

> *istennők vagytok, s mindent jól látva ti tudtok*

– ahol is a jelenlét nyilván kommutatív: ha én jelen vagyok mindenütt, akkor számomra minden jelen van. Ugyanezzel a gondolattal találkozunk majd Hérakleitosznál (B 34):

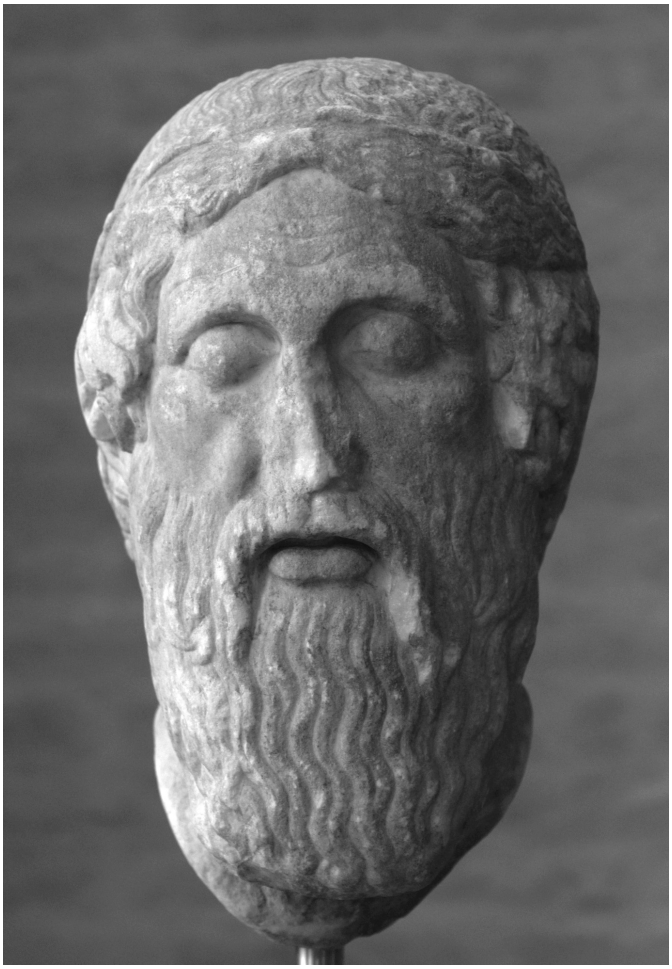
A közmondás azt vallja róluk: jelen is, távol is vannak – mondja a filozófiához nem értő emberekről.

Parmenidésznél (B 4):
Nézd, a gondolkodás számára a távol állók ugyanúgy szilárdan közeliek (leussze d'homósz apeonta noó pareonta bebaiósz).

Empedoklésznál (B 129):

> *…mert midőn ez teljes elméjével odafigyelt,*
> *könnyen látta az összes dolgok mindegyikét*
> *tíz vagy húsz emberöltő során.*

Voltaképpen a platóni anamnézis-elmélet sem egyéb, mint a múlt dolgainak jelenvalóvá tétele – teoretikus szempontból meglehetősen felemás módon: még Platón sem néz szembe ekkor azzal a kérdéssel, hogy mi történik a lélekben, amikor először találkozik egy ideával.



Homérosz feltételezett, Kr. e. 5. századi portréjának római kori másolata (München, Glyptothek)

doazeszthai
Térjünk vissza Odüsszeuszhoz. A *pathosz* és az *eipein/phronein* után a harmadik kognitív mozzanat a *doazeszthai*. Miután a hős exponálta a maga számára az alternatívát, döntést hoz, amit ez a mondat vezet be:

A töprengő számára így látszott kedvezőbbnek (hósz ara hoi phroneonti doasszato kerdion einai).

A következőkben a költő tizenegy sorban (475–485) foglalja össze azokat a körülményeket és tetteket, amelyek Odüsszeusz számára kedvezőbbnek mutatkoznak, mint az, hogy a parton töltse az éjszakát. Ez a tizenegy sor megint egy megkettőzött világot ír le: a mostani pillanat világát, amelyben Odüsszeusz ott áll még a parton, miután meghozta döntését; ám ez a parton álló Odüsszeusz már látja magát, amint talál egy vízközeli erdőt, abban két összefonódó fát, amelyek alatt jó rejtekhelyet készíthet avarból. A két világ akkor kerül fedésbe, amikor a hős valóban rátalál arra a helyre, amely miatt ez a választás kedvezőbbnek mutatkozott számára:

Ezt <a halmot> látván megörült a sokat tűrt, isteni Odüsszeusz.

Máshová helyezi a hangsúlyt a megismerés – és általában az emberi képességek – bemutatásakor Homérosz akkor, amikor

az istenek világával veti össze a miénket. Az istenek mérhetetlenül többet tudnak nálunk. A hajókatalógus invokációjában olvassuk (*Iliasz* II. 484–486):

beszéljetek most, olümpiai házakban lakó múzsák,
hiszen ti istennők vagytok, jelen vagytok <mindenütt>,
tudtok mindent <azáltal, hogy látjátok> (hümeisz gar theai eszte pareszte te iszte te panta),
míg mi csupán a híradást halljuk, de nem tudunk semmit <azáltal, hogy látnánk>.

Az emberek emocionális/kognitív készségei fölött mindig ott lebeg valamely isteni végzés. A harcban eredményesen vitézkedő Diomédésznek maga Pallasz Athéné mondja (*Iliasz* V. 127–128):

a homályt elvettem, amely szemed ülte eleddig,
hogy jól ismerd föl, melyik itt isten, melyik ember.

Pénelopé pedig ezt mondja a dajkának (*Odüsszeia* XXIII. 11–14):

Kedves dajka, téged megbolondítottak az istenek; ők esztelenné tudják tenni azt is, aki eszes volt,
majd meg a hibbantat a helyes gondolkodás útjára vezérlik.
Ők fosztottak meg értelmedtől: korábban helyesen ítélő voltál.

Odüsszeusz ehhez hasonló bölcs rezignációval szól az emberi képességekről (*Odüsszeia* XVIII. 136–137):

… mert olyan a földi emberek elméje,
amilyen napra vezérli őket az emberek és istenek atyja.

Ez az utóbbi toposz átkerül a lírába, és Arkhilokhosznál így jelenik meg (Arkhilokhosz 68 Diehl = 70 Bergk):

A halandó emberek lelke, Glaukosz, Leptinosz fia,
olyanná válik, amilyen napra Zeusz vezérli őket,
és olyanokat gondolnak, amilyen dolgokba belébotlanak.

Arkhilokhosz annyiban változtat az epikus toposzon, hogy az emberi viselkedés – érzelmek és gondolkodás – állhatatlanságának már kettős magyarázatát adja: az emberi érzületre és gondolkodásra részint Zeusz van hatással, részint pedig azok a mozzanatok és élmények, amelyekkel az ember élete során történetesen találkozik. Értelmezhetjük azonban ezt a helyet úgy is, hogy olyanná válik a lelkük, „amilyen napra Zeusz vezérli őket, *azaz* olyanokat gondolnak, amilyen dolgokba belébotlanak" – ekkor Zeusz alakja a fizikai világ véletlenszerű szeszélyének metaforájává halványodik.

Ez a szemlélet jól beleillik a görög felvilágosodás szellemi attitűdjébe, amikor az ember először kísérel meg kilábalni egy olyan helyzetből, amelyet „a maga okozta kiskorúság állapotának" tekint. Az istenvilág képzete finomodik, és távolabbra kerül az emberek világától. A kétféle – isteni és emberi – tudás között húzódó erős cezúra megmarad, de immár nem áthághatatlan: megjelenik egy olyan embertípus, amelyik magára veszi az isteni tudás terhét, és ennek birtokában mérhetetlenül lenézi embertársait. Ez a fölényesen szánakozó mizantróp a filozófus. Gondolkodásának és viselkedésének alább bemutatandó evidenciái közül episztemológiai szempontból alighanem az a legfontosabb, hogy az isteni tudás tárgyának (a hérakleitoszi „egy bölcs dolognak", a parmenidészi Létezőnek, az empedoklészi Gömbnek) továbbra sincs mentális reprezentációja. Az isteni tudás tárgyának az ismerete ezért az állandó, változatlan jelenlét toposzában fejeződik ki: a Logosz „örökre ez", a jólkerekített Igazság szíve „rendületlen", az empedoklészi elemek örökké mozdulatlanok a körforgás során. Ez a helyzet a filozófus részéről is állandó jelenlétet igényel – *pareszte te iszte te panta* –, és ezt a pozícióját úgy tudja a legbiztosabban meghatározni, ha minél erőteljesebben tudja ábrázolni ellentétét, a halandók világát, amelyet elhagyott, vagy elhagyóban van.

Miután a halandók lelke aszerint változik, hogy Zeusz milyen napra vezeti őket, a filozófusnak le kell mondania erről a kiszolgáltatottságról, azaz le kell fejtenie a megismerés aktusáról annak eredeti emotív közegét. Csakhogy ezzel éppen azt a kontextust szünteti meg, amelyben a megismerés eredetileg működik. A fizikai világ *kontextusát vesztett* megismerése céltalanná válik. Mint emlékezhetünk rá, ennek a cselekvő megismerésnek három pillére volt: a *pathosz*, a *phronein* és a *doasszeszthai*.

A *pathosz* – mint láttuk – az eposzban egy külső esemény vagy történés mentális reprezentációjaként működött. Ennek szerepét a preszókratikus filozófiában az érzéki észlelés veszi át: az érzékelés önálló megismerési formává válik (Homérosznál még nem volt az). Az érzékelés során az érzékelő ember testében az érzettárgy reprezentációi jelennek meg. Ennek az alapjában véve rendkívül érdekes folyamatnak a leírását a korai filozófiai szövegekben (Parmenidésznél és Empedoklésznél) elképesztő mizantrópia színezi (Parmenidész B 6; 7; 8, 38–40; Empedoklész B 2). Ez az attitűd nem is volna érthető, ha nem tudnánk, hogy ez az acsargó támadás voltaképpen az emóció ellen irányul, mint ez Empedoklész 2. töredékéből világosan kitűnik:

… mert szűkjáratúak ugyan a tagokban szétszórt érzékszervek,
mégis sok nyomorúságos hatol beléjük, amely tompítja a gondolkodást.
Életükben kicsiny részét tapasztalják meg az életnek,
gyorsanhalók, füst módjára lévén összeállítva elszállnak,
azt ismervén meg csupán, amibe ki-ki belebotlott
mindenfelé űzetvén – mégis valamennyien az egészet óhajtják meglelni.
Ily módon sem nem láthatóak ezek az embereknek, sem nem hallhatóak,
S eszükkel sem foghatók föl.

Az érzékelésből eredő képzetekre ebben az időben éghetett rá az a nehezen eltávolítható bélyeg, amely miatt még Arisztotelész is azt a meghökkentő nézetet képviseli, hogy „a legtöbb képzetünk téves" (*De anima* III 2, 428a11).

A *phronein* a preszókratikus szövegekben megtartja a maga arkhilokhoszi konnotációját: a homéroszi „töprengő mérlegelés" eltűnik belőle, a változékony dolgok megismerését jelenti, amely maga is változékony (Hérakleitosz 17; 113; Parmenidész 16,3; Empedoklész 17, 22; 107, 2; 108).

A *doasszeszthai*, amely Homérosznál a közeljövőnek a döntésben való föltárulkozását jelentette a töprengő ember számára, a preszókratikus gondolkodásban *doxá*vá (vélekedés, vélemény) silányul – a *dokein*nal egyetemben, amely az eposzban valami jelenlévő dolog vagy körülmény megmutatkozásának a kifejezésére szolgált.

Az isteni tudás mozdulatlan tárgyának a szolgálatával és kontemplálásával a filozófus valóban nehéz terhet vesz a nyakába: hiszen ami egyetlen, mozdulatlan, változatlan és minden bizonnyal szimplex entitás, annak a tanulmányozásában nem lehet elmélyülni olyan édes időpazarlással, mintha valaki mondjuk a patagóniai őserdők élővilágát tanulmányozná. Voltaképpen azt sem lehet beszédbe foglalni, hogy mi ez a tárgy. Lehet halmozni a negatív állításokat vele kapcsolatban: „nem fogadja el Zeusz nevét", nem keletkezik és nem pusztul, nem rezeg hátából két ág, nincs lába, se gyors térde, se nemzőszerve. Lehet sejtelmesen bejelenteni, hogy *Ahánynak tanítását hallottam, senki sem jut el odáig, hogy tudná, hogy a bölcs dolog mindentől külön van* (Hérakleitosz 108), lehet halmozni a metaforákat, szánakozni a sokaság értetlenségén, rákiáltani a tanítványra, hogy nézzen oda, és látni fogja.

De mindezenközben mégsem lehet elfordulni a Létezőtől, nem lehet még időszakosan sem szüneteltetni a *parusziá*t, hiszen – miután az elmében nincs benne a mentális képmása – ha a filozófus a szellemi pillantását nem függeszti a létezőre, akkor nem is rendelkezik a reá vonatkozó tudással, azaz megszűnik filozófus lenni.

> *Mert a létező nélkül, amelyben kifejezést nyert,*
> *nem találod a gondolkodást*
> (u gar aneu tu eontosz, en hó pephatiszmenon esztin,
> heurészeisz to noein).

Jegyzetek

1 Azokban az esetekben, amikor a költő mégis a lélekbe helyezi a tudást, erre különös oka van. Alkinoosz, a phaiák uralkodó megígéri Odüsszeusznak, hogy hajót bocsát rendelkezésére, amelyen hazatérhet Ithakába. Ígéretéhez hozzáfűzi, hogy a hős maga is meglátja majd, milyen jók a phaiák hajók és legénységük: *Megtudod azt magad is szívedben* (eidészeisz de kai autosz eni phreszin), *míly kitünőek/ bárkáim, s a fiúk a vizet fölverni lapáttal* (*Odüsszeia* VII. 327; Devecseri Gábor fordítása). – Alkinoosz örömteli eseményt ígér Odüsszeusznak, erre vonatkozik az *eni phreszin*.

Egyébként a megismerés, megtudás aktusa az olyan előfordulásaiban, mint *sok, halandót vidító dolgot ismersz* (*Odüsszeia* I. 337), *tudják isteneink s az akhájok* (*Odüsszeia* II. 211), *először nevemet mondom meg, hogy tudjátok* (*Odüsszeia* IX. 17), nincs lokalizálva a lélekben.

Ugyanezt tapasztaljuk a *gignószkó* ige esetében: Homérosz csak emocionálisan determinált helyzetben (például *Iliasz* I. 327–334; VIII. 446) köti az elméhez a megismerés, fölismerés aktusát; ha az ige pusztán 'meglát', 'megtud' értelemben szerepel, ez a tevékenység nincs lokalizálva.

2 *Iliasz* I. 212; II. 257; VIII. 286; VIII. 401; VIII. 454; XXIII. 410; XXIII. 672; *Odüsszeia* II. 187; XVI. 440; XVII. 229; XVIII. 82; XIX. 547; XXI. 337.

3 *Iliasz* IX. 310.