

**Vanja Borš**

Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Ivana Lučića 3, HR-10000 Zagreb  
vbors@ffzg.hr

## **Emergencija mentalnog/racionalnog i potiskivanje/marginaliziranje tjelesnog**

### **Sažetak**

*U radu se pažnja usmjerava na emergenciju mentalnog/racionalnog mišljenja (razine svijesti), i to u filogenetskom kontekstu, što ga (je) velikim dijelom karakterizira devijacija koja se očituje potiskivanjem i marginaliziranjem tjelesnog. Naime, upravo emergencija onog mentalnog/racionalnog predstavlja početak navedene devijacije (mitskim diskursom prikazivane i slavljene kao pobjeda Heroja nad Velikom Majkom), odnosno potiskivanja i marginaliziranja sveg onog što se uz tjelesno povezivalo ili povezuje: seksualno, žensko, nesvjesno, priroda itd. Naposljetku, polazište je rada da je kroz dekonstruiranje dihotomije um-tijelo potrebno osvijestiti temeljnost tjelesnog te ga samim time, umjesto navedenog potiskivanja i disociranja (što obilježava znatan dio povijesti Okcidenta), zdravo transcendirati i integrirati (što je karakteristično za integralno mišljenje, odnosno razinu svijesti).*

### **Ključne riječi**

aksijalno doba, mentalno/racionalno mišljenje, potiskivanje/marginaliziranje tjelesnog, dekonstrukcija

### **Uvod**

Razvoj i razvitak čovjeka, kako ontogenetski tako i filogenetski, uključuje sve aspekte njegova bivstvovanja pa tako i ono psihičko i kulturno, odnosno i područje mišljenja ili svijesti. Tijekom povijesti razvoj se ljudskog mišljenja/svijesti, unutar različitih tradicija, na različite načine strukturirao, odnosno sistematizirao. U svakom slučaju, unutar filogenetskog konteksta emergencija oblika ili razine mišljenja što se najčešće označuju mentalnom ili racionalnom<sup>1</sup> karakterizira i jedna snažna devijacija, prisutna sve do današnjih dana, u kojoj se, između ostalog, potiskuje i marginalizira ono tjelesno. Stoga je namjera ovim radom prikazati pojavu navedene strukture mišljenja, istaknuti njegove temeljne karakteristike, ali i usmjeriti pažnju na spomenutu devijaciju. Naposljetku, ponudit će se i temeljna dekonstrukcija navedena zastranjenja, odnosno patološke hijerarhije um-tijelo, i to polazeći od njihovih prirodnih funkcionalnih odnosa.

1

Mentalno i racionalno u ovom se radu ne tretiraju kao istoznačnice, što ću uskoro i objasniti (vidjeti šestu fusnotu).

## Aksijalno doba i pojava mentalnog/racionalnog

Mentalno mišljenje emergira u razdoblju koje Jaspers (1965) naziva *aksijalnim dobom*,<sup>2</sup> odnosno, unutar širih okvira, to je razdoblje od oko 8. do 2. st. pr. n. e., i to uz gravitiranje temeljnih karakteristika oko 5. st. pr. n. e. Tada se međusobno neovisno, pojedinačno i sporadično diljem svijeta (Jaspers /1965/ prije svega govori o tadašnjoj Kini, Indiji i Zapadu /misli na Bliski istok s Grčkom/) pojavljuje novo i napredno mišljenje koje temeljno karakterizira:

- 1) Mogućnost logičkog rezoniranja u odnosu i na apstraktne i hipotetske pojave, a ne samo one konkretne, odnosno ovdje »mišljenje postaje svoj vlastiti objekt« (Jaspers, 1965:2) jer postoji mogućnost da čovjek »sebe promatra u tom aktu, da sebe razlikuje kao pomišljeno i kao misleće i da sebe u tom razlikovanju priznaje kao identičnoga« (Schelling, 1986:44). Stoga ne čudi da u to vrijeme imamo početak formalne matematike (Pitagora), prelazak sa slikovnog na više apstraktno pismo itd.
- 2) Veća usmjerenost prema vlastitoj unutrašnjosti (značajna sposobnost introspekcije, tj. promišljanje o smislu života kao i vlastitim mogućnostima i ograničenjima) i samim tim rast samosvijesti, i to, šelingovski (1986), kao samostalnog i apsolutnog principa svakog znanja. Stoga ne iznenađuje što se pojavljuju i religije s naznačenim mentalnim/racionalnim elementima, odnosno religije koje ne polaze samo od magijskog ili mitskog odnosa s nadnaravnim koje je negdje vani (priroda, nebo i sl.), a koje treba zadovoljiti i umiriti različitim žrtvovanjima i ostalim ritualima, nego i od poticanja vjernika/ca na poniranje u sebe same, kako bi se iskusilo i prepoznalo ono božansko (usporediti npr. s Wilber, 2000), jer čovjek »je otkrio unutar sebe prapočetak iz kojeg uzdiže sebe ponad vlastita sepstva i svijeta« (Jaspers, 1965:3). Tako se, primjerice, u budizmu pojavljuje »Pogledaj unutra, ti si Buddha«, »Onaj tko razumije vlastitu prirodu, poznaje i samo Nebo« u konfucijanizmu, nešto kasnije u kršćanstvu »Kraljevstvo je Božje u Vama« itd.
- 3) Buđenje nezavisnog ega (ja), odnosno snažna individualizacija naspram mitske pripadnosti zajednici. To se subjektiviziranje može, primjerice, pratiti i preko književnosti, pa tako kod Arhiloha i Sapfe imamo gotovo prvi put lirsku ekspresiju u prvom licu jednine, odnosno dominantno isticanje osobnog iskustva i stavova (usp. Škiljan, 2008), dok, s druge strane, taj prijelaz prema mentalnom Nietzsche (1997) razrađuje u opreci Sokrata i Euripida s Eshilom i Sofoklom.<sup>3</sup>
- 4) Kritičko propitivanje gotovo svega, odnosno »dotad nesvjesno prihvaćene ideje, običaji i stanja bili su podvrgnuti ispitivanju, osporavanju i likvidiranju« (Jaspers, 1965:2) itd., što zapravo označuje i sam početak klasične okcidentalne povijesti, filozofije, znanosti, formalnog obrazovanja (Platonove Akademije, Aristotelova Likejona i sl.) itd.

Naposljetku, to je razdoblje u kojem se pojavljuju i danas utjecajni i značajni, napredni mislitelji, odnosno tzv. aksijalni mudraci, kao što su: Laozi, Konfucije, Mo Di, Zhuang Zhou, Liezi, Buddha, Mahavira, Patañjali, Tukidid, tzv. predsokratovci, Sokrat, Platon, Arhimed iz Sirakuze itd.

Isto tako, pojedini autori povezuju emergenciju tog novog i naprednog (mentalnog) mišljenja (razine svijesti) s *Ilijadom* ili *Odisejom*, koje također nastaju u razdoblju označenom kao aksijalno doba (oko 8. st. pr. n. e.).

Tako, s jedne strane, u kontekstu *Ilijade*, Gebser (1985:74) navodi da je u prvoj riječi prvog reda prvog spjeva pojam *mentalno* sadržan u akuzativu od

*menis*,<sup>4</sup> odnosno u onom *menin* (*Menin aeide, thea, Peleidaeo Achileos...*;<sup>5</sup> *Srdžbu mi, boginjo, pjevaj Ahileja, Peleju sina...*), kada Homer (2003:9, I,1) zaziva muzu da mu pjeva o Ahilejevoj srdžbi (što je Ahejcima stvorila mnoštvo jada), koja usmjerava i koncentrira njegovo mišljenje, odnosno usmjerava mu ponašanje. Dakle, prema Gebseru (1985) u ovome epu nositelji radnji nisu samo bogovi nego i samoosvijesteni ljudi, odnosno prvi put imamo pojavu usmjerenog (mentalnog) mišljenja što izvire iz duševne snage pojedinca/ke.<sup>6</sup>

S druge pak strane, Jaynes (2009) smatra da u *Ilijadi* još uvijek ne postoji individualnost, introspekcija i samosvijest, odnosno mentalnost, nego da tu ljudima upravljaju bogovi/inje.<sup>7</sup> Dapače, upravo gore navedene tri početne riječi *Ilijade*, prema Jaynesu (2009), ukazuju na to da ni cijeli ep nije proizvod samosvjesnog uma, nego je aedova (*aidós*) halucinacija, odnosno boginjino pjevanje. Stoga, emergenciju mentalne subjektivnosti prepoznaje tek u *Odiseji*,<sup>8</sup> gdje bogovi/inje postaju nemoćni/e, a »inicijative se premještaju od njih, čak i protiv njih, prema radu sve svjesnijih ljudskih likova« (Jaynes, 2009:211), te nastavlja da

2

Naravno, radi se o orijentacijskoj generalizaciji, a ovom je prilikom koristim jer uključuje više dijelova svijeta. Naime, postoje autori koji emergenciju mentalnog/racionalnog smještaju i nešto ranije; primjerice, Wilber (1996) u kontekstu Europe i Bliskog istoka navodi podosta široko razdoblje od 2500. do 500. g. pr. n. e.

3

Primjerice, govoreći o Euripidu Nietzsche (1997:89) kaže da je on »nadasve kao pjesnik, odjek svojih svjesnih spoznaja«, odnosno nedionizijski pjesnik razborita uma, a ne pukih instinkta. Uostalom, među prvima analizirajući psihi te psihološki karakterizirajući svoje likove, Euripid se s pravom smatra jednim od rodonačelnika psihološke drame.

4

Naime, ne odlazeći do samog iskona, tj. sanskrtškog *ma-* (što znači mišljenje i mjerenje), vidimo kako je to *menis*: srdžba, gnjev, odvažnost i sl. (a i korijenski srodno *menos*: naum, srdžba, gnjev, odvažnost, snaga, moć i sl.) istog podrijetla kao i latinsko *mēns* što označuje smjelost, odvažnost, srdžbu, gnjev, snagu, namjeru, misao, razmatranje, mišljenje, način mišljenja, razumijevanje, mentalitet i sl. (Gebser, 1985).

5

*Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος...* (Homerus, 1939:1, I,1).

6

Ovdje je prilika kratko se osvrnuti i na spomenuto razlikovanje mentalnog i racionalnog. Tako mentalno, kako to Gebser naznačuje (1985), ima više kvalitativan akcent s obzirom na to da govorimo o srdžbi, ali ne o slijepoj srdžbi nego srdžbi koja misli, usmjerava mi-

šljenje i djelovanje prema naprijed, a pojedinca/ku sve više odvaja od mitske zatvorenosti kruga i cikličnosti vremena te mu/joj omogućuje individualizaciju. S druge strane, pojam *racionalno* dolazi od latinskog *ratio*, što znači razum, um, računati, obračunati, dijeliti, brojiti, nabrajati i sl., pa je samim time jasno da ima više kvantitativan akcent (Gebser, 1985). Uostalom, upravo je zato prikladnije tu prvu fazu, spomenutog novog mišljenja, nazivati *mentalnom*, dok je za kasniju fazu prihvatljiviji pojam *racionalno*. Dakle, racionalno za razdoblje što ga Jaspers (1965) naziva (a Karen Armstrong (npr. 2006) značajnije popularizira) *drugim aksijalnim dobom*, a koje se počinje etablirati u kasnoj renesansi, u 16. stoljeću, za vrijeme znanstvene revolucije i sl. Zapravo, temeljno je karakteristično za prosvjetiteljstvo kada se spomenuto *računati* i *obračunati* ocrta na način sektorirajućega mišljenja, matematizacije prirode, odnosno pristupa što, u svojoj krajnosti, navodi da postoji samo ono što se može izmjeriti, izvagati, izbrojiti i sl. Prema tome, kada temeljna pretpostavka potpunog shvaćanja složenih pojava proizlazi iz razdvajanja, analize i razumijevanja osobina pojedinih njezinih dijelova (uspoređi s Gebser, 1985).

7

Naime Jaynes (2009), u skladu sa svojom teorijom dvodimnog uma, smatra da je ovdje ljudsko djelovanje upravljano nekom vrstom halucinacija koje uključuju naredbe, savjete i vodstvo bogova/inja.

8

Ali i u onim dijelovima *Ilijade* za koje se vjeruje da su nadodani kasnije (npr. deveto pjevanje).

»... nije samo razvoj prema subjektivnoj svijesti u *Odiseji* vidljiv u povećanoj uporabi, prostornosti i personifikaciji njezinih predsvjesnih hipostaza, nego još i jasnije u događanjima i društvenim odnosima.« (Jaynes, 2009:213)<sup>9</sup>

Također, iznicanje mentalnog (/raz/umnog) oblika mišljenja prikazuje se i u unutar mitova toga vremena, a možda je navedena transformacija svijesti najeklatantnije prikazana u mitu Atenina (boginja i simbol mudrosti, inteligencije i lukavosti, razumnosti, mjere svih stvari, civilizacije i sl.) rođenja. Uostalom, ostajući tako u vezi s Homerom, odnosno *Ilijadom* i *Odisejom*, prilika je navesti kako to Sokrat govori:

»Čini se da su i stari sudili o Ateni kao i naši suvremenici znalci Homerove poezije. Većina njih, tumačeći pjesnika, tvrdi da je Homer stvorio Atenu kao um i razum...« (Platon, 1976:51, 407b)

U svakom slučaju, mitovi navode da je progutavši svoju prvu suprugu Metidu (simbol mudrosti, trezvenosti, dubokog razmišljanja i sl.) Zeus (bog svjetla, dana, neba i sl., a što su simboli svjesnog i /raz/umskog) trpio strašne glavobolje, toliko jake da je bijesno urlikao takvim intenzitetom da je nebeski svod snažno odjekivao, sve dok mu, zavisno od verzije, Hefest (između ostalog bog vatre /svjetlo, svjesno i sl./, tj. plemeniti znalac svjetla /Platon, 1976/) dvostrukom mjedenom sjekirom (ili klinom i maljem) ne rastvara tjeme iz kojeg iskače Atena (Chevalier i Gheerbrant, 1987; Dil, 1991; Graves, 2003 i sl.). Dakle, uočavamo da se iz muške glave, ili onog najvišeg na tijelu što se povezuje s umskim (svjesnim, suncem, svjetlom, nebom i sl.), pomalja mudra boginja koja se nikad nije skrivala (razvijala) u »tami utrobe« (tjelesno, nesvjesno, zemno i podzemno i sl.) (Parker, 1990:190).

U svakom slučaju, za razliku od prijašnjih formi mišljenja, gdje još ne postoji potpuna diferencijacija uma i tijela, tako da i dalje manje ili više imamo identificiranje s tjelesnošću,<sup>10</sup> s pojavom mentalnog/racionalnog mišljenja javlja se ne samo fascinacija nego i identifikacija s umom i njegovim funkcioniranjem, što je vidljivo i unutar filozofskog diskursa. Tako već Parmenid u poemu *O prirodi* svojim »jer isto jest misliti (umovati) i biti (jestati)«<sup>11</sup> izjednačava biće s mišljenjem, odnosno savjetuje (raz)umsko prosuđivanje naspram pukog oslanjanja na osjetila (7,3–7,6; vidjeti i Diels, 1983), dok mnogo godina kasnije, tj. u vremenu što bi odgovaralo spomenutom drugom aksijalnom dobu (dakle, onom što je označeno kao racionalno) dominira Descartesovo (2011:33) »mislim, dakle jesam«,<sup>12</sup> odnosno samosvijest kao samoosvještenje i ponos zbog raspolaganja samoosvještenjem (svojim bivstvovanjem) (Kopić, 2010). Dakle, u središte se vizije svijeta stavlja čovjekov um jer, s jedne strane, »Nigdje, naime, ne može čovjek pronaći takvoga skloništa kao u vlastitoj duši, osobito onaj koji u sebi ima takvo utočište da odmah osjeti lakoću kada se u njega zagleda« (Aurelije, 1996:39–40), dok, s druge strane, »prestanem li sa svakim mišljenjem, prestajem odmah i sa svim bitkom« (Descartes, 1975:205).

## Disociranje umjesto integriranja

No, uz sve ranije spomenute vrijednosti i dostignuća tog novog mišljenja, kao i njegovo slavljenje, pojavljuje se i jedna snažna devijacija koja nastoji omalovažiti i potisnuti prijašnje, a ne ga zdravo transcendirati i integrirati. Dakle, imamo apsolutiziranje i favoriziranje uma koje se velikim dijelom temelji i na polazištu da je tijelo propadajuće i smrtno pa se zato ne treba s njime postovjetiti, nego se treba identificirati s vječnim i nepropadajućim umom. No

to nije marginaliziranje i potiskivanje samo tjelesnog nego i sveg onog što se uz isto povezivalo ili povezuje: žensko, seksualno, priroda, nesvjesno itd.,<sup>13</sup> a što velikim dijelom obilježuje cijelu okcidentalnu povijest te je vrlo prisutno i dandanas. No, najznačajnije se to na Okcidentu uočava, te vrši snažan i do danas zamjetan učinak, u ranoj antičkoj misli, kršćanskoj tradiciji i prosvjetiteljstvu.

Tako na samom početku antičke misli, uz sve slavljenje tijela (likovna umjetnost, književnost, filozofija, gimnastika, Olimpijske igre itd.) i kalokagatiju, odzvanja i orfičko: »tijelo je tamnica (grob) duše«, što je ostavilo svojstvenoga traga i kod Pitagore i pitagorejaca, Platona i platonovaca i sl. (npr. Copleston, 1993). Tako, primjerice, u *Kratilu* Sokrat navodi:

»... neki vele da je tijelo (*sōma*) grob (*sēma*) duše, jer je u sadašnjem životu ona u njemu ukopana. (...) Izgleda mi da su naročito sljedbenici Orfeja dali to ime zato da bi duša, dok ispašta grijeha zbog kojih je kažnjena imala taj bedem, sliku tamnice da je čuva (*sōzetai*). Dakle, tijelo je, kako kaže i samo ime, *sōma* (tamnica) duše...« (Platon, 1976:42, 400c)

Nadalje, u kršćanstvu, uz primjere poštivanja tjelesnog (Isusovo iscjeljivanje tijela, Toma Akvinski, Martin Luther itd.) koje za neke nije tamnica nego hram,<sup>14</sup> taj se omalovažavajući odnos prema tjelesnosti značajnije pojavljuje već u Novom zavjetu, dok svoj vrhunac doseže u asketskoj ortodoksiji. Primjerice, apostoli Matej i Marko, prenoseći Isusove riječi, navode: »Bdijete i molite da ne padnete u napast! Duh je, istina, voljan, no tijelo je slabo« (Mt 26,41; Mk 14,38), a Ivan »Duh je onaj koji oživljuje, tijelo ne koristi ništa« (Iv 6,63). Isto tako, na beskorisnost i grešnost tijela posebice usmjerava apostol Pavao, primjerice kada navodi: »umom ja služim zakonu Božjemu, a tijelom zakonu grijeha« (Rim 7,25) jer »očita su djela tijela. To su: bludnost, nečistoća, razvratnost, idolopoklonstvo, vraćanje, neprijateljstva, svađa, ljubomor, srdžbe, spletkarenja, razdori, strančarenja, zavisti, pijančevanja, pijanke i tome slično« (Gal 5,19–21). S druge strane, unutar spomenutog asketizma različiti su se pustinjaci, stiliti, flagelanti, posvećenici celibatu i slični mučenici drastičnim djelovanjem nastojali osloboditi »grešnog i đavoljeg tijela«, odnosno »iskupiti se« njegovim marginaliziranjem, potiskivanjem te naposljetku i uništavanjem (krajnjim postom ili nekvalitetnom prehranom, nespavanjem, nekretanjem, kastriranjem i drugim oblicima samoranjavanja, odnosno sakaćenja itd.).

Naposljetku, prosvjetiteljstvo, između ostalog, nastoji i mehanizirati tijelo, što je podosta utjecalo na znanost i filozofiju sve do današnjih dana, pa ne čude

9

Inače, Jaynes (2009) isključuje da su *Ilijada* i *Odiseja* djela jednog čovjeka.

10

Tjelesno se sepstvo pojavljuje kod magijske forme mišljenja (npr. Neumann, 1995).

11

Grč. ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (... *to gar auto noein estin te kai einai*).

12

Zbog čestog neispravnog navođenja, dobro je naznačiti kako se »mislim dakle jesam/postojim« prvotno pojavljuje 1637. godine na francuskom kao »*je pense, donc je suis*« u četvrtom dijelu *Govora o metodi* (*Discours de la méthode*), dok se raširenija latinska inačica »*cogito, ergo sum*« pojavljuje sedam go-

dina kasnije u prvom dijelu *Načela filozofije* (*Principia philosophiae*).

13

U tom kontekstu može se navesti i to da Neumann (1995:310), unutar svoje teorije psihičkog razvoja ličnosti, navodi da tendencija ostvarivanja neovisnosti od tijela »pronalazi svoj najočitiji izraz u muškom asketizmu, negiranju svijeta, mučenju (umrtvljivanju, ponižavanju) tijela, i mržnji prema ženama«.

14

Tako naspram tijela ambivalentni Pavao navodi: »Tijelo vaše hram je Duha Svetoga koji je u vama, koga imate od Boga« (1Kor 6,19), pa »Proslavite dakle Boga u tijelu svojem!« (1Kor 6,20).

i radikalni pokusi na tijelu pri punoj svijesti i sl., i to ne samo na životinjama nego i na ljudima. Tako, primjerice, Descartes (2011) i La Mettrie (2004) govore o tijelu kao stroju i satu,<sup>15</sup> što funkcionira neovisno od uma, dok Hobbes (2004:11) u uvodniku *Levijatana*, također služeći se metaforama, navodi:

»Što je srce drugo nego *opruga*? I što su živci drugo do mnoštvo *žica*, a *zglobovi* mnoštvo *kotačića* što pokreću cijelo tijelo, upravo kao što je i bila namjera tvorca?«

Također, unutar mitova to je iznicanje mentalnog oblika mišljenja prikazivano i slavljeno i kao puka pobjeda, savladavanje, potiskivanje, marginaliziranje i sl. onog prijašnjeg. Tako Campbell (1962) navodi da početkom željeznog doba<sup>16</sup> dominantne matricentrične kozmologije i mitologije zamjenjuju one u kojima glavnu ulogu ima muškarac. Dakle, sve više počinju prevladavati mitovi u kojima se prikazuje pobjeda Heroja (umno, svjesno, svjetlo, muško, nebesko, individualno i sl.), čovjekolikog i muškarca, nad Velikom Majkom (instinktivno/tjelesno, nesvjesno, mrak, žensko, zemno ili podzemno, grupno i sl.) ili nekim od njezinih potomaka i suradnika/ca, životinjskog lika (najčešće zmija ili zmaj) ili nakaze (polučovjeka-poluživotinje) (Campbell, 1962; Neumann, 1974, 1995; Sourvinou-Inwood, 1990 itd.).

Stoga, ako se zadržimo samo unutar nama najbližih tradicija, s jedne strane, u antičkoj grčkoj mitologiji imamo primjere:

- 1) Antropomorfni, i ranije navedene simbolike, Zeus savladava Tifona (poluljudsko-poluživotinjsko čudovište, dijete Geje i Tartara /podzemlja/, koji je, između ostalog, simbol animalnog, tjelesnog, nesvjesnog, mogućnosti uniženja i obezvrjeđivanja svjesnog bića i protivljenje evoluciji svijesti, odnosno duha). Uostalom, tu tifonsku bestijalnost i želju za njezinom transcendencijom, brinući o samome sebi, i Sokrat u *Fedru* (Platon, 1997:6–7, 230a) navodi kada kaže: »ne brinem se za ono, nego za sama sebe, jesam li zvier zavojitija [podmuklija] i upaljenija od Typhona ili sam životinja pitomija i prostija, koju je nešto božjega i nedužnoga od naravi zapalo«.
- 2) Apolon (bog svjetla, sunca, intelekta, ideal mudrosti, produhovljenja itd.)<sup>17</sup> ubija Piton (Gejino dijete, ogromna zmija /neki navode sa zmajevom glavom/, također simbol animalnog, tjelesnog, nesvjesnog, nagonskog, ktonskog i sl.).<sup>18</sup>
- 3) Perzej (Zeusov sin,<sup>19</sup> jedan od prvih grčkih heroja, poznat po svojem uništavanju arhajskih čudovišta) ubija Meduzu (poluljudsko-poluživotinjsko čudovište /Gejina je unuka/, s kosom od zmija, što simbolizira animalno, tjelesno, izopačenje nagona za duhovnim i sl.) itd. (Chevalier i Gheerbrant, 1987; Dil, 1991; Graves, 2003; Sourvinou-Inwood, 1990 i sl.).

S druge strane, kao glavni biblijski primjer Campbell (1962) navodi Božje (Heroj) ubijanje Levijatana,<sup>20</sup> pa se tako, primjerice u Starom zavjetu, navodi:

»Ti svojom silom rasječe [*sic*] more, smrska glave nakazama u vodi. Ti si Levijatanu glave zdrobio, dao ga za hranu nemanima morskim.« (Ps 74,13–14)

Uostalom, i sam je đavao<sup>21</sup> prikazan kao nešto animalno (zmija, zmaj)<sup>22</sup> i pohotno (jarac ili nakaza: polučovjek-polujarac i sl.),<sup>23</sup> tijelocentrično, tamno, (pod)zemaljsko<sup>24</sup> i sl. U svakom slučaju, to se »ubijanje« tjelesnog posebice slikovito prikazuje, nakon Novog zavjeta, likovima različitih svetaca (npr. Sveti Juraj, Sveti Mihael) koji se bore i savladavaju zmaja, zmiju, đavla i sl.

## Dekonstruiranje prevladavajuće opreke um–tijelo

Kao što je izneseno, iznicanjem novog oblika mišljenja (mentalnog/racionalnog), velikim dijelom nemamo zdravo transcendiranje i integriranje onog prijašnjeg, nego njegovo potiskivanje i disociranje, tako da kao, još uvijek u potpunosti neizvršenu, zadaću suvremenog čovjeka, odnosno mogućnost što je otvara integralna forma mišljenja, ističem dekonstruiranje/dekonstrukciju<sup>25</sup> navedene prevladavajuće dihotomije u kojoj ono umno marginalizira i potiskuje ono tjelesno.

No ne na način destruktivnog, nihilističkog i sličnog (ne)razumijevanja i zlorabe iste,<sup>26</sup> pri čemu se obrće postojeća dominatorska/patološka hijerarhija, što bi značilo prelaženje u drugu krajnost, odnosno u puko slavljenje (orgijanje) i

15

Dapače, odbacujući Descartesov dualizam, La Mettrie (2004:253–254) navodeći beskorisnost pretpostavke duše zastupa materijalistički monizam ističući: »Zaključimo, dakle, smjelo da je Čovjek Stroj, i da je u cijelome Svemiru samo jedna raznoliko modificirana supstancija.«

16

Različiti autori/ce navode različite datume kada govore o početku željeznog doba, naravno, zavisno od dijela svijeta na koji se usmjeravaju. Nama je ovdje, zbog pozivanja na okcidentalnu mitologiju, orijentacijski dovoljno navesti prvo tisućljeće prije nove ere, kada željezno oruđe i oružje počinju naširoko zamjenjivati ono brončano, iako se sam prelazak događa ranije, tj. oko 12. stoljeća pr. n. e.

17

Nietzsche (1997) u *Rodenju tragedije*, suprotstavljajući Apolona Dionizu, suprotstavlja razum (intelekt) zanosu (osjetima), mjeru prekomjernosti, individuaciju stopljenosti itd., odnosno ističe ga kao simbol samosvladavanja. Dakle, bitno je uočiti da »Apolon kao etičko božanstvo zahtijeva od svojih mjeru i, da bi je se mogli pridržavati, samospoznaju« (Nietzsche, 1997:41–42). Također, zanimljivo je navesti da Plutarh (npr. Boulet, 2008), što je bio iniciran u apolonske misterije, navodi da kod imena *Apolon* slovo *a* predstavlja *a negativum* naspram *pollon* što se odnosi na mnoštvo. Dakle, i u samom se imenu – »a, kažemo mi, otkriti narav čega – u tom i jest uloga imena« (Platon, 1976:36, 369a), naravno ne u apsolutističkom smislu jer »za čovjeka razumna nije dobro da povjeri sebe i svoju dušu riječima i da im služi, povjerljiv prema njima i onima koji su ih stvorili« (Platon, 1976:97, 440c) – ovog Heroja iščitava negacija mnoštva, odnosno individualnost kao jedna od temeljnih karakteristika mentalnog ili racionalnog.

18

Tifon (*Typhōn*) i Piton (*Pýthōn*) ne samo što se u mitovima veoma često poistovjećuju nego predstavljaju i anagrame.

19

Zeus Perzejevu majku Danaju oplođuje prerušen u zlatnu (simbol sunca, mentalnog i sl.) kišu (simbol duha) (Dil, 1991).

20

Njegova se zmijo-zmajolikost, kao ranije spomenuti česti prikaz arhetipa Velike Majke, posebno navodi u *Knjizi proroka Izaije*, pa tako imamo na početku 27. poglavlja: »U onaj dan kaznit će Jahve mačem ljutim, velikim i jakim Levijatana, zmiju hitru, Levijatana, zmiju vijugavu, i ubit će zmaja morskoga« (Iz 27,1).

21

Između ostalog i u obliku spomenutog Levijatana.

22

Osim općepoznate starozavjetne zmije iz *Knjige postanka*, može se navesti i primjer iz *Novog zavjeta*: »Zbačen je Zmaj veliki, Stara zmija – imenom Đavao, Sotona, zavodnik svega svijeta« (Ot 19,9).

23

Tako je prikazivan u srednjem vijeku te posebice kasnije (u 19. stoljeću) Bafomet Éliphasa Lévija (1968), i to pod utjecajem paganske tradicije.

24

»Nije to mudrost koja odozgor silazi, nego zemaljska, ljudska, đavolska« (Jk 3,15).

25

U tom kontekstu navodim da dekonstrukciju smatram imanentnom integralizmu, tj. konstruktivnom postmodernizmu (vidjeti Borš, 2014).

26

Podosta često kod pojedinih istraživača/ica, unutar diskursa kulturalnih studija, kulturne antropologije i sl., što su zaglibili i bespomoćno lutaju u krajnjem relativizmu i pluralizmu, a samim time redukcionizmu, što zbog, vjerojatno, plemenitih poriva, što zbog potpunog nerazumijevanja ili naprosto puke zlorabe Derridaovog, ali, u konačnici, i Boasovog nauka (vidi i Borš, 2013:102–104).

apsolutiziranje: tjelesnosti, opsesivne seksualnosti, principa užitka, libertinizma, krajnjeg i bezobzirnog hedonizma i sl. U tom se kontekstu, bez obzira na njegovu važnu kritiku patološke hijerarhije uma nad tijelom, zbog česte zlorabe može navesti i Nietzscheovo (1976:30) pretjerivanje i apsolutiziranje tijela:

»... samo sam tijelo i ništa drugo doli tijelo; a duša je samo riječ za nešto na tijelu.«<sup>27</sup>

Isto tako, ne niti na način da se razore sve moguće strukture, rangiranja, razlike i sl. u cilju niveliranja svega postojećeg (naime, um i tijelo predstavljaju dva različita ontološka područja sa svojim svojstvenim epistemologijama i metodologijama, a upravo zbog njihova povremena pokušaja izjednačavanja /npr. često u biheviorizmu, tzv. analitičkoj filozofiji, sociobiologiji i sl./ imamo banalne, površne i, u konačnici, neuspjele i zatupljujuće primjere da se umsko istražuje i vrednuje epistemologijom i metodologijom onog tjelesnog /materijalnog<sup>28</sup>), nego u izvornom Derridaovom (npr. 1983) afirmativnom značenju, odnosno razgradnji i neutraliziranju postojećeg stanja (dihotomije) kako bi se razotkrilo, osvijestilo, aktualiziralo i uzelo u obzir ono marginalno, zapostavljeno, podređeno, potisnuto i prikriveno, tj. u ovom slučaju ono tjelesno, te da bi ga se integriralo unutar njegova funkcionalnog konteksta.<sup>29</sup>

Dakle, konkretno, da se, u skladu s teorijom holona (npr. Koestler, 1978; Wilber, 2000), osvijesti temeljnost tjelesnog koje kao takvo otvara mogućnosti umnom jer bez njega ono nije ni moguće, odnosno, kako to Nietzsche (1976:30) navodi, »tijelo i njegov veliki um: ono ne izriče Ja, ali stvara Ja«. Uostalom, navedena se temeljnost tijela slikovito može približiti, odnosno prikazati, posebice u kontekstu onih što nastoje svoje umno uzdignuti do sve viših visina (duhovni razvoj), pri čemu zapostavljaju ono tjelesno (asketizam); naime, koliko god umno (duhovno) uzdigli onog trenutka kada im tijelo padne niz liticu s njime pada (i propada) i sva ta velika duhovnost (umnost). Stoga se iz iznesenog može prepoznati i osvijestiti vrijednost, najčešćeg suvremenog iščitavanja, Juvenalovog (10,356) »zdrav duh u zdravom tijelu«,<sup>30</sup> ali i ono Senekino<sup>31</sup> (1978:74), koje istovremeno kritizira ranije spomenuto apsolutiziranje tjelesnog, »Ne trebamo se ponašati kao da moramo živjeti radi tijela, nego kao da bez tijela ne možemo živjeti«.

S druge strane, bez obzira na istaknutu temeljnost i neophodnost tijela, ne treba zaboraviti da je um, kao više, kasnije ili nadređenije, značajniji (važniji) jer daje značaj (smisao) i određuje vjerojatnost tjelesnosti onemogućavajući tako njezinu puku neodređenost, slučajnost i slobodu koja bi vodila do kaosa. Naime, ponekad bi tijelo pobjeglo, ukočilo (ukopalo) se, srušilo se i napalo, ali upravo je um ono što ima mogućnost njime upravljati i koordinirati ga. U tom se kontekstu može navesti odličan antropološki primjer kontrole i upravljanja uma nad tijelom prilikom tisućljetne tradicije pribavljanja hrane lovaca-skupljača istočne Afrike, odnosno naroda Dorobo u današnjoj Keniji, što puni samopouzdanja i samokontrole, naprosto ispred nosa i usred jela skupini gladnih lavova uzimaju njihovu lovinu, tj. hranu, a da ih ne ranjavaju ili ubijaju (vidjeti: BBC – *Men stealing meat from lions*). Uostalom, upravo nas od životinja i razlikuje nadređenost inteligencije umnog nad inteligencijom tjelesnog. Naposljetku, ako malo proširimo diskurs, može se citirati i Selimovića (1967:192) koji, u kontekstu umiranja, kaže:

»Uvjerio sam se, i ne samo ovaj put, da duša često može da održi tijelo, a tijelo dušu nikad: ona posrće i gubi se sama.«

U svakom slučaju, vrijedi i izravno istaknuti, u navedenom se dekonstruiranju prepoznaje i svakako ukazuje na neraskidivu međupovezanost, međuovisnost



te obostranu važnost i tjelesnog i umskog, ali se, isto tako, potenciraju i poštuju njihovi prirodno postavljeni funkcionalni odnosi i kontekstualne vrijednosti.

## Umjesto zaključka

U skladu s iznesenim, ističem važnost onog antičkog, što je u suvremeno vrijeme vjerojatno najpoznatije iz Foucaultova (2005) diskursa, *epimeleia heauton* (briga o sebi), ali ne toliko u Sokratovom značenju koje se temeljno odnosilo na dušu, nego onom epikurejaca i stoika koji tu brigu usmjeravaju ne samo na dušu nego i na tijelo. Dakle, naspram umnocentričnog i esencijalističkog *gnothi heauton* (spoznaj sebe),<sup>32</sup> što je ispisano zlatnim slovima na ulazu u delfsko proročište boga Apolona,<sup>33</sup> smatram važnijim potenciranje puno šireg koncepta koji uključuje cjelokupno biće, a što znači i brigu o onom tjelesnom. Naravno, jedno ne isključuje drugo, nego su međusobno isprepleteni s obzirom na to da se brinući o sebi spoznaje sebe, odnosno da bi se moglo brinuti o sebi potrebno je spoznati sebe. Isto tako, treba navesti da ta briga o sebi nije otuđenje i udaljavanje od drugih, nego upravo obratno, kao što to

27

No, bez obzira na spomenutu zlorabu, navedeno apsolutiziranje onog tjelesnog, iskreno govoreći, više promatram kao njegovu karakterističnu nihilističku provokaciju, odnosno Nietzschea doživljam kao, uglavnom, ekscentričnog razbijača (svojevrnog dekonstrukcionista ili, bolje rečeno, destrucionista) koji na provokativan i ekstreman način ukazuje na određene devijacije (ovdje konkretno na apsolutiziranje umnog i marginaliziranje tjelesnog), tj. razbija ustajale ploče vrijednosti kako bi na nove ploče upisao nove vrijednosti (Nietzsche, 1976:19). Stoga smatram da njegovo pretjerano uzdizanje tjelesnosti ipak ne bi trebalo doslovno iščitavati (uostalom, Nietzsche /1976:47/ jasno navodi: »Nikad se istina nije objesila o ruku /.../ bezuvjetnog«) jer je Nietzsche (1976) u svojem viđenju odnosa uma i tijela svjestan važnosti njihova sklada, neraskidive međupovezanosti, međudnosa i obostrane bitnosti, a što se može iščitati i na samom početku *Zaratustre* (što obiluje alegorijskim slikama), odnosno u desetom odjeljku predgovora kada prikazuje prijateljski odnos njegova orla i zmijske. Naime, tu su Zeusova (njegovu simboliku već prikazah) ptica orao (simbol duše, uma, kontemplacije, neba, sunca, oca itd. /Chevalier i Gheerbrant, 1987 i sl./) i zmijska (simboliku sam ranije naveo), odnosno um i tijelo, nebesko i zemno, ponos i lukavost itd. prikazani u prijateljskom odnosu. Dapače, orao je taj koji nosi i svojim letom upravlja zmijskom što je omotana, gotovo poput prstena (simbol povezanosti, veze, saveza i sl. /Chevalier i Gheerbrant, 1987 i sl./), oko njegova vrata. Dakle, izravno citirajući vidimo: »Orao je u širokim krugovima presijecao zrak i o njemu je visila zmijska, koja nije bila nalik na plijen, već na njegova prijatelja: jer bila je obavita oko njegova vrata« (Nietzsche, 1976:20).

28

Dovoljno je sjetiti se neuspjela i paradoksalna pokušaja memetike, kod koje se učinkovitim načelima i polazištima genetike pokušalo, u kontekstu pandarvinističkih tendencija ili univerzalnog darvinizma, objasniti razvoj kulture/društva, tj. širenje socio-kulturnih elemenata. Isto vrijedi i za neuspjele tzv. nježdovske pokušaje afirmiranja misticizma (transpersonalnog) kvantnom fizikom i sl.

29

Naravno, ovime se ne želi reći da je Derrida-ova dekonstrukcija istovremeno i konstrukcija, što svakako predstavlja ranije kritizirano obrtanje opreka, kao i njihovo puko niveliranje. Dapače, ranije spomenuti integralizam (tj. integriranje unutar funkcionalnog konteksta), u kontekstu dekonstrukcije, smatram tek njezinim nastavkom, tj. završnom fazom dekonstrukcijskog procesa.

30

Naravno, »*mens sana in corpore sano*« izvađeno je iz izvornog konteksta, ali ovdje mislim na ona iščitavanja koja navode kako je zdravo tijelo preduvjet zdravoga duha (uma).

31

Na stranu njegovo povremeno omalovažavanje tijela.

32

Naravno, iako, kao što to Hadot (1999:90) ispravno naznačuje, »teško je biti siguran u izvorno značenje te formule«.

33

Upravo Apolona ranije navedoh kao primjer simbola Heroja što se obračunava i pobjeđuje, dapače ubija, Piton, odnosno simbol prijašnje (tijelocentrične) forme mišljenja.

i Foucault (2005) navodi u primjeru Sokratova obraćanja Alkibijadu: briga o sebi (i spoznavanje sebe) preduvjet je istinske brige o drugima. U konačnici, isto fukoovski, smatram da se takvim samooblikovanjem čovjek razotuđuje i oslobađa od, u suvremeno vrijeme toliko snažnog, manipulativnog oblikovanja različitih interesnih skupina, odnosno od utjecaja biopolitike.

## Literatura

- Armstrong, Karen (2006). *The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions*, New York: Alfred A. Knopf.
- Aurelije, Marko (1996). *Samomu sebi*, Zagreb: CID.
- BBC – Men stealing meat from lions, *YouTube*, <https://www.youtube.com/watch? =TBpu-4DAvwI8> (14. 1. 2015.).
- Borš, Vanja (2013). Uvodna riječ urednika, *Holon*, 3(2):100–105, [http://hdi.hr/wp-content/uploads/sites/171/2013/12/Holon-322013\\_Uvodna\\_rijec\\_urednika.pdf](http://hdi.hr/wp-content/uploads/sites/171/2013/12/Holon-322013_Uvodna_rijec_urednika.pdf) (13. 1. 2015.).
- Borš, Vanja (2014). Integralni aperspektivizam ili konstruktivni postmodernizam, *Filozofska istraživanja*, 34(4):521–527.
- Boulet, Bernard (2008). Why Does Plutarch's Apollo Have Many Faces?, u: Anastasios G. Nikolaidis (ur.), *The Unity of Plutarch's Work: 'Moralia' Themes in the 'Lives', Features of the 'Lives' in the 'Moralia'*, Berlin, New York: Walter de Gruyter, str. 159–169.
- Campbell, Joseph (1962). *Oriental Mythology: The Masks of God*, sv. III, London: Secker & Warburg.
- Chevalier, Jean; Gheerbrant, Alain (1987). *Rječnik simbola: mitovi, sni, običaji, geste, oblici, likovi, boje, brojevi*, 2. proš. izd., Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Copleston, Frederick (1993). *A History of Philosophy: Greece and Rome*, sv. 1, New York: Image Books, Doubleday.
- Derrida, Jacques (1983). Letter to a Japanese Friend, u: David Wood, Robert Bernasconi, *Derrida and Différance*, Evanston: Northwestern University Press, 1988, str. 1–5.
- Descartes, René (1975). Meditacije o prvoj filozofiji: U kojima se dokazuje Božja egzistencija i razlika između ljudske duše i tijela, u: Edmund Husserl, *Kartezijanske meditacije I*, Zagreb: Centar za kulturnu djelatnost Saveza socijalističke omladine, str. 185–241.
- Descartes, René (2011). *Diskurs o metodi*, Zagreb: Demetra.
- Diels, Hermann (1983). *Predsokratovci: fragmenti*, sv. 1, Zagreb: Naprijed.
- Đil, Pol (1991). *Simbolika u grčkoj mitologiji*, Novi Sad, Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Dobra vest.
- Foucault, Michel (2005). *The Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France 1981–82*, New York, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Gebser, Jean (1985). *The Ever-Present Origin*, Athens: Ohio University Press.
- Graves, Robert (2003). *Grčki mitovi*, Zagreb: CID-NOVA.
- Hadot, Pierre (1999). *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, ur. Arnold Davidson, Oxford: Blackwell.
- Hobbes, Thomas (2004). *Levijatan ili Građa, oblik i moć crkvene i građanske države*, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Homer (2003). *Ilijada*, preveo Tomo Maretić, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Homerus (1939). *Ilias, Pars I, Iliadis I–XII*, ur. Wilhelm Dindorf, Leipzig: Teubner.
- Jaspers, Karl (1965). *The Origin and Goal of History*, New Haven, London: Yale University Press.

Jaynes, Julian (2009). *Porijeklo svijesti u slomu dvodomnoga uma*, Cres: Poduzetništvo Jakić d. o. o.

*Jeruzalemska Biblija: Stari i Novi zavjet s uvodima i bilješkama iz »La Bible de Jerusalem«* (1994). Ur. Adalbert Rebić, Jerko Fućak, Bonaventura Duda, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.

Juvenal, D. Junije (Decimvs Ivnivs Ivvenalis). *Satire (Satvrae)*, The Latin Library, <http://www.thelatinlibrary.com/juvenal.html> (12. 4. 2015.).

Koestler, Arthur (1978). *Janus: A Summing Up*, London: Hutchinson & Co. Ltd.

Kopić, Mario (2010). *Sekstant: skice o duhovnim temeljima svijeta*, Beograd: Službeni glasnik.

La Mettrie, Julien Offray de (2004). *Čovjek stroj; Rasprava o duši; Čovjek biljka*, Zagreb: ArTresor naklada.

Lévi, Éliphas (1968). *Transcendental Magic: Its Doctrine and Ritual*, York Beach: Weiser Books.

Neumann, Erich (1974). *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton: Princeton University Press.

Neumann, Erich (1995). *Origins and History of Consciousness*, Princeton: Princeton University Press.

Nietzsche, Friedrich (1976). *Tako je govorio Zaratustra: knjiga za svakoga i ni za koga*, Zagreb: Mladost.

Nietzsche, Friedrich (1997). *Rođenje tragedije*, Zagreb: Matica hrvatska.

Parker, Robert (1990). Myths of Early Athens, u: Jan Bremmer (ur.), *Interpretations of Greek Mythology*, London: Routledge, str. 187–214.

*Parmenidova poema: O prirodi*, Philoctetes, <http://philoctetes.free.fr/parmenides.pdf> (13. 4. 2015.).

Platon (1976). *Kratil*, Zagreb: Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu.

Platon (1997). *Fedar*, Zagreb: Naklada Jurčić.

Selimović, Meša (1967). *Derviš i smrt*, Sarajevo: Svjetlost.

Seneka, Lucije Anej (1978). *Rasprava o blaženom životu i odabrana pisma Luciliju*, Beograd: Grafos.

Schelling, F. W. J. (1986). *Sistem transcendentalnog idealizma*, Zagreb: Naprijed.

Sourvinou-Inwood, Christiane (1990). Myth as History: The Previous Owners of the Delphic Oracle, u: Jan Bremmer (ur.), *Interpretations of Greek Mythology*, London: Routledge, str. 215–241.

Škiljan, Dubravko (2008). *Grčka lirika: prepjevi*, Zagreb: Latina et Graeca.

Wilber, Ken (1996). *Up From Eden: A Transpersonal View of Human Evolution*, Wheaton: Quest Books.

Wilber, Ken (2000). *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*, 2. rev. izd., Boston, London: Shambhala.

Vanja Borš

**Emergence of the Mental/Rational and  
Suppression/Marginalization of the Bodily**

**Abstract**

*In this paper the attention is focused on the emergence of mental/rational thinking (level of consciousness), particularly in phylogenetic context, which is largely characterized by a deviation manifested in suppression and marginalization of the bodily. Namely, it is the emergence of the mental/rational which presents the beginning of the mentioned deviation (in mythic discourse presented and celebrated as the victory of the Hero over the Great Mother), that is, the suppression and marginalization of all that which has been or still is associated with the bodily: sexual, feminine, unconscious, nature, etc. Lastly, the starting point of this paper is that, through the deconstruction of the mind–body dichotomy, we need to awake the fundamentality of the bodily and thus, instead of suppressing and dissociating it as mentioned (which marks a considerable part of the Occidental history), transcend and integrate it healthily (which is characteristic of the integral thinking, that is, the integral level of consciousness).*

**Key words**

Axial Age, mental/rational thinking, suppression/marginalization of the bodily, deconstruction