

Универзитет “Св. Кирил и Методиј”
Филозофски факултет - Скопје

ХЕЛЕНИТЕ И СМРТТА

- ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА -

Кандидат:
м-р Катарина Колозова

Ментор:
проф. д-р Кирил Темков

Скопје, јануари 1998

СОДРЖИНА

Увод.....	1
-----------	---

Прв дел

I. ХЕРОЈСКА СМРТ.....	19
1. Убавата смрт.....	21
2. Клеос (Слава).....	29
II. ХЕРОЈСКАТА СМРТ ВО ПОЛИСОТ.....	45
1. Граѓанинот и неговата смрт.....	47
2. “Неграѓанинот” и неговата смрт.....	59
III. СМРТТА, БЕСМРТНОСТА И ФИЛОСОФОТ.....	67
1. Традиционалниот и философскиот однос кон смртта.....	70
2. Вистинскиот свет е вечен.....	82
3. Философска смрт.....	92

Втор дел

I. ХЕЛЕНИТЕ ПРЕД ЗЈАПНАТОТО НИШТО.....	100
1. Смртта е омразена.	101
2. Бессилен двојник.....	111
3. Живот и не-живот.....	118
II. ТРАГИЧКАТА ПОСТАВЕНОСТ КОН СМРТТА.....	127

1. За суштината на хеленската трагедија: трагичкото.....	129
2. За трагичкото и смртта.....	138
3. Агон со смртта.....	156
III. КОНЕЧНАТА ПРЕСМЕТКА	163
1. Забрана на смртта	166
2. Агон со смртта на Западот	171
3. Прогрес - битка со природата и смртта	180
4. Реалниот победник над смртта	186
5. Смртта инструмент за сузбивање на смртта.....	192
<i>Библиографија</i>	197

УВОД

*Не сакам да зборувам за моите сонииња,
ами за вашите сонииња за смртта,
иаму кадешто тие зборуваат за самите себе
и каде што дозволуваат да бидат прочитани.
Не се работи, значи, за тоа да се зборува за смртта,
туку за нашиот говор за смртта;
и за практиките и предметите што го придружуваат:
не да се сонва одново, туку да се анализираат знаците
на сониињата, да се дешифрираат сониињата.*

J.D. Urbain, *L'archipel des morts*

Низ вековите, и пред Христа, како и по него, односот кон смртта и сопствената смртност што западниот човек го воспоставува - а тоа е однос што е интензивен и напнат - е конститутивен за физиономијата на западната цивилизација. Се работи за конфликт, за нешто што може да се сведе на борба, дуел. Односот “човекот и смртта” е една од основните црти на западната цивилизација, која, напоредно со сите големи промени што го зафаќаат нашиот свет, останува една од неговите постојаности, независно од сите разлики што ги донесуваат промените, дури и без оглед на сите оние специфики што ги содржеа посебните западни култури.

Но, значајноста, конститутивноста што смртта ја има во создавањето на карактеристиките на една култура или цивилизација, веројатно, важи за сите нив, а не само за западната: смртта е толку значаен антрополошки, социјален, културен фактор во човечката заедница, што нејзината вредност во градењето на некоја култура, во конституирањето на некој свет, во

“создавањето на светот”, мора да има многу позначајно место од она коешто, во историјата и херменевтиката на различните културни полиња, обично ѝ се доделува.

Заедно со раѓањето, смртта е најзначајната временска точка на животниот циклус на човекот, на единката. Но, ова се и двата најзначајни феномени со кои се сретнува и колективот. Баналноста на оваа констатација е рамна на општата прифатеност на вистинитоста на овие факти. Тоа се нешта што се подразбираат. Одвишноста на инсистирањето на нив е толкава колку и излишноста на тавтолошките искази. Овие потсетувања само сакаат да укажат на тоа колку во нашата визура на сопствениот свет, и на неговата историја, присуството на смртта, на човечката смртност, е запоставено или омаловажено.

Античкиот свет, чиј дел е и оној на Хелените, поинаку се однесува кон прашањето на смртта. Тоа е свет во кој живите не забораваат на смртноста и на нивните мртви. Гробниците на древните цивилизации, со својата раскош, со принсувањето човечки и животински жртви (коњи, кучиња, луѓе: слуги, придружници и жени на истакнати мртвовци), зборуваат за признаената духовна и општествена важност на смртта и на статусот на мртвец. Предците, мртвите херои, но и анонимните паднати за татковината се неизоставен дел од култот на заедницата, дури и во модерната Држава-Нација; и денес, во времето на *инџердикџумоџ на смртџџа*¹, мртвите играат значајна улога во втемелувањето и консолидацијата на заедницата.

Како и да е, ова се признаени и проучувани факти. Сознанијата што ги изнесовме не се ништо ново. Па, сепак, сè уште, при интерпретацијата на различните култури, односно на нивните специфични феномени или на одредени историски процеси, на различните вредности на секојдневието и на нивното сменување, посебно на идеологиите и на политичките концепции, а особено во она што се нарекува историја на менталитетот - на присуството на фактот на смртта и човековиот однос кон неа, сериозноста, па и клучноста на овој елемент ретко се зема предвид, неретко и се исклучува.

¹ Cf. P. Ariès, *L'homme devant la mort*, pp. 577-582.

Идејата на прогресот, на човековото напредување кон сè поголемо знаење и владеење со сопствената судбина - а, со тоа, и со Природата и нејзината судбина - според Кевин Робинс и Лес Левидов се сведува на “фантазија за семоќта на контролата над самите себе, комбинирана со страв и агресија насочени против чувствените и телесните ограничености на обични смртници”, додека сето ова се одвива “низ параноидната рационалност, во форма на машинолико *Јас*”.²

Денес, во процутот на киборг-антропологијата, теоретичарите на овој правец, философите, психолозите, етичарите и социолозите вклучени во дебатите околу оваа кибер-теорија, неминовно се судираат со прашањата: дали технолошкиот прогрес ќе ни овозможи ослободување од стегите на природата и на смртта, какво ќе биде тоа ослободување, како ќе гледаме (или како веќе сега треба да гледаме) на смртта, дали самата таа и мртвото тело постепено не преминуваат во нешто друго, и ако е така, во што?³ Очигледно, ослободувањето што ни го носи прогресот (ако воопшто се работи за ослободување) е отелотворено во наследникот на Човекот - *киборгои*, комбинацијата од човечко и технологија во вид на саморегулирачки систем. А тоа со сè поголема брзина нè води до неизбежниот директен судир со прашањата: што е тоа смрт, како да ја разберам мојата смрт, каков однос треба да воспоставам кон идејата на смртноста и кон онаа на бесмртноста?

Западната рефлексивна свртена кон иднината што ја пречекорува границата на сферата што ѝ припаѓа на смртта, нарушувајќи го со тоа нејзиниот недвосмислен суверенитет, таа зародена и веќе реална футуристичка мисла за бесконечниот, незауздан прогрес, исцртувајќи ја кружната патека на својот тек како бумеранг нè враќа назад, на прашањето за конститутивниот европски менталитет на смртта, роден пред илјадници години, во Древна Хеллада.

² K. Robins & L. Levidow, “Socializing the Cyborg-Self: The Gulf War and Beyond”: *Cyborg*, p. 119

³ Ваквата преокупација може да се забележи кај голем број од авторите на текстови во зборникот *Cyborg* на C. Hables Gray et al. (edit.).

Владејачката идеологија на смрт (идеалот на убавата смрт) во класичниот атински *полис*⁴, вели Никол Лоро, е темел на идеологијата на атинската демократија: “Идеологијата на градот-држава е конституирана врз темелот на убавата смрт”.⁵ И местото на кое Атина најексплицитно се изрази за суштината на својата демократија се - погребните говори.

Постои уште нешто. Што се однесува до смртта, но и до вистинската вредност на доблесен маж, *анер агајнос* (ἀνὴρ ἀγαθός), доминантниот хеленски идеал беше стекнатата слава; меѓутоа, ако во хомерското доба право на неа имаа само исклучителни, истакнати херои, кои се истовремено и господари на групи, водачи на држави, во атинската и другите демократии правото на (колективна) слава им е овозможено на сите паднати војници. Така, покрај другите причини, рамноправноста во можноста да се биде славен херој, во шансата за вакво вечно опстојување, за *бесмртност* (која секогаш се здобива само по пат на слава), е еден од главните двигатели на процесите на воспоставување на општа рамноправност, “еднаквост”, *исономија* - демократија.

Најпосле, прилично присутен и влијателен е ставот дека моќта на ширењето на христијанството се должи на неговата концепција на смртта и на егалитаријанската концепција за бесмртноста. А тој нов симболен поредок на христијанскиот свет со себе повлече нови животни вредности, нови идеологии и нови општествени уредувања.

Еве што разбираме под тврдењето дека односот кон смртта има значајно, па и клучно влијание во смените на етиките и идеологиите, на вредносните системи во најширока смисла како системи на репрезентации,

⁴ Иако, оригинално, *полис* е од женски род, овде се јавува транскрибиран во машки, почитувајќи ги со тоа правилата на транскрипција на грчките зборови и имиња на македонски; в. М.Д. Петрушевски, “За транскрипцијата на латинските и грчките зборови и имиња на македонски”, *Литературен збор* 5 (1966), стр. 8-19. Од истите причини, во транскрипцијата се јавуваат и отстапувања од фонетските специфичности на грчкиот, па така, наместо *калокагајихиа* имаме *калокагајија*, а наместо *анер агајнос* - *анер агајнос*; в. М.Д. Петрушевски “За транскрипцијата...”, стр. 16. *Исономиа* станува *исономија*, почитувајќи го и македонскиот Правопис од 1970 година и правилата на транскрипција според М.Д. Петрушевски.

⁵ N. Loraux, “Mourir devant Troie, tomber pour Athènes”: *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, p. 40: “Aussi nous importe-t-il que l'idéologie de la cité se constitue sur fond de belle mort ... Habités que nous sommes à prêter une oreille distraite à la phraséologie de nos modernes discours aux morts, il nous plaît que le plus efficace des modèles athéniens d'Athènes ait d'abord été dit, dans un cimetière.”

во смените на новите културни полиња, на симболните поредоци, во смените на т.н. *мрежи* на Фукоовата археологија: во заминувањето на старите времиња и настапувањето на новите, во смените на антропологиите. Еве зошто тврдиме дека специфичното чувство за присуството на смртта и нашиот однос кон неа го исцртуваат профилот на една култура. Заради тоа и вреди ваквото испитување на смртта.

Ова е и причината што последниве децении во философијата, во антропологијата од сите видови, во социологијата, расте интересот за проблематиката на односот на човекот кон смртта. Не се работи при тоа за метафизики на смртта, ниту пак за просветителски антологии на совети за тоа кој е најмудриот начин да се поставиш кон смртта, туку на истражувањата на суштествениот менталитет на смртта, на универзалните антрополошки студии, со богата, интердисциплинарна методологија и философска луцидност и реч. Такви се: *Човекојќи насиројќи смрјќија* и *Крајќиојќи есеј на историјќија на смрјќија на Зајадои* на Филип Ариес, Бодријаровата *Симболичка размена и смрјќи*, истражувањата на менталитетот на смртта во Древна Хелада на Жан-Пјер Вернан (на пример, *Убавајќи смрјќи и накажаниојќи ијруј*, зборникот *Смрјќија, мрјвијќи во античкијќи ојќијесјва; Смрјќи во очиијќи; Лица, идоли, маски*) и припадниците на неговата, француска, антрополошка школа, меѓу кои Никол Лоро, која со своите текстови беше од голема полза за изработката на оваа дисертација (на пример *Да се умре ијред Троја, да се ијадне за Ајќина: од славијќи на херојќи, до идејќи на жрадојќи-држава*). Овие студии што ги споменавме, особено Вернановите, претставуваат темелни референци за оваа дисертација. Во типот на истражувањата за кои зборуваме може да се вброи и особено упатната студија на Луј-Венсан Тома *Антиројоложија на смрјќија*. Од поинаков вид - со тоа што му припаѓа на еден чист философски дискурс - но со исто толкаво, па и поголемо влијание е книгата *Смрјќија* на Владимир Јанкелевич, која се јавува на крајот на седумдесеттите, заедно со делата на Филип Ариес, Бодријар, Вернан - во времето кога повторно почнува да расте интересот за оваа тема.

Но ваквиот вид истражувања немаат некоја особено долга историја. Се работи за релативно нова тенденција. Еден повнимателен преглед на

библиографските годишници на изданијата од областа на класиката, ќе покаже дека од почетокот на осумдесеттите па наназад има се помалку наслови што во себе ги вклучуваат зборовите “смрт” или “смртност”. Одејќи назад низ изданијата од седумдесеттите на *L'année philologique*, на страниците за студии од областа на религијата, социологијата, историјата и сл., не пронајдов ниту еден таков наслов. Навистина, меѓу толкав број на единици може нешто и да се испушти, но, во секој случај, разликата е еклатантна.⁶

Мојот интерес за ова прашање си имаше своја мотивација, независна од свеста за растечката актуелност на ова прашање во хуманистичките науки. (Просто: не знаев дека тоа се случува.) Моето занимавање со ова прашање беше вдахнато од сознанијата до кои дојдов истражувајќи го проблемот на трагичкото во мојот магистерски труд⁷, а пред сè од заклучокот дека односот кон сопствената смртност и смртничка природа (небожествена, подразбирајќи ја тука божественоста во најсеопфатната смисла на зборот: совршеност, сепоќ итн.) е, можеби, самата основа на трагичкото, кое, пак, од своја страна, е еден посебен вид на мисла, значи - следи особени правила на мислењето, кои, пак, самите произлегуваат од восприемањето на сопствената, човечка смртност.

Во секој случај, пројавувањето интерес за ваква дисертација и не може да биде толку независно од трендовите, за кои велам дека сум била несвесна: веројатно постои она што се нарекува *Zeitgeist*, или пак, *мрежи* на Фуко - бидејќи дел од нив, одговараат на прашањата што ги поставува *мрежата*. Но, да упростиме, едно е неспорно - постојат контексти: делејќи го истиот, испречен си пред истите прашања. При тоа, покрај тоа што си дел од најширокиот контекст на Времето, дел си и од се потесни, идеолошки контексти. Исто како на Бодријар, во неговата *Симболичка размена и смрт*, така и мене ми пречеше отсуството на она што тој го нарекува принцип на реверзибилитет: нашето доба ја има прогонето смртта, укажуваат Бодријар, Ариес и некои други, што води до нешто што мене ми пречеше - до ентропијата на позитивитетот, односно на животот, а оттука и

⁶ Иако самиот Вернан своите истражувања на прашањата за смртта и смртноста во хеленската култура ги започнува веќе во седумдесетите.

⁷ Катарина Колозова, *Философските идеи на хеленската историја*, магистерски труд (одбранет на Филозофскиот факултет во Скопје, декември 1995 година).

до симулацијата на животот, на светот. Природна е потребата да се мисли, да се зборува за апсолутно негативното (спротивното), да го допираш, внесеш во играта за да ја разбудиш повторно, зашто без нејзината двополност не постои ни игра.⁸ Она што нам денес ни се случува е: едната спротивност е исклучена од играта на Хераклитовиот оган. Хераклитовиот оган веќе не е метафизичка мистерија, онтолошки пробив, вистински светски оган. Неговата идеологија се наметнува да се сфати дословно, и тоа токму така - како идеологија, според која, светот како оган, покрај тоа што ќе биде раздвижен, топол, светол и расветлувачки, мора да биде и уништувачки, ништечки и суров, каков што е, впрочем, оганот.

Ова и вакви се истражувањата кои претставуваа репер за градењето на концепцијата на овој труд и во текот на неговата изработка.

А сега, *in medias res* за мотивацијата истражувањето да му се посвети на хеленскиот однос кон смртта, и потесно: на неговата *трагичка природа*, како и за односот на овој труд кон актуелните истражувања на прашањево од страна на денешната антропологија на античкиот свет.

Како и во секое друго истражување, така и овде, на почетокот лежи едно сознание што е производ на претходните истражувања, а тоа е веќе споменатата врска меѓу хеленскиот однос кон сопствената смртност и трагичкото како менталитет или правило на мислата, од едната страна, и некои насетени импликации, кои, од друга страна, во својот следен чекор преминуваат во претпазливи хипотези; овде тоа беше претпоставката дека постои една специфика на психологијата на хеленскиот етнос - агонизмот, и дека таа е во директна врска со трагичкото и со хеленскиот однос кон човековата смртност, а, потоа, дека овој агонизам е карактеристика на западниот менталитет, до ден денешен, и дека, со тоа, модерниот однос кон смртта му е близок на хеленскиот, па дури и тоа дека во него наоѓа некоја своја парадигма. Западниот агонизам, како поширока карактеристика - а потесно како извор за карактеристичен однос кон смртта - се гледа токму

⁸ За принципот на игра во различните онтологии и за тоа како човекот на дваесеттиот век треба да влезе во светската *игра* и сообразно на неа да ја изгради својата човечка игра, сп. К. Акселос, "Игра на групата на групите": *Марксизмот денес*, стр. 95-102 (превод од француски Кирил Темков).

во онаа истакната постојано напредувачка мисла - да се победи и загосподари со Природата/смртта.

Но, што се однесува до трагичкото, она до што се дојде низ ова истражување е констатацијата дека во западниот нововековен однос кон смртта цртата на трагичкото повеќе ја нема (исчезнала). Трагичкото разбирање на нештата содржи еден квалитет когашто западната, аристотеловска рационалност би го нарекла “бесмислица”, парадокс. Трагичкиот увид е: нештото е нешто и не е тоа, е некакво и не е такво. Или, со други зборови: трагичкото сознание е сознание на *амбиваленција*, амбивитет. Трагичкото е знаење, откритие на двозначност. На пример, кога зборуваме за смртта и обесмртувањето: обесмртен низ слава, ти си и бесмртен, но и непоправливо мртов. Хомерскиот Ахил сака да стекне слава за да се здобие со бесмртност, но истиот тој вели дека штом душата ќе излезе низ устата - назад не се враќа.⁹ Душата оди во адот, а хеленскиот свет на мртвите не е место на коешто се одвива некаков “задгробен живот”. Да ти се подигне надгробен споменик значи и да ти се удели *вечност* (вечниот спомен е единствената вечност за смртникот, според традиционалните сфаќања), но и тоа дека, еднаш за секогаш, си го заземал статусот на *мртвоец*. Истото, но помалку скромно, се постигнува и со епската песна. Следи подолг цитат:

“Така, епската песна, со својата функција на меморија на општеството, се јавува како довршување, крунисување на процесот што беше започнат веќе со погребниот ритуал: поединецот што го загубил животот се трансформира во фигура на мртвоец, чие присуство, како мртов, конечно се впишува во сеќавањето на групата. Преку усните преданија на епската поезија минатото е дадено како бесконечно присутно, но, истовремено, и тргнато настрана; тоа е херојски подвиг, приказна за големите дела на некогашните луѓе; да се зборува за старите времиња значи, по пат на испениот збор, низ слава да се претстави ликот на мртвите, а одржаното сеќавање на нив ја ткае основата на општествениот

⁹ *Илијада*, 9, 408-409.

континуитет овозможувајќи ѝ на секоја генерација да се засолни во блискоста на присутниот живот.”¹⁰

Трагичкото во хеленското разбирање на смртта, значи, се состои во сознанието дека си непоправливо, судбински смртен и, по преминот во смртта - мртов. Врз таа основа никнуваат херкулските маки на стекнување подвизи што човека ќе го доведат до слава, до вечен спомен - до бесмртност. Напредувачката мисла на модерниот Запад, пак, не ја признава непоправливоста: според неа, човекот е *поправливо* смртен.

Значи, не се работи само за разлика во ставот, туку и во правилата на мислата според кои се доаѓа до ставот. За напредувачката мисла, вистината е еднозначна, сè друго е апсурд: или си бесмртен или си смртен; доколку мојата цел е бесмртност, ќе одам до нејзиното *апсолутно* исполнување - ќе направам секогаш (вечно) поправлив субјект што е сè уште некаков хомо-ентитет - *киборџ*.

Секако, ставот за трагичката мисла како мисла на амбиваленција не е осамен, нешто што може да се сретне само во оваа дисертација: ова е откритие на Жан-Пјер Вернан¹¹, и со тоа став на неговата, француска антрополошка школа¹², како и на многу други - особено американски - денес веќе светски влијателни и едни од најнапредните и највозбудливи истражувачи на светот на Антиката. За нивните истражувања самиот Вернан вели дека не се специјалистички, ами интердисциплинарни, истражувања на “луѓе што сакаат да ја разберат целината”.¹³

Покрај потпората што ја наоѓа во Вернановите студии, оваа дисертација има и друг, свој пат на доаѓање до сознанието за двозначната природа на трагичката мисла. Тука наоѓаме сличности со начинот на размислување на Алфред Вебер во неговото дело *Трагичношо и*

¹⁰ J. P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, p. 50.

¹¹ J. P. Vernant, *Myth and Tragedy*, p. 29-84.

¹² Истражувањата на оваа школа се сместени, главно, во Центарот “Луј Жерне” во Париз, како и на Колеж де Франс, каде Катедрата за компаративни студии на античките религии ја имаше самиот Вернан, а сега неговата најстара ученичка Франсоаз Фронтизи-Дикру.

¹³ Ж.П. Вернан, “Да се разбере Другиот по пат на симпатија” (Интервју со Ж.П. Вернан), *Lettre Internationale* 8 (Скопје, 1997), стр. 60-63, особено 62.

историјата. Ќе парафразираме едно место од оваа книга, каде што Вебер зборува за суштината на “трагичното видување на бивствувањето”.

Според него, трагичката мисла, видена со наши, денешни очи, запира на едно ниво: може да се задоволи со тоа што ќе ги искуси тие трансцедентни суштини и сили и ќе ги долови нивните дејство и сушност, до кои може да се допре како до нешто непосредно, егзистентно и дејствено во претставата, и кои може - да се оживеат; и тоа со полна свест дека се работи за противречен преплет на таинствени сили, кој, според Вебер, не може да се расплете по пат на логиката и за кој не може ништо да се искаже без логички противречности, но кој е во најголема мера реален и за човека судбоносен, а чиешто веќе голо искуство, можеби, значи најдлабоко достигнување за значењето и смислата на неговата егзистенција, а можеби и за смислата на самото Битие. Значи, се работи за духовно проникнување со свесна скромност, кое не претендира на тоа да го крене превезот на најдлабоките тајни (гетеовски кажано, забележува Вебер): да стаса до прапричината и изворот на самите “почетоци”; трагичното гледање на Хелените, мисли авторот, спаѓа меѓу оние што запираат токму на оваа точка.¹⁴

Ахил, парадигматската фигура на херојската или убавата смрт, по својата смрт, кога Одисеј ќе го сретне во адот, е само тажна сенка која копнее и по најнедостојниот живот на земјата.¹⁵ Во светот на мртвите, Ахилеј е мртов. Но, горе, меѓу живите, блеска неговата слава. Тука, тој е бесмртен. Ова му го овозможила песната што го опеа и направи од него да биде вечно жив, низ славата на своето име. Ахилеј е мртовец, но истовремено и бесмртен. Тоа е еден парадокс. Другиот: тој требаше да умре за да стане бесмртен. Идеалот на слава кој му припаѓа на секој вистински воин, на секој доблесен маж, *анер агајнос*, што е модел за секој Хелен, ја подразбира цената на смртта. Вернан покажа дека хеленскиот свет на бесмртноста, *par excellence*, е песната, односно епопејата.

Разликата, пак, меѓу модерниот западен однос кон смртта и хеленскиот е, повторно, во присуството/отсуството на трагичкото. Ако и

¹⁴ A. Veber, *Tragično i istorija*, str. 79-80.

¹⁵ *Одисеја* 11, 467-540.

двата менталитета, и стариот и новиот, ги карактеризира агонизмот - битката со смртта, за нас денес важи еднозначната идеја дека феноменот на смртта, во една крајна, утописка, линија е победлив, додека за Старите беше неопходно смртта да биде признаена како непобедлива, за да може, секој поединечно, истакнувајќи се до слава, да ја отпочне својата битка со неа. За Старите важи оваа амбиваленција: бесмртноста е истовремено можна и неможна, смртта истовремено е непобедлива и победлива. Трагички, парадоксално - во светот за кој смртта беше неумоливо ненадминлив и непроменлив факт, највисокиот идеал се состоеше во стремежот да се надмине смртта: обесмртувањето низ слава.

Ова истражување, насочено кон хеленскиот менталитет на смртта како трагички, поради својот избор на *философска диоиприја*, своите главни теориски зафати на претпоставки, заклучувања и аргументации ги наоѓа во она што го подразбира философскиот израз: послободна спекулација и предност на синхорниското ниво на размислување, врз чија основа се изведуваат заклучоци кои причините за нештата ги бараат, првенствено, во метафизичката мотивација и условеност на феномените.

Да бидеме појасни: резултатот на ваквиот пристап може да се види, на пример, во тврдењето дека истата особина на менталитетот на смртта ја среќаваме како кај Хелените така и кај модерниот западен човек, прескокнувајќи го, или, поточно, оставајќи го настрана огромниот удел што, секако, го имал христијанскиот светоглед. За една позитивистичка научна перспектива, во нејзината здодевност на *индуцирањето*, ваквите потези не се претпочитаат, се избегнуваат, дури им се припишува и епитетот на произволни. Но, не и за философскиот дискурс, кој може да си дозволи најразлични метаболи, па и параболи.

Или, пак, да го земеме ставот на Адорно и Хоркхајмер како илустрација на она што го подразбираме под постапката да се трага по “метафизичката мотивација на феномените”, под слободата зад различните културни, социјални, ако сакате етнолошки, феномени да се бара метафизичка инспирација: зад идејата на техничкиот прогрес, Хоркхајмер и

Адорно го гледаат чисто метафизичкиот напор да се победи стравот од природата и смртта, а човекот да го заземе местото на Господар.¹⁶

Но, покрај ова, ниту една претпоставка, ниту едно заклучување не си дозволи да остане на лебдечката подлога на чистата спекулација: секоја претпоставка беше поткрепена, како со личната постапка на поднесување антрополошка, научна потврда на издржаноста на хипотезата, така и со сознанијата на денес водечката, античка антрополошка школа: француската, поточно онаа на Жан-Пјер Вернан и Пјер Видал-Наке. Методолошките (и идејни) принципи на ваквата антрополошка постапка се состојат, пред сè, во *почитувањето на контекстот* (нештата се условени од сопствениот контекст), а мешањето на контекстите значи грешка - значењата ги определува контекстот, а овие, пак, функционираат врз база на нивните заемни односи во рамки на контекстот и по пат на неговите правила; секој културен контекст, секое културно поле има свој јазик со сопствени вредности, значења, затоа, не заборавајќи ја сопствената јазичка инкомпетенција, во нашите интерпретации треба да се трудиме, што е можно повеќе и подобро, "да зборуваме на јазикот на оригиналот".

Така, нашите интерпретации стануваат сè помалку тоа (интерпретации) и се сведуваат на *дешифрирање*. Ваквото дешифрирање не се разликува многу од дешифрирањето во најпознатата смисла на зборот, односно од расчитувањето на старите и непознати писма, зашто и овде сè работи за истото - да се научат правилата на читање. Правилноста на дешифрирањето се потврдува со проверките на функционирањето на дешифрираното во различни ситуации и контексти во потесната смисла на зборот.¹⁷

¹⁶ M. Horkheimer i T. Adorno, *Dijalektika prosvjiteljstva*, str. 17.

¹⁷ На пример, археологијата на фигуративниот јазик на хеленската култура, на која работи оваа школа, ни открива дека фронталитетот, кој, во хеленското сликарство (на вазите), се јавува ретко и според определено правило, има свое, посебно значење: фронтално се појавуваат: Дионис, пијаниот, Горгоната, мртвиот (ова се најмногу анализираниите мотиви во неколку дела на Жан-Пјер Вернан, Франсоаз Фронтиви и Франсоа Лисараг) - сè што излегува надвор од границите на вообичаеното, нормалното во рамките на поредокот: диониската ослободеност и врска со светот на смртта, пијанството, Ужасот по себе, смртта. Проверките во различните ситуации, контексти, покажуваат дека ова е правило. Дотука се работи за дешифрирање - сè понатаму може да биде интерпретација, која никогаш не смее да заборава на тоа дека зборува на јазикот на друга култура и време.

“Текстот треба да се следи од блиску, вели Вернан, внимавајќи како добива смисла или бесмисла. Но, ние не сме тие што му ја даваме смислата. Текстот треба да се следи. Прецизната анализа треба да се одвива како игра во која, следејќи ги меѓусебните односи и движењата на сите места во текстот, сами од себе се појавуваат значења кои претходно ги немало.”¹⁸

Па дури и она што пред малку беше наречено прескокнување на вековите на христијанството во оваа дисертација, всушност, погледнато од друга страна, и не е тоа. Сличностите се констатирани на едно ниво на синхронија: на пример, исто како Епикур многу векови порано, во една своја книга Јасперс ни објаснува дека стравот од смртта е страв од ништото и, како таков, тој е бесмислен¹⁹, без при тоа да се наметнува идејата дека се работи за ист извор, за “континуитет на европското” и уште помалку за негова еволуција или линеарна прогресија.

Но, ова прескокнување беше поткрепено со уште една оправданост на постапката, која поаѓа од идејата на Филип Ариес и на која ние овде се повикавме. Ариес ни објаснува дека во рамките на официјалниот јазик (јазик во најшироката смисла на зборот) што го наметнала Црквата, се преартикулираат вредностите на фолклорот, кои се или прастара традиција или, пак, нешто што актуелно се одвива и развива независно од неа. Бидејќи ова е единствениот, или доминантниот речертвар на времето, сите нешта мора неизбежно да се впишат во него, користејќи ја неговата лексика, од што голем дел не само што не ѝ припаѓал на традицијата и идеологијата на Црквата, туку ѝ е и сосем инкомпатибилен или спротивен.²⁰

“Средновековното општество си го замислуваме како подложено на доминацијата на Црквата или на она што повторно се сведува на истото, а тоа е реакцијата против неа, по пат на ерес или на примитивен натурализам. Вистина е дека тогаш се живеело во сенка на Црквата, но тоа не значело и целосно и убедено прифаќање на сите христијански догми. Се работи повеќе за признавање на еден засаднички јазик, на еден ист систем на

¹⁸ Ж.П. Вернан, “Да се разбере...”, стр. 63.

¹⁹ К. Јасперс, *Малка школа за филозофско мислење*, стр. 151.

²⁰ P. Ariès, *L'homme devant la mort*, p. 99-100.

општење и разбирање. Желбите и фантазмите, произлезени од самото дно на битието, се изразени во еден систем на знаци, а овие знаци, пак, обезбедени од страна на христијанската лексика. Но, што е најважно за нас, епохата спонтано одбирала одредени знаци, на сметка на другите што останале да бидат резерва или да дојдат како следни, затоа што подобро ги изразуваат најдлабоките настојувања на колективното однесување.²¹

Според истражувањата какво што е ова на Ариес, може да се заклучи дека старите историчари им придавале претерано значење на Црквата и на нејзиното влијание, барем на планот на симболното.

Така, односот кон смртта и начинот на умирање карактеристични за раниот Среден век, мисли Ариес - припитомената смрт, како што тој ја нарекува - не е производ на христијанството: припитомената смрт е прастара, всушност најстарата концепција и најстариот начин на умирање која само се вклопува во репертоарот на христијанството. "*La mort la plus ancienne était apprivoisée.*"²² Во врска со овој непоматен синхрониски континуитет во концепцијата на Ариес е, веројатно, и тоа што тој не гледа никаков јаз меѓу културното наследство од Антиката и Новиот век на Западот.²³

Како извори за оваа дисертација се јавуваат, главно, познатите споменици на книжевноста: од Хомеровата поезија, преку лиричарите и историографијата, сè до философијата. Од досега кажаното, веројатно е веќе јасно дека делата беа користени како документи, извори на податоци за контекстот во кој се јавуваат, за времето и неговите вредности, што ни овозможува да реконструираме ставови на етносот/културата, поточно бараниот менталитет на смртта. Користени се и извори што се директен израз на секојдневието: епитафите од приватните надгробни споменици, главно од територијата на Атика. Ликовната документација директно не ја

²¹ Ibidem, p. 100, продолжувајќи: "Les répertoires des auteurs savants sont très tôt complets. Mais, en réalité, une partie seulement était utilisée, et c'est celle-ci, choisie par la pratique collective, que nous devons essayer de déterminer, malgré les risques d'erreur et les pièges de ce genre de recherches. En effet, tout se passe alors comme si la partie ainsi choisie était la seule connue, la seule vivante, enfin la seule significative."

²² Ibidem, p. 36.

²³ Ibidem, p. 30.

консултирав, поради мојата сопствена претпазливост, бидејќи постапката на читањето е далеку покомплицирана и поспецифична.²⁴

Што се однесува до она што погоре го нарековме “дешифрирање”, се потпирав на досега направеното во областа на античката антропологија, тргнувајќи од веќе одбранетите ставови на споменатата школа во поглед на значењата на смртта и смртноста, славата и обесмртувањето низ слава, како и од нивната реконструкција на одредена “идеологија на смртта” во хеленската култура, без да си дозволам поголеми експерименти во читањето на изворите, што е сосема логично и примерено на мојата задача, која се состои, пред сè, во интерпретациите кои според својата природа многу повеќе му припаѓаат на философскиот дискурс.

Поимот на интерпретацијата применувана овде е разбран на начин близок на постапката што ја нарскуваме “дешифрирање”. А тоа значи дека во толкувањата ќе настојуваме да не ги наметнуваме сопствените категории, категориите на нашето време; ќе настојуваме да го почитуваме фактот дека зборуваме со термини на времето со *соисјивена логика*, поинаква од нашата. Тоа е постапката во која нештата се оставаат да играат во сопствениот контекст, а нивното однесување во таа игра со контекстот почнува да ги објаснува, да зборува за самите нив.

Ова се принципите на француската антрополошка школа, за кои зборувавме погоре. Да прокоментираме уште и за тоа дека, во оваа смисла, таа, донекаде, црпи од структурализмот. Освен оваа блискост, овој антрополошки правец ниту е структуралистички, ниту се претставува како таков.

“Сметам дека ниту една култура не е кохерентна; постојат нивоа, движења, конфликти, недоследности. Всушност, најинтересното во проучувањето на една структура е да се види како се крши таа, како се прекинува ... Она што отсекогаш ме интересирало се дупките, процепите.”²⁵

²⁴ V. supra, бел. 17.

²⁵ Ж.П. Вернан, “Да се разбере...”, стр. 62.

На крајот, да кажеме нешто и за техничката страна на овој труд. Целиот е поделен на два дела, од кои првиот може да се смета и за увод во вториот. Во вториот дел од дисертацијата се изведува самата теза - хеленскиот однос кон смртта како трагички; и заклучокот за блискоста и разидувањето меѓу античкиот, поточно хеленскиот однос кон смртта и нововековниот западен. Заради тоа, првиот дел може да се смета како подготовка на теренот на кој ќе се одвиваат размислувањата од вториот: се поставуваат котите преземени од сознанијата на актуелната антропологија; се запознаваме со поимите и нивните значења со кои ќе се оперира понатаму во текстот; се разграничуваат подрачјето на традиционалната, хомерска идеологија и онаа на философијата, а со тоа и различијата во идеологиите на смртта.²⁶ Но, првиот дел е уведен само во релација кон вториот, додека, по себе, веќе и во самиот него почнува да се развива тезата, и тоа со свои коментари и хипотези, согласни со изнесените мислења на другите, но и независни.

Референците на одредени дела и автори кои се повеќепати цитирани, повремено, кога е поодминат текстот од нивното последно цитирање, отстапуваат од вообичаеното правило на наведување со само "*op. cit.*", или "*loc. cit.*", во име на поголема прегледност и помал напор при читањето (пребарување низ текстот): повторно се наведува само првиот збор од насловот или, понекогаш, целиот. Исто така, во белешките под текстот, референците на одредени наслови го содржат минимумот информации за изданието (авторот, насловот и бројот на страницата), затоа што се уште еднаш наведени, заедно со сите податоци за нивното издание, во Библиографијата, на крајот од целиот текст. Што се однесува до цитирањето на изворите, сите за кои постои објавен превод на македонски јазик се цитирани според користените изданија. Другите се наведени во

²⁶ За изразот идеологија на смртта, види: N. Loraux, "Mourir...": *La mort, les morts...*, p. 27-43; J. P. Vernant, "La belle mort et le cadavre outragé": *La mort, les morts...*, p. 45-76, како и неговиот Увод (*Introduction*, p. 5-15) за *La mort les morts...*; cf. G. Cerri, "Ideologia funeraria nell'*Antigone* di Sofokle": *La mort, les morts...*, p. 121-132. Еве еден извадок од Вернановиот Увод за зборникот *La mort, les morts...*: "Au terme de ce préambule, je ne me sentirai pourtant pas quitte sans une dernière observation, qui déplace et prolonge encore le débat. Mes remarques, inspirées par Laurence Kahn et Nicole Loraux, visent à souligner que sur la mort, cette muette qui tout achève, aucun discours humain n'a jamais finis de parler. *J'entends la mort au sens propre, et qu'il faut ici distinguer des morts, plus faciles à acclimater sur le territoire de l'idéologie*" (p. 14, подвлекла К. К.).

оригинал, до кој стои мој превод. Таму каде што се работи за стих, преводот е релативно слободен. Цитатите од непреведени дела напишани на некои од живите странски јазици, дадени се во мој превод.

I дел

СМРТТА КАЈ ХЕЛЕНИТЕ

I глава

Херојска смрт

Платон ни ја раскажува приказната за Аглајоновиот син Леонтиј како овој, тргнувајќи од Пиреја и одејќи долж надворешната страна на северниот ѕид, забележал трупови на мртовци како лежат покрај губилиштето. Се борел едно време Леонтиј со својата желба да погледне, истовремено згаден од глетката, за на крајот, победен од силната желба, да ги отвори очите, да се затрча накај труповите извикнувајќи: “Еве ви, несреќни очи, наполнете се со убавата глетка (ἐμπλήσθητε τοῦ καλοῦ θεάματος)”.¹

Првиот пат кога го прочитав ова се сетив на последните величествени сцени од Куросавиниот *Каџемуша*. Но никако не успеав да си ја објаснам врската меѓу ваквата моќ на глетката, мојата реакција на споменатите сцени од филмот на Куросава и зборовите на кутриот Леонтиј.

¹ Платон, *Држава*, 439e-440a.

Јасно е, проблемот лежел во мојата некомпетенција во поглед на специфичните вредности на хеленската култура и нивниот јазик. Оттука и неумесните, анахрони прашања од типот: Дали Атињанинот Леонтиј бил перверзен? Дали бил луд? Садист? Не знаев за местото што во хеленскиот свет на вредностите го имал поимот на *убавиоῖι μῆϊνοεϵ*, за позицијата на поимот на *κλεοσ* (κλέοσ), славата, и за вистинското значење што во хеленската култура го има обесмртувањето добиено преку славата. Затоа и не знаев дека единствената настраност која би можела, евентуално, да му се припише на Леонтиј е тоа што се работи за егзекутирани мртовци, а не за паднати на бојно поле.² И затоа и не претпоставив дека, можеби, се работи за некаква перверзија на кодот во кој постои токму тоа - убавата глетка на смрт.

Инкомпетенцијата во читањето на оригиналниот текст, која лежи, исто така, и во самата постапка на автоматско преведување на сопствениот јазик (на јазикот на вредностите на нашето време), односно во сопственото нарцисоидно пресликување, го попречи илуминативното поврзување на славните стихови на Тиртај³ со восхитот што го предизвикуваат мртвото тело на Хектор во *Илијада*⁴ и сцените на мртвата војска во Куросавиниот филм, како и реакцијата на споменатиот Леонтиј.

² Кај Еврипида го среќаваме истиот восхит од убавината на глетката на мноштво мртви тела, но овој пат се работи за мртовци паднати во битка: *Хикеῖῖιδι*, 783. На двете места, и кај Платон и кај Еврипид, е употребена истата синтагма: *καλον ῖῖεμα* (καλὸν θέαμα), убава глетка.

³ Тиртај, 10. 27-30 Bergk (стиховите се наведени во истава глава подолу, види бел. 9, 10).

⁴ *Илијада* 22. 369-370.

1. Убаваӣта смрт̄ӣ

Убавиот мртовец е оној кој умрел соборен од убавата смрт⁵, што значи во битка, храбро, бестрашно противставувајќи му се на непријателот, за своја сопствена слава или за слава на државата, сеедно.⁶ Убавиот мртовец е млад, во добата на својот телесен цут и највисок животен напон. Доблеста и храброста што ги покажал одличниот маж, истакнувајќи се во битка, постојано изложен на опасноста да го загуби животот, треба да бидат наградени со убавата смрт, а тоа значи: смрт накитена со слава и убавина (како на делото, така и на неговото мртво тело).

Убавата смрт нужно го подразбира и убавиот погреб, кој - покрај грижата за телото, која може да биде помалку или повеќе блескава - се

⁵ Изразот καλός θάνατος, убавата смрт се среќава во атинските погребни говори; cf. Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes*, Paris, La Haye, Berlin, 1981, цит. кај J. P. Vernant, "La belle mort et le cadavre outragé": *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, p. 72, n. 2. На Вернановите анализи и интерпретации на поимите на убавата смрт и на славата, овој труд им должи многу.

⁶ Зависи од тоа дали зборуваме за хомерските кралства или за времето на *Ѵолис*, со чие создавање е потиснато индивидуалното во име на колективното. Види: J. P. Vernant, *Poreklo grčke misli*, str. 51-67; Cf. N. Loraux, "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité": *La mort, les morts...*, p. 27-44.

состои во тоа да се биде достоино оплакан (или пооплакан од другите умрени), што е една од гаранциите дека споменот за мртвиот ќе биде зачуван, барем од страна на оние што плачеле по него. Покрај тагата по мртвиот, може да се преземат и други постапки што ќе бидат залог повеќе за трајноста на нечиј спомен: како организирањето игри и жртвувањето животни и луѓе во чест на Патрокле во *Илијадата* или, пак, подигањето сјајни и монументални надгробни споменици, како што прави аристократијата од архајскиот период на *Иолис*.⁷

Трајноста на споменот на мртвиот е суштествен дел од убавата смрт: славата, што со векови ќе трае кај идните поколенија, ја сочинува суштината на убавата смрт зашто значи надминување на самата смрт - обесмртување низ сеќавањето на другите. Затоа, да се биде опеан од епскиот пејач значи да се остане вечно жив во духот на оние што ќе дојдат и ќе слушаат за тебе, учејќи од твоите славни подвизи на примерен маж, забележани во песната. Ахил, Патрокле, Хектор или Сарпедон, сите овие, сместени во песната на Хомер, останале да живеат бесмртен живот на херои - *живи* примери во текот на сите идни векови на хеленската историја. Песната, како Хомеровата така и Пиндаровата, останува едно од најмоќните средства за обесмртување - најтраен медиум на опстојување низ слава, спомен за твоето одличие и совршеност.

Веќе славата, самата по себе, е чинител на убавината на нечија смрт. Но, убавата смрт нужно ги подразбира, покрај доблеста и храброста, и снагата и физичката убавина на мртвиот. Затоа, за убава смрт потребно е да се умре млад.⁸ Негативна потврда на оваа претпоставка е тоа што мртвото тело на старецот загинат во битка претставува грда глетка. Најславниот пример за ова се стиховите на Тиртај:

Сѝарииѝе војници, кои се веќе со колена слаби, -

⁷ D. Kurtz & J. Boardman, *Greek Burial Customs*, pp. 79-88.

⁸ Cf. J. P. Vernant, "La belle...", p. 45-76; J. P. Vernant, *Figures, idoles, masques*, p. 51-59; N. Loraux, "Mourir...", p. 27-44.

Не најубишатајте ги в бој, пред нив застаанетије в миџ!
Зашито срамно е поа, - во првиете редој да падне,
Посипар да лежи маж покрај борецот млад,
Одмален веќе, побелела глава, посивела брада,
Испишата душа во прав, гине во бојниот строј-
Крвава машкост држејќи си болно во милиете раце!
Срамно е ова за вид, пеежок чемер и јад, -
Тело разголено сипаречко! ...⁹

Затоа, пак, за младите паднати на бојното поле Тиртај пее:

Битка на млади им личи, -
Дури е младост во цуи, додека блескоити лик!
Таквата младеж со восхит ја гледаат мажи и жени,
Мил е младичот жив, красен е паднат во бој!¹⁰

Идејава е стара, хомерска. Се сеќаваме на славните зборови на Пријам во Илијада:

На млад зар му прилега сеишо:
убиен в бој да си лежи, искасаиен с' опираија бронза
зашито е убаво се за умрениот, ишо и да сипане.¹¹

Истиот тој, Пријам, за грдата смрт на старецот вели:

Но, кога главата веќе и брадата целата бела,
ќе му ја оѓрубат ишије на сипариот убиеен ѓрдо,

⁹ Тиртај, 10 Bergk, 19-27.

¹⁰ Ibidem, 27-32.

¹¹ Илијада 22, 71-73 (сите наведени места од Илијадата се во препев на Михаил Д. Петрушевски).

ἦοα е најжально неἦοа за куἦρἦиἦе смρἦἦици ἦοḡἦи. ¹²

Но не само стариот, туку и оној што е *аорос* мртовец, не навреме умрен, е грдо, речиси богохулно мртов. Неговата смрт е валкана, загадена од *миазма*. *Аорос* (ἄωρος) значи: предвремен, ненавремен и грд. ¹³

Затоа ќе мора да му одолееме на секое искушение да заклучиме дека смртта на старците е прогласена за грда единствено во смисла на морално неодобрување на фактот дека младите и силните забораваат на својата должност на бранители, а дека моментот на естетското, односно вклучувањето на грдото, е само изразна фигура (што, знаејќи ја неговата улога на стичка ознака, би било уште еден анахронизам). Не само затоа што идејата на *калокаḡἦἦија* не се раѓа дури со Платон, туку и затоа што, неповрзано со битка - значи, надвор од контекстот на прашањето на преземање или непреземање на должноста бранител на татковината - како во случајот на смртта на детето или на старецот каква што ја опишува Пријам - невремената смрт е грда. Ова значи дека одговорот на прашањето што значи убава смрт, и зошто смртта на старецот и детето е грда, ќе биде покомплициран одошто на прв поглед, можеби, се чини.

Едно е сигурно - соборен на врвот на својата моќ и убавина, во сеќавањето на живите мртовецот засекогаш останува таков каков што го затекнала смртта. Совладувајќи го во климаксот на животот во него, смртта го фиксира како таков во сеќавањето на идните поколенија, за век и навек:

¹² *Илијада* 22, 74-76.

¹³ *Аорои* се и одмаздољубиви дајмони на мртвите. Од спитафите на приватните надгробни споменици знаеме дека во кетвите што им се фрлаат на оние што ќе го осквернат или уништат грбот, покрај разните богови и божества, како казнители се повикуваат дајмоните на Хеката и *аорои* мртвите; cf. R. Lattimore, *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, pp. 112-113; cf. E. Rohde, Appendix 7, 593-595, цит. кај Lattimore, *op. cit.*, p. 113, n. 180, кој наведува цела листа на примери и забележува дека *аорои*, по правило, се во врска со Хеката. Секако, треба да се спомне дека постојат и поинакви интерпретации на ваквите кетви, така што некои, како самиот Латимор, на пример, ги разбираат поинаку: како кетва што посакува невремена, прерана смрт во семејството на навредителот на грбот. Во секој случај, Латимор верува, и во тоа се сложува со Роде, дека дајмоните на црната Хеката "се никој друг, туку *аорои*": "they are none other than the ἄωροι" (p. 113).

“Смртта на бојното поле го одвраќа од воинот оној неумолив пад, опаѓање на сите вредности што ја сочинуваат машката *аретије*. Херојската смрт го стигнува воинот кога тој се наоѓа на својот врв, во својата *акме*, како остварен маж (*анер*), совршено недопрен, во потполноста на животната моќ, сеуште чиста од каква и да е старечка немоќ. Во очите на идните луѓе, чиешто сеќавање ќе го прогонува, преку смртта тој е фиксиран во блесокот на својата дефинитивна младост. Во оваа смисла, *κλέος ἄφθιτον* [неуништливата слава], со која, поради својот краток живот, се здобива херојот, го отвора пристапот кон неотповикливата младост.”¹⁴

Секако дека умирајќи млад, и фиксирајќи се како таков за навек, херојот успева да ја избегне омразената старост - губењето на животот додека си жив, умирањето што ти се одвива пред очи, срамниот пад на човековата боголикост. Затоа е сосема разбирливо што убавата смрт ја вклучува младоста, поточно полната снага на оној што умира.

Но, постои уште една причина грдата смрт да биде наречена така: За разлика од младиот и силен маж, кој паднат мртов изгледа како некој што можел да влезе или влегол во рамноправна битка со смртта - но е, ете, победен - детето и стариот, немоќни не само пред смртта, туку и пред животот, се болно и неиздржливо потсетување на човечката немоќ и малечкавост. Смртта се појавува како недостојна - како потсетник на човековата ефемерност, беспомошност, трошливост.¹⁵ Во случајот на нејзината предвременост, смртта се јавува како случајност, нешто бесмислено и неоправдано, зашто животниот тек кој треба да заврши со смрт сè уште не е ни отпочнат. Во случајот на смртта на старецот, таа се

¹⁴ J. P. Vernant, “La belle...”, p. 56.

¹⁵ Така, во Средниот век на Запад, ненадејната смрт, *mors repentina*, се прогласува за валкана, богохулна, а под *mors repentina* се подразбира она што ние денес би го нарекле апсурдна смрт (на пример, смрт што настанува при игра, бродолом и сл.); cf. P. Ariès, *L'homme devant la mort*, p. 18 sq.

јавува како круна на долгогодишното потврдување на човековата пропадливост, на неговата бессилност, па оттука и впечатокот за привидноста на човековите моќи и значење.

Херојската смрт е идеал затоа што фиксира *идеал* - идеалот на човекот, човечкото обличје во неговата совршеност. И покрај тоа што поединецот е тој што настојува да стане совршен, меѓу смртните најмногу налик на боговите, она што се постигнува е општост и обезличување, зашто совршеното - уште и пред Платона и Аристотела - е апстракција, општо, идеја, мера. Ако куросите на надгробните споменици од архаичниот период не се доволен доказ, тогаш се, барем, знак во прилог на оправданоста на едно вакво тврдење. Курсот е совршен млад маж, воин во својата *акме*, безлична човечка совршеност. Гробовите на различни мажи, со различен лик, храброст и возраст ги украсуваат вакви, секогаш исти фигури на совршен маж, фигури што сликаат општост, без ниту една лична црта на конкретниот мртовец чија смрт ја обележуваат.¹⁶

Меѓу живото тело на мртовецот на кој се сеќаваме и неговиот труп не треба да постои раскол. Оваа убавина треба да се продолжи и кај трупот кој ќе биде проголтан од оганот на кладата, во *нейомајената* слика на неговата убавина. Така, за мртвото, со денови накажувано тело на Хектор, тажејќи, мајка му Хекаба вели:

*Сега ти свеж како роса и пресен мене ми лежиш
в дом прилеѓајќи на мажа, шито сребренолакиот него
Фојб Ајолон го убил со своите сирели од близу.*¹⁷

Телото на мртвиот Севсов син Сарпедон, залечено од Аполона, кој потоа му вдушил и јунаштина (*μῆνος*)¹⁸, телото на Патрокле, намачкано со

¹⁶ Овие фигури навистина ги обележуваат смртта и натамошното отсуство на мртвиот, повеќе отколку што го сликаат или одбележуваат ликот на оној кој некогаш бил жив; cf. J. P. Vernant, *Figures...*, p. 78-81.

¹⁷ *Илијада* 20, 756-759.

амброзија¹⁹, телата на другите славни хомерски херои блескаат со незначнатата моќ на својата убавина.

Оттаму во *Илијада* и оние славни, а, впрочем, и најдолги и најбезмилосни, битки за телото на паднатиот соборец. Така, најголемиот дел од седумнаесеттото пеење од *Илијада* им е посветено на борбите околу трупот на Патрокле, додека голем дел од претходното, шеснаесетто пеење, зборува за обскрбувањето неџа за мртвото тело на Сарпедон²⁰ и за борбите околу него мртвов. Всушност, како што одминува половината на епопејата, така почнуваат да преовладуваат сцените на борби околу труповите на паднатите воини.²¹ По битките за телото на Патрокле и игрите посветени нему, крајот на *Илијада*^{21а}, целиот, ѝ е посветен на темата на телото на мртвиот воин: Ахил го нагрдува телото на мртвиот Хектор, Пријам настојува да го откупи и, на крајот, *Илијада*^{21а} завршува со погребот на Хектора. Ќе ги наведеме стиховите што го означуваат самиот крај на епопејата:

*А коџа светӣна Зора ранобудна с' розови ѝрсӣи,
народо̄ӣ ѝрво кај оџно̄ӣ на славнио̄ӣ Хекѝор се собра;
ѝа коџа овие онде се собрале заедно сӣѝе,
ѝрво џо џанселе оџно̄ӣ со вино̄ӣо црвено сио̄ӣ,
се дури ѝламено̄ӣ сила си имаше, а браќа̄ӣа сеѝне
и ѝрија̄ӣелиѝе блиски џи береле коскӣѝе бели
жаљно жалејќи и круѝни низ образи солси ронејќи;
овие ѝо̄ѝем џи зеле и в куѝӣја злаѝна џи клале,
ѝосле со ѝревози меки џи ѝокриле ѝорфирни ѝреку,
ѝо̄ѝоа в ѝразен џроб џи ѝположиле, а над неџо зџора
камења џолеми мноџу нафрлиле моџила цела,*

¹⁸ *Илијада* 15, 527-529.

¹⁹ *Илијада* 19, 38-39.

²⁰ *Илијада* 16, 527-529, 666-670.

²¹ Херодот известува за исти вакви борби за телото на паднатиот јунак, водач, и тоа со истата жестина, во Персиските војни: Херодот 8, 23.

*бр̄гу му с̄ӣавиле с̄ӣомен, а околу се биле с̄ӣражи,
̄пред време за да не удра̄ӣ Ахајцӣӣе објалоносци.
О̄ӣко̄џа с̄ӣавиле с̄ӣомен, се вра̄ӣиле назад, а с̄е̄ӣне
се изнасобрале с̄ӣӣе и ̄речесна задушина ̄озба
ручале в домо̄ӣ на Пријам, на царо̄ӣ им Храненик Севсов.
Така ̄о с̄ӣокмиле ̄робо̄ӣ на ко̄њокро̄ӣецо̄ӣ Хек̄ӣор.²²*

Како што те фиксира во мигот на твојата најголема доблест и снага, во мигот на совршенството на твојата срчност и моќ на воин, така, убавата смрт, правејќи да исчезне твоето младо и убаво тело, изгорено во пламените на кладата, ја зачувува убавината на твојот физички облик, твојот убав лик. Ниту сонцето ниту очите на живите сведоци ја виделе глетката на опаѓањето на твојата моќ, на трошењето на силното тело - последната глетка на телото на мртвиот пред да го проголта оганот е глетка на неподвижната, изложена убавина на запрената, фиксирана прелесна снага на, до пред малку, живиот воин. Меѓу духот на воинот и неговото тело не се воспоставува, не може да постои јаз, зашто главниот чинител на големината на неговиот дух, на неговото срце на воин, е токму - снагата на телото, *кра̄ӣос* (κράτος), која е конститутивна за моќта на човекот. Моќта на хомерскиот воин, неговите величественост и божественост зависат од силата на неговото тело. Или поточно, таа е нивни неразвоен дел, кој тешко може да се разграничи и одвои од нив.

²² Илијада 24, 788-804.

2. Клеос (Слава)

Убавата смрт е она што прибавува *слава*. Всушност, овие два поима се неразделни, зашто убавата смрт е таква - прекрасна и посакувана - пред сè друго, токму затоа што е славна.²³

Иако славата (κλέος) може да се стекне и преку друг вид доблест, *аретије* (ἀρετή) - со неа се здобиваат и мудреците, и победниците на Олимпијадите, и поетите²⁴, и навистина поретко, но дури и жените²⁵ - сепак нејзината парадигма лежи во убавата смрт на воинот, сместена во хомерската епонеја, од каде што тргнува сè идно. Во *Илијада*, густината на спомнувањето на славата, како двигател на битката, мотив за подвиг,

²³ Така и Хектор, свесен дека му се ближи крајот, дека ќе падне под ударот на Ахила, решава од сопствената смрт, наместо пораз и лишување, да направи подвиг, добивка, што ќе го обесмрти низ слава, ставајќи ѝ, на тој начин, круна не само на својата смрт, туку и на животот; cf. *Илијада* 22, 110, 304-305.

²⁴ И Сапфо ја наведува славата како мотив за создавање поезија (68 Bergk); cf. исто така Сапфо, 79 Bergk:

*Јас ѝ пак љубам бесмртноста, сјај на Ерос,
Судба слајка красотиа, блесок сончев.*

²⁵ Cf. R. Lattimore, *op. cit.*, p. 241-242. IG 3, 1380 е епитаф од Атика (римски период) кој ја објавува вечната слава на една божеска жена (θεῖα γυναι), слава на бог спуштен на земја (ἐπιχθονίῳ θεοῖο).

славни мажи, *клеа андрон* (κλέα ἀνδρῶν), е оној од кого учеле сите.²⁸ Ако, денес, ваквата мотивација на нечии постапки може да се смета за производ на суетата, во Хелада мудрите поети и учители на доблеста поттикнувале на стремеж по славни дела како на особина на доблесен маж.²⁹

Хеленот се стреми својата бесмртност да ја обезбеди во овој свет, на земјата и меѓу живите. За хомерскиот херој, и за оној што ја следи истата традиција, единствено во земниот свет на *минливошо* може да се дојде до *вечно* трасње *во нешо*, сместувајќи се во сеќавањето на живите.³⁰ Освен под сонцето, за Хелените друго место на бесмртност не може да постои. Зад портите на смртта се наоѓа адот, светот на мртвите. Според хеленската традиција, светот на мртвите не е место на вечниот живот, туку, напротив, место на оние што ги напуштил животот и место на заборавот: во хеленската книжевност и меѓу епитафите, и тоа во навистина значителен број, смртта и Заборавот, односно името на адската река на заборавот Лета, се јавуваат како синоними.³¹ Да ги минеш портите на Аид, Невидливиот, значи да влезеш во царството на заборавот, да те снема.³² Сеќавањето на тебе, на твоето име овде, на земјата, е единствената можност за обесмртување, единствениот вид задгробна егзистенција што Хеленот-припадник на хомерската традиција го познава.

²⁸ Cf. Ксенофан, В10 Diels.

²⁹ Cf. Пиндар, *Олимписка* 10, 91-96, *Питијска* 1, од 93 стих, па до крајот, *Питијска* 11, 58-95, *Немејска* 2, *Исџамска* 1, 66, *Исџамска* 7, 40 ff, фраг. 227 (250); спореди, исто така и: Калин, 1 Bergk; Тиртај, 11 Bergk, 29-36; Симонид 4, 99 Bergk; Теогнид, 219-228 Bergk; Еврипид, *Ифиџенија во Авлида*, 1383-1384, 1620-1622, 1441; Еврипид, *Медеја*, 541; Софокле, *Антиџона*, 88-89, 474-475, 516-517, 776-777, 795-797; Софокле, *Филокитија*, 1454-1455; на овие им се придружува и Аристотел, *Никомахова етика*, 1124a, исто така и 1125b.

³⁰ Cf. J. P. Vernant, "La belle...", p. 53. Овде Вернан вели: "Dans une culture comme celle de la Grèce archaïque, où chacun existe en fonction d'autrui, sous le regard et par les yeux d'autrui, où les assises d'une personne sont d'autant mieux établies que s'étend plus loin sa réputation, la vraie mort est l'oubli, le silence, l'obscurité indignité, l'absence de renom".

³¹ Cf. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, p. 109-152.

³² Cf. Првата глава од II дел на трудов, каде што се зборува за хеленското доживување на смртта како премин во Ништо, во не-постојење. Омразената, разорна смрт значи ништење на егзистенцијата, разложување на телото и на името на оној кој некогаш постоел, уништување на значењето на поединецот.

Славата на убавиот мртовец започнува со *lóthos*, тажниот копнеж по него што го предизвикува неговата смрт. Зборот *lóthos* значи и копнеж, страст, чувство предизвикано од отсуството на саканото.³³ Тагата, носталгичното копнење по мртвиот колку што придонесува за воспоставувањето на неговиот статус на мртовец - преку ритуалната тажачка³⁴ - толку е и основа за вечниот живот на славениот мртовец. Низ својот емотивен копнеж по отсутниот што не згаснува, *lóthos* е почеток на градењето и одржувањето на споменот, тој е врската на отсутниот со живите.

“Станувајќи истовремено бесмртен, јавен и општ, тагата по мртвиот воин тежнее да се идентификува со неуништливата слава која беше двигателот на епската песна; *lóthos* станува *клéos*. Ако си предмет на бесмртен *lóthos*, не си навистина мртов, иако не си жив, зашто никогаш нема да бидеш заборавен, а функцијата на приватниот *lóthos* беше, по пат на интензивното сеќавање, да претставува увод во онаа форма на заборав што, со завршувањето на погребот, посредно го означува конечното оддалечување на мртвиот, со неговиот двоен статус на починат: отсуство на живиот во однос на неговите блиски (*lóthos*), присуство на мртвиот во сеќавањето на групата (*клéos*).”³⁵

Славата е единственото делотворно средство против заборавот, против моќта на минливоста на смртната егзистенција, против исчезнувањето на името. Ужасот од моќта на Лета е меѓу најголемите хеленски уплави, чиј израз може да се сретне на многу места од хеленската лирика, на епитафите и во другите видови книжевност.³⁶

³³ Cf. J. P. Vernant, *Figures ...*, p. 41-50.

³⁴ Ритуалот го дефинира социјалниот статус на мртовец, како што претходно го дефинирал неговиот премин во машкост или, пак, во сопруг и татко.

³⁵ J. P. Vernant, *Figures ...*, p. 53.

³⁶ Да не забораваме и на ужасниот мит за Титон, кому му била подарена бесмртност, но не и вечна младост.

Клеос не е само основниот антидотон за зборавот и не се однесува само на смртта, туку е и една од првите вредности што му даваат значење, па дури и смисла, на животот. Зашто копнежот по слава е еден од основните двигатели на големите храбри, благородни или мудри дела, кои животот го прават поубав, подобар или посладок.

Совршеното олицетворение на суштината на убавата смрт го наоѓаме во *Илијада*³⁷ - тоа е Ахил. На ѕвездата на неговото раѓање е запишана неговата рана, херојска смрт. Ахил е роден за да биде млад, убав и славен мртовец. За неговата осуденост на краток живот и смрт наградена со слава, за судбата уште од раѓањето, зборува самиот тој, Ахил, уште во првото пеење од *Илијада*.³⁷

*Нему ѝ пак солзи ронејќи му одврати Тејида ѝога:
“Зошѝ сум ѝе родила куѝра и ѝледала, чедо ле мое?
Кам’ крај корабиие да си ненавреден седел и весел,
кога бил кус ѝвојоѝ век и судбинаѝа краѝка ѝи била;
сега од сиѝе зар имаи ѝи најѝежок живоѝ и најкус,
зашѝо за судбина зла сум ѝе родила ѝебе јас дома.”³⁸*

Божествен смртник, смртен син на божица. Смртникот што поседува божественост е како бог со непоправлива, скриена и погубна ранливост - неизменлива судба на смртник. Цртата на Ахиловата ранливост не се сместува само во неговата смртна и смртоносна пета. Целата негова личност е расцепена помеѓу неговата женска чувствителност и херкулската сила и храброст. Истиот тој, Ахил, од кого трепери целата тројанска војска, а Хектор бега како мало дете, плаче и лелека, си ја скубе косата и си го нагрдува лицето, како жена-тажачка. Впрочем, покрај расплаканиот

³⁷ *Илијада* 1, 352-353, 415-416.

³⁸ *Илијада* 1, 413-418.

Антилох, тој е единствениот што смртта на Патрокле ја тажи заедно со жените.

Во мигот кога Ахил дознава за смртта на милиот му Патрокле:

*А негo од скрб црн облак го покрил;
веднаш со обетице раце зажарена пепел земајќи,
врз глава тој си ја тури и оґруби милоито лице;
та се залепиле црни в нектарската кошуља саги.
Синој се испружи тој моине голем и лежеше в праот
сам со милиите раце зрубејќи се и коси кинијки.³⁹*

А кога мајка му, Тетида, бргу потоа, пристига кај него, го наоѓа како “стенка тешко.” Но, тоа е истиот оној Ахил од кого трепери целата тројанска војска:

*Како живожарен огон што беснее в длабоки долој,
под исушената шума, а зората длабока зори,
ветерот секаде вее и пламенот везден го врши;
така и Ахил, ко боџ [δαίμονι ἴσος], со коијето секаде јурел,
своите жртви перајќи низ земјата црна од крви.
... зар коинеел синој Пелејев,
слава да сече, ваљкајќи в кал крвава пресилни раце.⁴⁰*

Истата таа ранета чувствителност, плачот и солзите, му даваат напон на воинствениот бес со кој Ахил влегува во битка за да го одмазди својот сакан другар, својата “мила глава”, Патрокле.

Самиот заплет на *Илијада*, епот со драмски карактеристики, зависи од Ахиловиот избор помеѓу херојската смрт, односно славата, и можноста

³⁹ *Илијада* 18, 22-27.

⁴⁰ *Илијада* 20, 490-494, 502-503.

од мирна смрт на стари години. Во деветтото пеење од *Илијада*, кога доаѓа пратеништвото на ахајската војска, Фојник, Ајант и Одисеј, за да го убеди Ахила да го остави гневот и да се врати во битка, овој го поставува изборот меѓу двете можности, тврдејќи дека ја избира мирната смрт на старец.⁴¹

Па, сепак, ниту му верувале тие тогаш ниту, пак, ние сега мислиме дека тој навистина имал и можел да спроведе ваков избор. Создаден онаков каков што е, Ахил не може да им го сврти грбот на военото одликување и на вечната слава, што можел и успеал да ја стекне.

Врз примерот на Ахила, станува очигледно дека оној што исчекорува од светот на смртните, станувајќи бесмртник низ слава, секогаш прави нешто што сиот негов живот го претставува како вистинско пречекорување - *хибрис*. Ахил излегува надвор од сферата на обичните луѓе, не само со својата невообичаените сила и храброст - квалитетите на единствен воин во хеленската традиција - ами и со претераноста на својот копнеж по одличие и слава.⁴² Неговиот презир кон земните почести наспроти бесмртната слава на подвигот на доблесен маж е исклучителен, не само за обичните, анонимни луѓе на своето доба, туку и за останатите славни одличници кои, заедно со него, се борат под Троја.⁴³

Хибристичноста, склоноста кон претерување на Ахиловиот карактер, се гледа и во силината на неговиот гнев, во неговата непопустливост. Претерувањето е особина на Ахила: неговата разгневеност на убиецот на милиот му другар Патрокле не попушта ни по Хекторовата смрт - тој со денови, безмилосно го нагрдува мртвото Хекторово тело.⁴⁴ Овој пат, како вистински хибрист, Ахил чини светогрдие - ја сквернави светоста на убавината на херојската смрт, каква што е Хекторовата. Најпосле, ова е светогрдие дури и да се работи за обична смрт на најобичен, неславен смртник.

⁴¹ *Илијада* 9, 401-416.

⁴² *Илијада* 1, 177, 288.

⁴³ Сг. *Илијада* 9, 378-387.

⁴⁴ *Илијада* 24, 1-21.

Што поголема исклучителност, поголема слава. Што поголема исклучителност, поголемо исчекорување од светот на смртните и неговите правила - *хибрис*.⁴⁵ Како и Диомед кој го напаѓа Ареса⁴⁶, така и Ахил го навредува бога (речниот бог Скамандар или Ксант) и е способен, и покрај својата побожност, да му се противстави, игнорирајќи ја неговата заповед. Најжива слика на неговата хибристичност претставува претераното пролевање крв во реката Скамандар.⁴⁷ Додеска разгневениот Ахил коле и убива на сите страни, бојата на реката се менува, станува црвена, полна трупови на мртви што Ахил ги убил, нејзиниот ток се заматува⁴⁸: ликот на реката се менува, природното, односно божјето, се *из-обличува*. Речниот бог ќе се побуни:

*Излези од мене барем, во полевото прави шито сакаш,
зашито' ми се прејолни веќе со мршовци милиите сирци,
па нито водите можам, да з' искурам в дивнојто море,
сиот од мршовци стиснеит, безмилосно ти шито ги мрнеш.
Туку ај преситани веќе! ми пребликна, прв полководче.*⁴⁹

Ахил нема да го послуша. Затоа речниот бог, Скамандар, се претвора во стихија, во бес на елементите, гонејќи го дрскиот Ахил: откако го опколува со силен бран, на кој јунакот со тешка мака ќе успее да му избега, богот не застанува, туку се излева од своето корито и почнува да го гони. Гневот на речниот бог станува страшен:

Вака и Ахила везден го ситигале речниите браној,

⁴⁵ Сф. Софокле, *Антигона*, 873-874, хорот за исклучителната и славна Антигона:

*Не појуваша уште
виорниот налет на гневот нејзин.*

⁴⁶ *Илијада* 5, 855-861.

⁴⁷ *Илијада* 21, 1-382 (бојот покрај реката, загадувањето на нејзината вода, гневот на стихијата и интервенцијата на богот Хефајст).

⁴⁸ *Илијада* 21, 235-236.

⁴⁹ *Илијада* 21, 217-221.

ако и брз да бил иџој, зашиџ' е иџсилен боџоџ од човек.
 Колку се обидел иџаџи божескиџи брзоноџ Ахил,
 да му оџсиџроџиџива сиџаџи и разбере, дали џо џонаџи
 неџо бесмрџиџниџе сиџе, шџиџо ширноџиџо небо џо држаџи,
 секоџаши речниџиџи бран, шџиџо се собирал џолем од дождаџи,
 џ' удирал иџо иџлеки џоре, а овој науџоре риџал,
 немирен в срцеџиџо свое, шџиџо колења Токоџи му кроџиел,
 иџалав иџечеџки му здола, а иџраф иџој со носеџиџе влечел.
 Синоџи Пелеџев иџак офнал, кон ширноџиџо небо џледаџки⁵⁰

Гледаџки го како бега од разгневените речни богови Скамандар и Симоент, заборавамс дека Ахил е бестрашниот и непобедлив херој, тој е сега само смртник, ништожен пред бога, а единствениот кој може да го спаси е само некој друг бог, Хефаџст.⁵¹

И погребот што му го приредува на својот Патрокле е полн со претерување и светогрдие - *хиџрис*: жртвување на кучиња, коњи и луџе и мешање на постапките на жртвување и погребување при спалувањето на клада (мрсниот дел од жртвуваното животно, кој обично им се посветува на боговите, служи за покривање на телото на Патрокле).

“Целиот погреб на Патрокле треба да се смести под знакот на претерувањето, на нарушувањето на мерата. Веќе од самиот почеток, оганот е двоен, погребен и жртвен. Животните се подготвени како за нормална делба меѓу боговите и луѓето во текот на еден свет оброк; но, всушност, тие се третирани на начин што ја поништува таа неопходна поделба. Само што ќе се определат деловите, тие се веќе измешани: месото што треба да биде изедено ќе биде фрлено в оган, додека лојта што им е ветена на боговите служи да се покрие телото. Со други зборови, се чини

⁵⁰ Илијада 21, 263-272.

⁵¹ Илијада 21, 381-382.

дека Патрокле е, истовремено, и субјект и предмет на жртвување и дека во себе ги меша двата плана - на човечкото и на божеското. Тој го прејисаува крајот по себе на една процедура која ја признава човечката состојба единствено за да може што подобро да ја одрече.”⁵²

Обесмртувањето низ слава не се однесува само на смртните и на полубоговите од хеленската традиција и книжевност, како на производи на фикција. Хеленската книжевност не е само уметнички вид, не е дури ни само уметност, туку писмен запис на колективната меморија, на колективното симболно, граматика и метаграматика на јазикот на вредностите, имајќи ги во себе елементите и на она што го нарекуваме религија и на она што го подразбираме под историја и под философија. Но, не е колективното она што наоѓа свое место во книжевното или дури и го исполнува сето, туку, напротив, второто е дел и израз на првото. Спротивниот начин на гледање, како карактеристичен за денешната културна организираност и како израз на владсечките поими и логика, би бил погрешен, како резултат на она што во Уводот го нарекуваме јазичка некомпетенција во читањето на античките книжевни и друг вид споменици. Оваа некомпетенција се гледа токму во пресликувањето на нашите модели на мислење и создавање врз оние на Антиката.⁵³

Затоа, за поимите на херојска, убавата смрт и слава не може да се каже дека се наоѓаат само во книжевноста, зашто “во книжевноста” значи и - насекаде. Анахронизам е за тој широко распространет, силно влијателен феномен на хеленската култура, да се зборува како за “само” некаков производ на фикција. Така, херојската и убавата смрт, подвигот и славата се

⁵² A. Schnapp-Gourbeillon, “Les funérailles de Patrocle”: *La mort, les morts...*, p. 82 [подвлекла К. К.]; За хибридноста на Ахиловиот карактер види, исто така, и N. Loraux, “Mourir...”, *passim*; J. P. Vernant, “La belle mort...”, *passim*.

⁵³ Француската антрополошка школа на Антиката докажува дека таму се работи за други структури, друг код, во чиј контекст, единствено, може автентично да се чита и разбира Антиката, односно со чии термини, единствено, таа (нејзината смисла) може да се толкува.

нешто што го движи секој Хелен, векови помлад од јунаците на Хомер, иако за нас денес анонимен и, веќе со милениуми, заборавен.

Погребните обичаи, навиките и сфаќањата на една култура врзани за смртта се меѓу најинертните нејзини карактеристики, нешто што е најмалку подложно на промена.⁵⁴ Спомнувањето на херојската смрт, како израз на доблест, и на славата, како награда за неа, се среќава на бројни надгробни споменици. Таков е и овој, од класичниот период на Атика, кој го повикува сограѓанинот или странецот ([Εἴτ' ἀστό]σ τισ ἀνὴρ εἴτε ξένος|ἄλ(λ)οθεν ἐλθών) да застане и да му посвети внимание на доблесниот маж (ἄνδρ' ἀγαθόν), загинат во битка (ἐν πολέμῳ φθίμενον), во цутот на младоста што ја загубил (νεαρὰν ἥβην ὀλέσαντα):

[Εἴτ' ἀστό]σ τισ ἀνὴρ εἴτε ξένος|ἄλ(λ)οθεν ἐλθών,
Τέτ(τ)ιχον οἰκτίρα|σ, ἄνδρ' ἀγαθόν παρίτω,
ἐν πολέμῳ | φθίμενον, νεαρὰν ἥβην ὀλέσα|ντα.
ταῦτ' ἀποδυράμενοι νεῖσθε ἐπὶ πρᾶγμ' ἀγαθόν.

*(Било да си маж некој од зрадов или сџираниц дојден од друз крај,
џлачи за џеснаџа на шџурецоџ⁵⁵, џа џријди му на доблесниов маж
шџџо заџинал во биџџка, зџубејџи си ја цџџинаџа младосџџ,
а оџџкако сџџе зџџ ожалиле овие рабоџџи, врвеџџе си кај
намисленоџџо.)⁵⁶*

⁵⁴ Една од потврдите е и континуитетот на тажачката во хеленската традиција, од хомерското доба, па до денес: и покрај промените што со себе ги носи историјата, а особено големата ера на христијанството. Многу од структурата, формулите, поетските фигури и сл., карактеристични за антиката (поточно, уште за хомерската тажачка) се одржуваат до ден денешен - во модерната тажачка традиција; cf. M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*.

⁵⁵ Во традицијата штурецот бил доведуван во врска со душите на мртвите. Символ е, исто така, и на комплементарниот пар светло-темно, затоа што се јавува како бучен гласник на денот и сонцето, спротивен на глувоста и тишината на ноќта. Посветен му е на Аполон. Но станал и атрибут на лошите поети. Cf. J. Chevalier et A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, str. 83.

⁵⁶ CIA I, 463; cf. слични епитафи и CIA IIз, 1995, 2225, 2643, 2724.

Над смртта на воинот *загинаи* во *биџика* е кренат споменик, спомен, *мнема* (μνῆμα), кој е замена за бележењето на славата што го нуди епската песна⁵⁷; загинат во раната младост, овој воин и човек го има споменикот и епитафот над себе, кои го обесмртуваат убав и силен, засекогаш чувајќи го како таков во мислите и спомнувањата на луѓето од идните времиња - тие бараат да биде оплакан, предизвикуваат *лѳоос* што уделува слава.

За смртта на бојното поле, како за убава, зборува и Аристотел, во неговата *Никомахова еџика* или, уште поточно: за тоа дека убавината на смртта директно зависи од тоа дали ќе се случи на бојното поле, проследена со храброст и бестрашност во противставувањето на, како што вели тој, најстрашното зло - смртта.⁵⁸

Херојската смрт и, посебно, обесмртувањето низ слава се меѓу постојаните црти и особености на хеленската психологија. Секој обичен и анонимен смртник - секако од оние со граѓанско право, со чест, *џиме* - можел да стреми кон бесмртност низ слава. Во битка, хоплитите на *џолис* биле поттикнувани на храброст со потсетувањето на тоа дека јунаштвото на паднатиот војник ќе биде наградено со слава (преку надгробниот споменик како замена за епскиот пејач), со бесмртност што ќе се реализира низ сеќавањето на луѓето од идните времиња.⁵⁹

Една олку значајна особина на колективниот менталитет - која опстојувала од самиот почеток, па до згаснувањето на хеленската цивилизација каква што е копнежот по слава - мора да се наоѓала меѓу клучните фактори во обликувањето на хеленската култура, во обликувањето на особеностите на нејзиниот социјален живот и на формите на нејзиното државно уредување, во мислата на нејзините философи, мудреци, поети. Така, ваквиот однос кон смртта може да биде и еден од чинителите на појавата на една друга особина, исто така специфична за

⁵⁷ Cf. J. P. Vernant, "La belle mort...", p. 65.

⁵⁸ Аристотел, *Никомахова еџика*, 1115a-1115b.

⁵⁹ Cf. Симонид, 99 Bergk.

хеленскиот менаталитет - *аџонизмоӣ*. Нагласената склоност кон натпреварување, организирањето натпревари на телото и духот, Олимпијадите (според кои се сметало времето, што е и разбирливо: славата ја чини историјата), поетските и драмските натпревари, софистичките расправи и победничкиот венец влегуваат меѓу најголемите *свеӣосӣи*. Кон нив Хеленот се однесува со побожност, а овие се, пак, сведетели на самата таа побожност.

Победата и венецот, како и херојската смрт, на човека му обезбедуваат слава, односно *обесмр̄иување*. Еден од најзначајните белези на хеленската култура, Олимпијадите, во самата своја суштина, во самиот зачеток на нивното обличие, го носат односот кон смртта. Олимпискиот победник е модел на совршен Хелен, модел на совршен човек. Сите го градат својот живот во сообразност со моделот на совршенот човек, олимпискиот победник или херојот, каков што е Ахил, мажот-пример за сите Хелени. Истиот тој Ахил знае да седне настрана и да запее песна за подвизите на славните луѓе пред него.⁶⁰

Најголемиот ужас е Ништото на смртта, смртта како ништачка на животот, како спротивна нему, како анти-живот⁶¹, затоа и најголемиот подвиг е противставувањето на неа, кој ќе биде награден со таква слава во која извесноста од обесмртување ќе биде најголема.

Огромен е ризикот од непоправлива смрт, од неповратно укинување на животот:

*Само човекова душа не се враќа нӣӣо се фаќа,
нӣӣо се ѝлени, ӣӣом еднаш од ус̄ӣаӣӣа надвор ќе ѝојде.*⁶²

За бистриот хеленски поглед, кој на животот гледаше како на антипод на смртта, само земјата облесана од сончевиот сјај беше светот во

⁶⁰ Илијада 2, 186-189.

⁶¹ За опозицијата живот-смрт, види прва глава од II дел од овој труд.

⁶² Илијада 9, 408-409.

кој можеш да се обесмртиш, само во неа може да постои *без-смртност*, таа е единствениот свет во кој смртта може да биде победена од животот, но, парадоксално - преку смрт.

Јуначкото одликување во битка, *аристиеја* на воинот, значи постојано изложување пред смртта, нејзино предизвикување. Оној кој беснее во битка - но не со самоубиствени цели, туку со страст за победа (= страст за живот) - станува божествен, односно се здобива со слава - бесмртност. Затоа, во битката кај Платеја, Спартанците не сакале на Аристодема да му признаат најголемо јунаштво знаејќи дека неговата извонредно смела борба се должела на неговата желба да умре; затоа, вистинскиот јунак, поголем од Аристодема, кој лудо јуришал и остварувал големи подвизи, е Посејдониј - кој не сакал да умре.⁶³ Воениот полет, сочинет само од живот, се воспоставува сеејќи смрт и изложувајќи се на смрт. Презирајќи ја смртта во однос на воениот полет, занесот кој води кон подвиг и слава, или, поточно да се каже, презирајќи го стравот од смртта, јунакот се бори со самата смрт, победувајќи ја прво со тоа што ја изгонува од животниот виор, односно од борбениот занес, а потоа и главното - обесмртувајќи се во славата на својот подвиг. Низ таквата диоптрија на победата над смртта, вистинската причина на херојскиот подвиг станува од "метафизички ред":

"Вистинската причина за херојскиот подвиг лежи на друго место; таа не зависи ниту од утилитарната пресметаност, ниту од потребата од општествен престиж; таа е, може да се рече, од метафизички ред ... Смртта се надминува со тоа што ќе ја примиш, наместо да ја поднесеш, правејќи од неа постојан влог на животот кој, на овој начин, се здобива со вредноста на примерност, живот што луѓето ќе го слават како модел на 'неуништлива слава'."⁶⁴

⁶³ Херодот 9, 71.

⁶⁴ J. P. Vernant, "La belle mort...", p. 53.

Така, хеленскиот јунак не ја бара својата бесмртност во смртта, во бесконечниот задгробен живот, туку самиот, во овој свет на минливост, гради еден неменлив, фиксиран, бесмртен свет на белегот и сеќавањето. Така, во борбата со смртта, тој решава да не ѝ се предаде сосема, ами да ја победи, *создавајќи ја историјата* како оружје против смртта и заборавот и како свет на бесмртност што човекот сам си го изградил.

Да бидеш способен да одиш, да еквилибрираш по острата граница помеѓу животот и смртта, значи да си способен да се судриш со заканата на смртта, да не се плашиш од неа. Отсуството на страв од смртта, што стои паралелно со омразата кон неа и љубовта кон животот, одбивањето пријателство со смртта, но и измиреноста со можноста да ѝ паднеш в раце, веќе говорат за определен однос кон самиот живот, за определено доживување на сопствената, човечката егзистенција.

Така, низ борбениот крик и занес, воинот кој сее смрт и копнее по победа, втурнат во битка како голема огнена топка што се тркала со брзината на Ахил брзоногиот, конечно погоден од крвавиот Ареј и предаден пред портите на Невидливиот, согорува како Хераклитовиот оган. Неговото постоење е исто со принципот на огинот на Хераклит - да живееш значи да бидеш оган, да согоруваш и согориш. Најголемиот пламен се крева во мигот на согорувањето. Во мигот на смртта си најмногу жив.

Омразата кон смртта и љубовта кон животот се двата конститутивни елемента на херојскиот однос кон смртта, значи, и кон животот. Кога две спротивности сочинуваат едно, тоа едно е, обично, ако не шизофренија, тогаш парадокс. Херојскиот однос кон смртта е парадоксален, трагички. Можната шизофренија на расколот на човечката смртност е надмината преку сублимацијата *херојска смрт*.

Останувањето доследен на љубовта кон животот, која се изразува низ тежнењето по бесмртност придружено од непријателскиот однос кон смртта, значи измирување со расколот, негово прифаќање. Низ измирувањето со расколот човек ја победува заканата од негово

распнување на крстот на расколот, тој станува мудар, блажен, речиси бог - херој, полубог. Стремењето кон горе, кон бога, кон бесмртност и исто толку силната привлечна сила на бездната под неговите нозе би довела до негово кинење, *двоење*, кога раширените раце на експанзијата не би ја контролирале оваа тензија, создавајќи баланс меѓу надолната и угорната гравитација. Го добиваме квадратот, совршениот човек на Симонид.⁶⁵

⁶⁵ Cf. E. Koleva, "Симонидовиот тетрагон или антрополошка симетрија како совршенство на суштествувањето": *Жива антика* (посебни изданија) 9, стр. 115-118.

II глава

Херојската смрт во *пoлицoй*

Кога некој хеленски автор размислува во политички термини, значењето кое му го придава на зборот *пoлицo* е сосема јасно, вели Франсоа Шаму: тоа е политичка и општествена заедница што претставува основа на хеленскиот свет и која, заедно со единственоста на јазикот, го претставува она што го разликува овој свет од барбарскиот.¹ Самиот збор веќе кај Хомера има три значења што на латински би можеле да се преведат со зборовите: *urbs*, *civitas* и *cives*.² Хеленската цивилизација е првенствено градска, вели тој, создадена од луѓе кои живееле во збиени групи, во која првото место е резервирано за општествените односи.³

Уредувањето наречено *пoлицo* во хеленскиот свет се јавува некаде меѓу 8 и 7 век пр. Хр. Кралската власт е укината. Во Атина, со нејзиното преминување во *пoлицo*, местото на суверенот го заземаат деветмината *архонти*, избирани годишно и секогаш од редот на евпатридите.

Сите аспекти на владеењето, на она што беше сконцентрирано во рацете на еден, во рацете на моќниот господар на државата - кралот, сега се

¹ F. Chamoux, *Grčka civilizacija*, str. 274.

² *Ibidem*, str. 273.

³ *Ibidem*, str. 278.

разграничени и како такви распоредени меѓу деветмината управители: *архонѝоѝ-еѝоним*, по чие име се нарекувала и годината во која владеел, е на челото на сите останати архонти, *архонѝоѝ-ѝолемарх* управува со воените работи и е главниот атински војсководец, архонтот кој ги наследил религиските обврски на кралот се вика *архонѝ-басилеус*. Останатите *архонѝи-ѝесмоѝеѝи* се чувари на старите татковски закони.

Деветмината управители на државата меѓу кои е *расѝоредена* некогашната кралска власт се само службени лица. А му служеле кому ако не на оние што ги избираат и менуваат секоја година - *заедницѝа на ѝраѓаниѝе*, која својата моќ како колектив ќе ја устоличи во советот, *буле*, воведен во 6 век од страна на Солон.

Сите овие промени почнуваат да се одвиваат во времето на се поголемиот економски процут на хеленските градови, од кои мнозинството има основано свои колонии на брегот на Црното море и во Јужна Италија.

Оваа растечка моќ ѝ припаѓа на заедницата и е балансирана од неа: Аристотел, во својот *Аѝински Усѝав*, промените воведени од различните законодавци и водачи на државата кои, според него, придонеле за развојот на атинската *ѝолис*, како облик на уредување, ги нарекува народни (на пример, зборува за “најнародните” црти на Солоновото законодавство - “τὰ δῆμοτικώτατα”).⁴ *Полис*, тоа е свет и време на моќта на законот, на политичката расправа - време на моќта на *лоѝосоѝи*,⁵ и тоа не само политичкиот.

⁴ Аристотел, *Аѝинскиоѝ Усѝав* 9, 1-2.

⁵ Cf. Ž. P. Vernan, *Poreklo grčke misli*, str. 51.

1. Граѓаниној и неговата смрт

Херојскиот идеал на смрт, по својот настанок и својата суштина, му припаѓа на она што обично го нарекуваме хомерско време. Тоа е времето на аристократското уредување од типот на микенското, кое според својата структура и организираност многу повеќе наликува на европските средновековни феудални кралства одошто на *полис* (πόλις), на оној хеленски свет чија парадигма е класична Атина. Воведувањето на *полис*, градот-држава, не значи само воспоставување на ново општествено уредување: држава на граѓаните, потпирана врз апстрактни принципи (врз самата идеја на граѓанството и култот на градот, пред сè) и организирана така што нив ќе ги реализира и брани, за разлика од микенското кралство кое се потпираше врз авторитетот на моќните единици, патријархалните водачи. Со појавата на новиот вид уредување се случува и смена, или, ако не смена, тогаш радикална измена, на светот на моралните вредности, ново подредување на светостите, поинакво, изменетовидување на боговите и на човечката позиција наспроти нив, но и воопшто во животот.

Она кон кое тежне хеленскиот *пoлиц*, како уредување, и Атина, пред сите, како *пoлиц par excellence*, е остварување на духот на заедништво, *филија* (φιλία) и постигнување (што посовршена) рамноправност, *исономија* (ἰσονομία), и праведност, *дике* (δίκη).⁶ Ако сликата за микенската држава ја содржеше геометријата на централизираната моќ, концентрирана во рацете на анаксот, *пoлиц* е свет на рамномерно распоредена моќ кадешто не владее една исклучителна единка, ами системот што ја одржува таа рамномерност, поткрепен со *логос*-от на законот.

Новите вредности - разумноста, воздржаноста, умереноста, *софросине* (σωφροσύνη), зедништвото, идеалот на средина, рамнотежа и правда - што настапуваат заедно со појавата на новото уредување ги заменуваат вредностите од хомерското доба: срчноста (θυμός), божествениот бес на јунакот (λύσσα), личното истакнување, *аристеја* (ἀριστεία), смелоста, незаузданоста, индивидуалноста, одењето до самиот крај, страста по неприкосновена моќ, сила и власт, претерувањето - *хибристиа* (ὑβρις). На прв поглед, се чини како прилично драстична смена на системи, мрежи, ако сакате - светови на вредности.⁷

Хибриститот Ахил, како *анер агайос*, беше заменет со друг модел на доблест - *џраганиној*. Во хиерархијата на вредностите - особено во контекстот на херојскиот идеал и убавата смрт - апстракцијата *пoлиц* го зазема местото на самиот Ахил.⁸ На местото на *хибристиа* дојде воздржаноста, *софросине*.⁹

⁶ За рамноправноста и умереноста, како идеали на човекот на класичниот период, зборуваат и стиховите 535-558 во Еврипидовата драма *Феничанки*. Δίκη (*дике*=правда) своето особено место, како највисока вредност, го наоѓа во сите зачувани трагедии (особено во Ајсхиловите).

⁷ За инверзијата на вредности, на социјално ниво и, пошироко, на ниво на психологија на етносот и моралот, зборува Жан-Пјер Вернан во книгата *Les origines de la pensée grecque* (го користев српскохрватскиот превод: Ž. P. Vernan, *Poreklo grčke misli*.) Редовите што следат особено ѝ должат на оваа Вернанова студија, како и на Никол Лоро и нејзината овде веќе цитирана студија.

⁸ N. Loraux, "Mourir...", p. 38: "Tout se passe dans l'oraison funèbre comme si Athènes y tenait la place que, dans l'épopée, occupe Achille".

⁹ Cf. E.R.Dodds, *The Greeks and the Irrational*, pp. 28-63, кој зборува за премин од култура на срам во култура на вина. Идеалот на умереност и воздржаност кој беше базата за се

Новото граѓанско уредување, *полис*, во 8 век пр. Хр. се појавува како резултат на вековните настојувања да се стави под контрола, а постепено и да се укине, власта на личноста, кое, по два века развој во облик на борба против олигархијата и тиранијата, својот конечен, или потполн, облик го добива во демократските држави, пред сè во Атина - безмалку како потполна рамнотежа меѓу апетитите, настојувањата и прерогативите на сите граѓани на државата.¹⁰ Привилегиите и одговорностите, на кои имаа право само мал број аристократи, стануваат заеднички, поделени меѓу сите полноправни граѓани на градот-држава. Штрчењето на малубројните, нивното истапување, нагласената, осамена истакнатост не се појавуваше како проблем само на ниво на општествените односи, не се манифестираше само на социјален и економски план. Ова беше и морален, религиозен проблем: претераното богатство, моќ, неограничената власт, беа токму тоа - претераност, *хибрис*, што значи уште и дрскост, престап (во некоја смисла, пандан на подоцнежниот христијански грев). Колку што беа политички, Солоновите реформи беа и морални.¹¹

*Само граѓаниите велиоити Град ќе го урнат со лудоси
 Алчни за богајисиво, сјај, раскош сакајќи без крај!
 Ум нејправеден имаат народни вожди, и скоро
 Тежок ќе поднесат бол поради безмерен бес.
 Не знаат тие да задржат дрскоси, нишу пак радоси*

постргото зауздување на политичката моќ на поединецот е, пред сè, морален императив кој на личноста што го спазува ѝ дава поголем мир, спокојство што овозможува разумна просудба, а со тоа и посрекен живот. Со тоа што ќе ги намалиме сопствените апетити се смалуваат и ризиците што демнат. Не случајно петтиот век е време на најдоследната атинска демократија, на најнагласеното инсистирање на моралност (во смисла на *софросине*) - па и на морализаторство - но и на славните софистички расправи и на Сократовата етика.

¹⁰ Cf. Аристотел, *Атинскиот Устав*.

¹¹ Cf. F. Taeger, *Das Altertum*, I, S. 211-216. "Sein Lebensbekenntnis, in einem großen Liede ausgesprochen und uns erhalten, lehrt uns die tiefsten Kräfte seines Wesens und damit auch seiner politischen Absichten kennen. Er wollte ausgleichen, erhalten und versöhnen, weil er an die ewige Kraft des göttlichen Rechtes glaubte" (F. Taeger, *Das Altertum*, I, S. 114-115) [подвлекла К. К.].

Живої̄ им краси бла̄, немаа̄ї̄ сї̄окојсї̄во, мир.
Тие по̄ї̄чинеї̄и, се бесрамни дела собираа̄ї̄ бла̄га,
Не шї̄едаа̄ї̄ божји храм, ниї̄у народна чесї̄;
Крадӣї̄, и секоја на сї̄ї̄е сї̄рани з̄рабежи чини,
Не заї̄азуваа̄ї̄ ред, олі̄ї̄ар на Правдаї̄а свеї̄.
Таа і̄ак, молчешким, знае шї̄о сї̄анало, і̄орано било,
Демне да і̄ридојде час за одмазднички суд.

...

Повела срце, Аї̄ињани, ова јас да ви кажам, -
Дека без закони з̄рад, і̄ешко си сї̄рада без ред.
Доброзаконие сјае во красої̄и, сјае во складносї̄,
Обрач врзува з̄усї̄ околу виновник і̄усї̄,
Дрскосї̄ ублажува, сої̄ира алчносї̄, насилсї̄во крши...¹²

Умереносї̄а го презема престолот од аристократскиот идеал на *арисї̄еја*, одличие. Граѓанско-војничкиот колектив ја замени личноста. *Тиме* (τιμή) и *клеос* (κλέος), честа и славата, кои во хомерското доба на аристократско јунаштво се родија како лични и само како такви и имаа вредност, опстојуваа и во граѓанското уредување, но низ некој сосема извртен облик - се престорија во колективни вредности.¹³ Личните *ї̄име* и *клеос* се стекнуваа првенствено како резултат на заслугите направени за државата. Личното се задоволуваше, спроведуваше само заради и само преку колективното. А ова, пак, постојано беше контролирано од умереноста и воздржаноста, *софросине*, што, всушност, претставуваше одбрана, поставена заштита од *хибрис*.

Она што ни е овде најважно е какви промени доживуваат идеалите кои не само што беа поврзани со идеалот на херојската смрт, туку дури и го

¹² Солон, *Хиї̄ої̄еки на Аї̄ињаниї̄е*, Bergk (прелев Елена Колева).

¹³ Покрај Солон, уште еден голем учител и пејач на доблеста на умереноста, Пиндар, ја воспева славата стекната во име на граѓанскиот колектив; спореди *Исї̄амска* 7, 27-30.

потпираа. Тоа се идеалите на *т̄име* (чест), *арист̄еја* (одликување, одличие) и *клеос* (слава). *Арист̄еја* и *т̄име*, особено првата¹⁴, кои во хомерско доба недвосмислено и првенствено се однесуваа на личното одличие, истакнување и чест, во новиот свет на граѓански вредности и идеали сосема јасно се јавуваат, првенствено, како колективни вредности; ова сведочи за воведувањето на колективна свест која го гарантира нивното зацврстување и доминација.

Во космосот на *п̄олис*, тие мораа да бидат потиснати како лични во име на нивното преобразување во колективни идеали. Преголемото лично истакнување, кое обезбедува преголеми лични *т̄име* и *клеос*, претставува престап кон новите светости - или кон новиот, изменет однос кон (старите) морални вредности.¹⁵ Новите светости се засновани, пред се друго, врз настојувањето да се сузбие и контролира изворот на сите зла и непобожност, гревот на претерувањето, дрскоста, *из-с̄ӣӣо̄ӣ* и *п̄ре-с̄ӣӣо̄ӣ* - наказаната *хибрис*. Така, херојскиот идеал на војникот е жртвуван во име на војничката солидарност, посветеноста на војничкиот колектив и, конечно, во име на одликувањето, честа и славата на четата - херојството на четата, војската, организираната група војници. Затоа Еврипид заклучува дека хоплитот му е роб на копјето свое и дека во бојниот ред, поради страшливоста на соборецот, гине.¹⁶

Во потрагата по конститутивната, основна црта на менталитет и по неговите потрајни вредности, доаѓаме до моментот кога треба да покажеме дека херојскиот идеал на смртта останува доминантен и во времето кога главното политичко и духовно настојување се состоеше во тоа да се

¹⁴ Кај Ахила, на пример, многу поголема улога игра принципот на *арист̄еја*, одошто оној на *т̄име*. Тој ги разликува, давајќи му предност на првиот. *Арист̄еја* е специфично јуначкиот принцип, врзан исклучиво за личноста и нејзината божественост, а не толку за земната одличност (на социјално ниво: богатство, власт), изразена во *т̄име* чиј претставник во *Илијада* е, на пример, Агамемнон; cf. J. P. Vernant, "La belle mort...", p. 48.

¹⁵ Затоа, појавата на остракизмот е нешто сосема разбирливо во контекстот на тогашните прилики, а не некаква нејасност, неспоива со благородната и мудра Атина.

¹⁶ Еврипид, *Збесна̄ӣо̄ӣ Херакле*, 190-93.

потиснат и искоренат токму оние вредности кои беа неговата основна потпора, па и граѓа: личната *аристиеја* и стремежот кон лична слава.

Показ за ова нека ни биде фактот што тој, идеалот на херојска смрт, како израз на потребата од лично, херојско истакнување што во *ѿолисоѿ* морала да биде уништена, станува основното оружје неопходно за градењето на урамнотежениот свет на граѓанинот - *ѿолис*. Херојската смрт, аристократските *аристиеја* и *клеос* се основните средства со кои Хеленот успеа да го наметне и приматот на колективот над личното. Така, основните двигатели на солидаризацијата на граѓанската и војничката група, базата на кохерентноста и стабилноста на *ѿолис*, се токму одликувањето и славата, но во нивниот извртен облик - слава на сопственото име, но не во свое име, туку во име на колективот.

*Ние да ѿрѓнеме ѿоѓаи во биѿка за родина, деца,
Па да ѿрифаѿиме смрѿ, не шѿедејќи си дух!
Воини млади, во биѿка засѿанеѿе здружени цврсѿо,
Чувајѿе воинсѿивен ред, смело оѿѿрлеѿе сѿрав,
Силно соѿвореѿе срце во ѳради, јакнеѿе душа,
Биѿка се води со маж, жрѿива е живоѿоѿ мил!*¹⁷

Кон крајот на архајскиот период, монументалните приватни надгробни споменици, карактеристични за него, постепено стануваат повоздржани, поскромни, губат од своите размери и величественост.¹⁸ Кикерон во своите *de Legibus* (ii 26. 64) известува дека нешто по Солон се забрануваат гробовите за кои се потребни повеќе од десет работници и над три дена работа, како и оние над кои се подигнати херми.¹⁹ Однесувањето во текот на погребувањето и односот кон гробот потоа, исто така,

¹⁷ Тиртај, 10 Bergk (препев Елена Колева).

¹⁸ Cf. D. Kurtz & Boardman, *Greek Burial Customs*, p. 90 и pp. 121-123, исто така.

¹⁹ Цит. кај D. Kurtz & J. Boardman, *op. cit.*, p. 90.

стануваат сè поумерени.²⁰ Се наметнуваат закони со кои се ограничува не само просторот што ќе го зафаќа нечиј гроб, туку и начинот на тажење и бројот на тажачки, сè со цел - погребите да бидат поумерени.²¹ За класичниот период карактеристични се дури и *заедничкиот* погреб и гробница, *демосион сема*, на паднатите војни на *ѵолисоѵ*.

Тогаш, епопејата ја заменува погребниот говор.²² Погребниот говор, вели Никол Лоро, ја објавува и се залага за доминацијата на *ѵолисоѵ* над човекот, поточно над мажот, *анер*:

“Оваа позиција на херој што во говорите ја има градот не може да нема свои последици. Таа суштински придонесува за општо применливиот лик што им се дава на војните (што, всушност, значи да се нема никаков лик). Така, погребниот говор ја објавува доминацијата на *ѵолис* над *андрес*, на градот над луѓето ... Истакнувањето на убавата смрт во погребниот говор води кон тоа да се нагласи доминатната позиција што апстракцијата *ѵолис* ја има во граѓанскиот говор, непресушно единство околу кое се реди речта.

„23

²⁰ Cf. M. Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, pp. 14-23.

²¹ Според Плутарх, Солон донел закон со кој се забранува “сè што е без ред и претерано во женските славја, процесии и погребни обичаи”, па така, наводно, Солон го забранил гребнењето на образите и тажењето на гробовите на други луѓе (односно право на тажење имаат само жените од фамилијата, а изнајмувањето тажачки се забранува): Плутарх, *Живоѵоѵ на Солон* 12b, 21, 21.4, цит. кај M. Alexiou, *op. cit.*, pp. 12-15. Cf. “What is meant by ‘forbidding everything disorderly and excessive in women’s festivals, processions and funeral rites’, as Plutarch says? No woman was to carry to the grave for burial with the dead more than three garments, one obol’s worth of food and drink, or a basket of more than one cubit’s length. There was to be no procession by night except by lighted coach, no singing of set dirges and no wailing of other dead. Bull-sacrifice was also forbidden. No one was to walk about other people’s graves unaccompanied, and all offenders were to be punished by *gynaikonomoi*, officials specially appointed to deal with women’s affairs” (M. Alexiou, *op. cit.*, p. 15) [подвлекла К. К.].

²² Cf. N. Loraux, *op. cit.*, особено p. 38-39.

²³ *Ibidem*. Никол Лоро има објавено дело посветено токму на темата на убавата смрт во погребните говори, види бел. 5 во првата глава на I дел.

Кремацијата, како постапка преку која се укажува почит кон мртвиот²⁴, при колективните погребувања станува заедничка за сите - така, исклучителноста, и почеста што во нејзино име се укажува, овој пат е рамноправно поделена меѓу сите граѓани кои го сочинувале телото на групата што заеднички се борела. Овој пат, телото на заедницата го заменува телото на блескавиот јунак каков што е Патрокле, односно Ахилеј. Едноставно: сите вредности на убавата смрт се задржуваат, само што на местото на поединецот доаѓа заедницата.

Се работи за вистинска *идеологија на смрт*. Истата оваа идеологија е, истовремено, и израз на идеологијата на општественото уредување *полис*, односно на демократијата - *да се умре во име на државата* е највисоката *доблест* на мажот-граѓанин. Всушност идеалот на убавата смрт на граѓанинот е, веројатно, најсилниот столб на кохерентноста на заедницата, до степен на нејзиното издигнување над поединецот.

Не е без значење фактот што погребниот говор е истовремено и единствениот дискурс во кој атинскиот *полис* го изнесува својот “официјален став” кон демократијата.²⁵

“Демократијата своето име го добива на јавните гробишта, таа се здобива со името на вредноста и е модел на самата *полис*.”²⁶

Зборовите од познатиот погребен говор на Перикле во чест на паднатите атински војници, забележан кај Тукидид, е најсилниот доказ во прилог на овој став:

“Поради ова зборував толку долго за градов, сакајќи да ве подучам дека ние во борба не ја плаќаме истата цена со оние што не се големи како

²⁴ Cf. D. Kurtz & J. Boardman, *op. cit.*, p. 246.

²⁵ N. Loraux, “Mourir...”, p. 39.

²⁶ *Ibidem*.

нас. Имено, сакав оваа пофалба на паднатите да ја расветлам со докази. Затоа, најголемиот дел од неа веќе е изречен. Фалејќи го градот, ги фалев нив, зашто нивните доблести и на оние, ним сличните, го украсија. И нема да се најдат многу такви меѓу Хелените, чија слава тежи исто колку и нивните дела ... А, кај оние што во другите работи биле подолу, храброста на еден маж што војувал за татковината треба да се стави пред се друго. Со добро лошото го избришале и на план на општото и заедничко повеќе придонеле отколку што нанеле штета со она што го направиле приватно.”²⁷

За тоа каква поука од ова треба да излечат живите, Перикле вели:

“А оние што останале живи нека се молат за безбедноста на градот, но никако да не мислат дека смелоста на духот при помислата на непријателот треба да им биде помала. Не се работи за тоа полезноста од ваквиот став да ја согледате низ збор што некој ќе ви го разврзе - вам кои го знаете сето она што ќе ви го каже некој, зборувајќи за сите доблести што се содржат во одбраната од непријателот - туку, навистина, секојдневно пред очи да ја имате моќта на овој град и да станете вљубени во него.”²⁸

И покрај инверзијата, во културата на хеленскиот *полис*, славата ја претставува највисоката награда за доблесниот маж, исто како и во Ахиловиот свет. Стремежот кон обесмртување низ слава и понатаму е поттик за примерно однесување на воинот и мажот. Убавата смрт и понатаму е идеал, само овој пат во името на една универзалност и апстракција - државата. Така, и името на овековечениот мртов граѓанин станува “апстрактно”:

“Секој од граѓаните, засебно, има право на свој дел од славата, право на вечен помен на неговото име, впишано на споменикот. Навистина, ова

²⁷ Тукидид 2, 42.

²⁸ Тукидид 2, 43.

име е истовремено и 'апстрактно' и политичко: без татковото име, без името на родот, името на граѓанинот е како соголено, оттргнато од секаков однос на припадност (на одредена фамилија, на одреден животен простор), заземајќи си го своето место во листата."²⁹

Меѓутоа, хомерскиот идеал на херојска смрт не само што опстојува и станува основа на инверзијата за која зборуваме, туку и избива во својот изворен облик на смрт на исклучителен маж во својата единствена индивидуалност, појавувајќи се и одржувајќи се во ваквиот свој облик паралелно со официјалниот однос кон смртта на воинот-граѓанин: за тоа сведочат алејата на гробовите во Керамејкос, случајот на Дексилеос закопан во заедничката гробница (394 год. пред Хр.) кој имал уште две индивидуални погребувања.³⁰

Еврипидовата Ифигенија (значи, една Ифигенија од класичниот период на Атина), која *умира за добротто на колективното*, се здобива со слава, но за разлика од онаа на војниците закопани во заедничките гробници, безмалку анонимни, Ифигенија во својата слава е персонализирана и издигната до степенот на божество - херој.³¹ Еве што вели Еврипидовата Ифигенија:

*Се о̀п̀ределив да умрам; т̀шоа да т̀о на̀правам,
сакам, славно; без да с̀ѝорам неш̀т̀о небла̀городно.
Гледај ваму и т̀и, мајко, колку т̀раво зборувам:
Голема Хелада се т̀а се т̀а г̀леда во мене.
До мене е, дал' ќе т̀ирт̀не флоти́а, т̀ибел фригиска.
Жени - и да т̀равајт̀ неш̀т̀о на т̀аму барбарит̀е -*

²⁹ N. Loraux, "Mourir...", p. 28.

³⁰ Наведено кај N. Loraux, "Mourir...", p. 31.

³¹ Светилиштето во Браурон не е само на Артемида, ами и на Ифигенија. Пештерата во која се одржувале првите посветувања најверојатно се сметала за гроб на хероината; cf. A. Snodgrass, "Les origines du culte des héros dans la Grèce antique": *La mort, les morts...*, p. 107-119.

од Хелада среќна ѓрабани не ќе бидат,
за Елена, Парис шито ја ѓрабнал, илаиат ли со смрт.
Тоа смртиа моја ќе го сиречи, и со блажена
слава ќе се славам, шитом Хелада јас ја избавам.³²

За по нејзината смрт, татко и, Агамемнон, да каже:

За ќерка ни, о жено, среќни можеме
да сме; иа иаа в друштво е со бозити.³³

За истото сведочат и примерите од епитафите што ги наведовме погоре.³⁴

Појавата на Александар Македонски на историската сцена, кој е олицетворение на идеалот на одличие и на подвиг на исклучителен поединец, на страста по слава до апотеоза, чиј идол и углед е самиот Ахилеј, личи на кулминација на контролираното настојување на лична, приватна имортализација, кое и припаѓало на епохата, иако потиснувано од неа.³⁵ Клеос и личната *аристеја* не се помалку идеал и на Римската цивилизација, особено во ерата на царствата, која ги крши сопирачките на умереност, карактеристични за периодот на републиката.³⁶

Приватната слава, како идеал кој е производ на потребата зад себе да се остави неизбришлива трага на сопствената неповторлива индивидуалност, не е карактеристика само на хомерското доба, ниту, пак, идеологијата на *полис* успеала да направи да исчезне.

³² Еврипид, *Ифиџенија во Авлида*, 1375-1384 (препев Даница Чадиковска); cf. D. Lyons, *Gender and Immortality*, passim (за култот на хероините наспроти култот на хероите).

³³ Еврипид, *Ифиџенија во Авлида*, 1621-1622.

³⁴ Cf. CIA I 463; CIA Пз 1995, 2225, 2643, 2724.

³⁵ Cf. M. Kazenav & Rolan Oge, *Луди цареви*, стр. 35-95.

³⁶ Cf. N. Rosenstein, "War, Failure, and Aristocratic Competition", *Classical Philology* 85 (1990), pp. 255-265.

Најпосле - и што е најважно - и идеологијата на *пoлиц* е изградена врз базата на овој идеал како врз свој цврст темел. Само, овде тој зема еден поинаков, извртен, па дури и обратен, навидум контрадикторен облик. Со востановувањето на *пoлиц*, како општествено и морално устројство, она на што само малкумина, избрани по своето раѓање, можеа да се надеваат и настојуваат - вечната слава - му е овозможено на секој граѓанин. Без исклучиво лични заслуги, без особено лично истакнување, ами со самото присуство во редот, во групата која се однесува како единка, на војникот за век и навек му е гарантирана славата запишана во каменот на надгробниот споменик, засднички за сите паднати војници. Парадоксално, но колективизацијата се јавува како средство кое *секому* ќе му овозможи поголема индивидуализација (право на што поголема исклучителност во животот и, дословно, индивидуалност во смртта) и подеднаква гаранција за лично обесмртување низ историјата.

Потребата од обоготворување на човекот, хибристичното хеленско стремeње кон апотеоза, во *пoлицoи*, се појавува како благо рамномерно поделено меѓу сите. Стравот од хибристичното настојување ја воведува воздржаноста, умереноста како идеал, како светост на општественото тело кое се роди од хибриста и од хибиристичните апетити на заедницата, на сите, а не само на неколкумината од порано.

И така, ги повикува Трасибул Атињаните на битка до победа: секој граѓанин да постапува така што ќе се чувствува како најзаслужниот за победата, која, пак, со божја помош ќе им ги врати и татковината, и домот, и слободата, и честа, и жената и децата; како оние што преживеале така и паднатите ќе бидат среќни, зашто ниту еден поединечно не е толку богат - ни ги пренесува Ксенофонт Трасибуловите зборови - *за да си пoдигне пoаков cпoменик*; да се запес пеан, да се повика Енијалиј, а потоа, сите во битка - еднодушно!³⁷

³⁷ Ксенофонт, *Хеленика* 2, 4, 13-18.

2. "Неграѓанино̄и" и неѓова̄ӣа смр̄ӣ

Но, кога зборуваме за *граѓанино̄и* тука никако не ги вбројуваме и "граѓанките", робовите и оние што се нарекуваат "странци", меѓу кои, покрај оние што не се родени во градот во кој го минуваат својот живот, спаѓаат и човечки суштества чиешто потекло е од тој град. Граѓанин - што значи исто толку *функција* колку и *сѝа̄ӣус* - може да биде само мажот чие потекло е несомнено од градот во кој живее. Мајката, сестрата или жената на граѓанинот не е граѓанка.³⁸

Овој израз ("граѓанка", *полӣӣис*, *пол̄ӣтис*) во Атина не постои. Иако го среќаваме кај Аристотел и кај Демостен³⁹, неговата употреба никако не

³⁸ Cf. C. Mossé, *La femme dans la Grèce antique*, p. 39-61.

³⁹ Аристотел, *А̄ӣӣскио̄ӣ ус̄ӣав* 26. 4, 42. 1 и *Полӣӣика* 1278a 34; Демостен Ivii 51, цит. кај J. Gould, "Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athenes", *Journal of Hellenic Studies* 100 (1980), p. 46; за темата, cf. J. Gould, *op. cit.*, pp. 38-59.

смее да се сфати дословно, а треба да се нагласи и тоа дека овие текстови се јавуваат на самиот истек на класичниот период. Дури и самиот назив “Атињанка” не значи ништо повеќе од ќерка или/и жена на атински граѓанин. Затоа, изразот “граѓанка” треба да се употребува со исклучителна претпазливост.⁴⁰

Да бидеш граѓанин значи да имаш право да учествуваш во јавниот живот на градот и да водиш битка за него, нешто што не го прават ниту жените, ниту робовите, ниту, пак, странците. *Полис*, тоа е “man’s club”, и тоа не на сите мажи.⁴¹

На обесмртување низ слава, ако ништо повеќе, барем низ колективна слава, не можеле да се надеваат ниту робовите ниту странците. Покрај тоа што значи *man’s club*, *полис* е и клуб на граѓаните, *citizen’s club*, а во него не влегуваат ниту робовите ниту странците. Пјер Видал-Наке, кој последниве години многу сериозно и авторитетно се занимаваше со социологијата на старата Хелада, особено со прашањето на маргиналните општествени групи, во своето угледно и, веројатно, најпознато дело *Црниот ловец* вели:

“Зошто се поврзани во една иста студија судбината на робовите и судбината на жената? Затоа што хеленската држава, во нејзиниот класичен облик, беше дефинирана од двојното исклучување: од исклучувањето на жената (хеленската држава е ‘машки клуб’), како и од исклучувањето на робот (таа е ‘клуб на граѓани’); можеби би требало да кажам дури и тројно исклучување, бидејќи странецот е, исто така, отфрлен, но случајот на робот ја претставува границата на оној на странецот.”⁴²

⁴⁰ Cf. C. Mossé, *op. cit.*, p. 51.

⁴¹ Што се однесува до нивните жени: “Avec la cité grecque, qui place l’homme grec, le citoyen, au coeur de l’humain, et qu’on a pu qualifier de ‘club d’homme’, se fixe le statut de la femme, intégrée et marginale à la fois...”. (C. Mossé, *op. cit.*, p. 48)

⁴² *Ibidem*.

За тоа дека принципот на херојска смрт е парадигматски втиснат во ткивото на колективната свест, или во длабинското несвесно, како сакате, зборува неговата истрајност и неизбежност која се гледа токму во неговата адаптивност, што може да оди до потполна инверзија. Бидејќи овој однос кон смртта е доминантен - на својот изворен, или на посебен, извртен начин кој е карактеристичен за *пoлиц* и за неговата етика и светости - се поставува прашањето како општествените маргиналици, кои се лишени од правото на убава смрт, ќе го градат својот однос кон смртта?⁴³

Исклучени од правото да се биде воин, како и од секаков друг вид јавност во живеењето, ниту жените ниту робовите не можеле да ја очекуваат бесмртноста што ја овозможува славата. Овие луѓе, лишени од правото да бидат граѓани, лишени се и од можноста зад себе да остават спомен и споменик кои ќе ја имаат моќта вечно да го одржуваат сеќавањето на нив.

Навистина, иако поретко, постојат надгробни споменици што ја воспеваат славата на една жена, споменици со стихови што во бескрајното време ги редат и забележуваат доблестите на една жена.⁴⁴ Во иконографијата на надгробните споменици на некои жени се јавува сцена на раѓање, таканаречена *Kreißszene*, во која централната фигура на родилката во болки е опкружена со група на луѓе, од кои некои ѝ помагаат. Урсула Ведер наоѓа сличност меѓу овој вид на *Kreißszene* - која, како тип на сцена, претставува исклучок во гробното сликарство - и сцените на битка што ја

⁴³ Во женските епитафи од Атина, таа *пoлиц par excellence*, покрај името на жената не стои именка во женски род што ќе ја изрази нејзината лична припадност на одреден род, туку именка во машки род генетив што ја изразува припадноста на незиниот татко на некоја од демите, заедно со неговото име во истиот падеж, што ја означува, пак, нејзината припадност на таткото, на пример: Ἀρχίππ[η Ἐπιγένο]σ Ἀραφηνίου (“Архипа на Епиген Арафениецот”), додека веднаш под нејзиното име, на истиот споменик, стои Διονύσιος Ἐπιγένο[σ] Ἀραφηνί[ου]σ (“Дионисиј Арафениец [син] на Епиген”) (CIA II 2083), cf. меѓу големиот број вакви примери и: CIA II 1773, 1774, 1775, 1776, 1786, 1788, 1911, 2080, 2084, 2477, 2643; cf. A. S. Henry, “Prose Inscriptions of Hellenistic Athens”, *Classical Quarterly* 19 (1969), pp. 289-305, особено pp. 298-305.

⁴⁴ Cf. A.M. Vérilhac, “L’image de la femme dans les épigrammes funéraires grecques”: *La Femme dans le monde méditerranéen*, vol. 1, p. 85-113; исто така и R. Lattimore, *op. cit.*, p. 241-242.

обележуваат јуначката смрт на воинот (на едно место таа прави споредба со споменикот на Дексилеос).⁴⁵ Ведер вели дека ова се единствените сцени во атичкото гробно сликарство што претставуваат некакво активно збиднување.⁴⁶

“Ако смртта на еден воин која треба да биде запаметена како достојна за чест е насликана на неговиот гроб на начин што претставува исклучок во однос на вообичаениот тип на слика, тогаш и типот на *Kreißszene*, кој во рамките на вообичаеното гробно сликарство претставува, исто така, еден исклучок, зборува за тоа дека смртта, чии околности се претставени во самата слика, уживала ист углед.”⁴⁷

Но, доблестите што ѝ овозможиле на жената да биде опеана со епитаф или ѝ обезбедиле понагласено место во иконографијата на нејзиниот гроб се доблести што, повторно, ја оставаат безимена, обезличена.

Според Перикле, највисока доблест кај една жена претставува држењето и однесувањето што ќе доведе до тоа за неа да нема што да се каже - да не се зборува за неа.⁴⁸ А славата е, имено, тоа - *реч* што вечно ќе зборува за некого. Затоа Никол Лоро, во врска со цитираното место од Тукидит, забележува дека според Перикле “женската *аретије* би била поим контрадикторен во своите термини”.⁴⁹

“Единственото што можеме да го пронајдеме во сите тие текстови⁵⁰ е општо раширениот поим за идеална жена кај Хелените, а кога велам

⁴⁵ U. Vedder, “Frauentod - Kriegtod im Spiegel der attischen Grabkunst des 4 Jhs. v. Chr.”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 103 (1988), S. 182.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Ibidem.

⁴⁸ Тукидит 2, 45, 2.

⁴⁹ N. Loraux, “Mourir...”, p. 37.

⁵⁰ Се мисли на епитафите на женските гробови.

Хелени мислам, секако, на мажите: обично, тоа е мажот, таткото, синот или братот кој ја погребува починатата - иако, постојат и исклучоци кога тоа го прават мајката или ќерката - па така, во епитафот, жената не може да се отргне од општиот став, а општиот став е оној на мажите бидејќи тие се единствените што можат слободно да се изразат,” вели Ан-Мари Верилак.⁵¹

Според истата авторка, доколку направиме класификација во три групи означени со имињата на Афродита, Пенелопа и Музите, ќе видиме дека “жената-објект на даровите на Афродита и учената и култивирана жена, десетата Муза, практично не постојат, а безмалку сè што има се однесува на жените од типот на Пенелопа: Пенелопа сопругата, мајката, чуварката на огништето, која покрај ова, исто така, поседува и убавина”.⁵²

Овие Пенелопи се токму типот на жена за кој заборува Перикле - жена за чија доблест наградата е да биде покриена со тишина. Овие епитафи што слават нечии мајки, жени, сестри и ќерки, со пофалбата што ги запечатува гробот и смртта на овие жени, ги запечатуваат и устите на живите - таа беше толку беспрекорна што за неа нема што да се каже. Оваа слава е спротивното, негативното на славата. Така, овие жени, покриени со тишина додека биле живи, зад себе не оставаат ниту еден збор со кој ќе бидат спомнати - тие навистина исчезнуваат во тишината, пропаѓаат, потонуваат во *Νησιπλοῖο*.

Затоа, загадочно е тоа како успеваале овие луѓе - не само жените, туку и робовите, сите “недостојни” - да се справат со ништечката моќ на смртта што ги очекува, или со мрачната и ужаснувачка слика на адот, без никакво средство за нивно превладување или супститут на славата. Дали е можно луѓето-неграѓани, сите тие жени, робови и странци во сопствениот град, да останувале без утеха? Дали, сепак, ја имале и која е таа? Најпосле, можно ли е излезот да го барале во некои други религиски верувања кои нуделе

⁵¹ A.M. Vérilhac, *op.cit.*, p. 85.

⁵² *Ibidem*, p. 86.

поинаков облик на обесмртување од оној на херојскиот идеал на слава? Омилениот бог на жените, Бакхос, е истиот тој што ветува блажен задгробен живот за прочистените. Можно ли е одговорот да се барал тука, во некоја од Бакховите религии?

Во Еврипидовите *Бакхи*, следбеничките на овој бог на, истовремено, смртта, животната енергија и воскреснувањето, во својот побожен занес, извикуваат:

*Векој̄ край̄ок е. Ӣ така,
кој̄ш̄то̄ ко̄нее̄ по̄ слава,
по̄ј̄ слас̄т̄ во̄ живој̄ нема.
С̄поред мене, по̄аков̄ живој̄
неумнӣе и луди лӯге вода̄т̄.*⁵³

Ова го изјавуваат жените чиј став за среќата е следниов:

*Среќен̄ го сме̄там̄ оној,
чие секојдневие е среќно.*⁵⁴

Имајќи го предвид фактот дека кај херојската смрт, проследена со слава, се работи за доминантна вредност, најоправдано се чини да се претпостави дека сите граѓани својот однос кон смртта (и обесмртувањето) морале да го градат врз основа на овој идеал, но и околу него, па и наспроти него.⁵⁵ Оваа област на изучување може да биде особено интересна, особено ако претпоставиме дека во создавањето на својот однос кон нештата маргиналците мораат да црпат и од другиот свет, кого го допираат границите на овој првиот, добро познат и признат свет.

⁵³ Еврипид, *Бакхи*, 395-399 (препев Даница Чадиковска).

⁵⁴ Еврипид, *Бакхи*, 910-911 (препев Даница Чадиковска).

⁵⁵ Тоа го гледаме, впрочем, и од споменатите епитафи што *слават̄* жени.

Иако со поставувањето на овие прашања, очигледно, навлегуваме во друга област, нивното земање предвид е неопходно за да ни биде јасно на кој дел од луѓето што го населувале тој умерен свет на *ἰολισοί* му припаѓа сликата за смртта за која зборуваме овде. Одговорно е да се прашаеме: колку еден огромен број од тогашните луѓе, а тоа се сите робови и жени, можел/не можел да му припаѓа на доминантниот менталитет на смртта и колку идеалот на херојската смрт можел да биде нивен.

Репресијата поднесувана во текот на животот, продолжена е и во смртта. Затоа, славните космополити *σῆοι*ци, *κινι*ци, *εῖ*шкуруејци - многумина меѓу нив некогашни робови и жени - заложувајќи се за укинување на репресијата во животот ја укинуват и онаа на смртта. Да го земеме примерот на Епикур.

Во неа - во смртта - *σῆοι*е сме *ισῆοι*и - *νῆοι*и, би рекол Епикур.

“Навикнете се на помислата, вели Епикур, дека за нас смртта не значи ништо, зашто сè што е добро и лошо се наоѓа во чувствувањето, а смртта претставува крај на секакво чувствување. Затоа вистинското и точно сознание - дека смртта за нас нема значење - смртноста на животот ја претвора дури во извор на задоволство, не така што ќе му додаде бескрајна должина на време, туку затоа што ќе ни ја одземе желбата за бесмртност ... Според тоа, смртта, тоа најстрашно зло, нема ништо со нас; зашто додека постоиме ние смртта ја нема, а кога ќе дојде таа, нè нема нас.”⁵⁶

Од перспективата на епикурејците, нештата можеле да бидат видени и вака: ако смртта е ништо, а во неа и самите ние сме истото - ништо, тогаш, колку не само релативни, ами и произволни, привремени, бесмислени и ефемерни изгледаат законите и обичаите врз чијашто основа

⁵⁶ Диоген Лаертиј 10, 1, 124-125.

на човека му е одземено правото на слобода, правото да биде човек, и тоа само затоа што се родил како жена или роб.

Ако веќе не го делеле идеалот на херојска смрт, или, поточно правото на него, сепак е неспорно дека сите овие луѓе, и граѓани и "неграѓани", го делеле истото митско наследство. Појавата на сликата на херојската смрт е можна само во контекстот на митските слики што им припаѓале на сите - граѓани, жени, робови, деца - во кои смртта и луѓето наспроти неа се поставени на начин што се огледува во парадигмата на хомерска херојска смрт.

Ќерката на Никија, Јулија од Месембрија, која умрела во 2 век по Хр., по својата смрт се деифицирала, ги победила смртта и староста, па вели:

Јас лежам овде, божицаӣа Хекаӣа, како ӣӣӣо з̄ледати.

Бев некогаӣи смр̄ӣна, а сега сум бесмр̄ӣна и с̄ӣарос̄ӣа не ме доӣира.

Јулија, ќеркаӣа на Нејкиј, маж со з̄олема срчнос̄ӣ.

(Ἐνθάδε ἐγὼ κεῖμε Ἐκάτη θεὸς, ὡς εἰσοῶσ.

ἤμην τὸ πάλαι βροτός, νῦν δὲ ἀθάνατος καὶ ἀγήρως,

Ἰουλιὰ Νεικίου θυγάτηρ, μεγαλήτορος ἀνδρός.)⁵⁷

⁵⁷ Ρεск 438а, цит. кај М. Alexiou, *op. cit.*, p. 173.

III глава

Смртта, бесмртноста и философот

Во шестиот век пр. Хр., појавата на јонските физичари, познати и како јонска философска школа, го означи раѓањето на хеленската философија.¹ Ова истовремено беше и раѓање на хеленската, односно европската рационалност, како позитивна мисла - која до ден денешен е основата на западната научна мисла. Едниот од седумте мудреци, Талес од Милет, е првиот философ и научник, а по него, веќе во истиот тој шести век, следат и Анаксимандар, Хераклит, Анаксимен, и по нив мнозина други. Хеленската философска мисла се развива бурно, брзо, со сè поинтензивен ритам.

Вистина, тогаш беше родена рационалноста: *логос* е еден од клучните принципи врз кои е изграден хеленскиот *полис* како уредување.² Но тој *логос* се препозна себеси, се освести за самиот себе и почна да се рефлектира дури во хеленската философска и научна мисла. Тука почнува

¹ Треба да се спомне дека постојат и истражувачи на хеленската философија кои не се сложуваат со овој став, тврдејќи дека јонските физичари се само продолжение на митската-мистична мисла; cf. O. Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*. Секако дека треба да го признаеме наследството што јонската философија го презема од митската мисла и навистина е тешко да се тврди дека постоел толку остар прекин со традицијата, по кој таа сосема би отсутувала во новата форма на дух. Па сепак, за она што ја разликува мислата на еден Хераклит од онаа на составувачот на митови не наоѓаме ниту еден друг освен: Рационалност или *логос*.

² Cf. Ž.P. Vernan, *Poreklo...*, str. 51-67.

вистинскиот прогрес на западната рационалност, процес кој, очигледно, трае до ден денес. Но тука почнува и двоенето на Мислата - која, отсега па натаму, никогаш нема да престане да се мисли самата себе - од митското, кое ќе му го остави на обичниот човек, кој, од своја страна, пак, никогаш во текот на античката историја нема да се одвои од него, како што не се одделува и од својата религија.

Со развојот на хеленската философија поимите на духовното и телесното сè повеќе се разграничуваат, разликуваат и противставуваат. Бог/божеското почнува да се мисли независно, и сè повеќе со и во единствено чистата мисла - тој е сотворен од неа, живее во неа и до него се допира само низ неа. Апстракцијата се јавува како принцип кој ја разликува философската мисла од другите видови мисла.

Хеленската рационалност раскинува со традицијата. Но овој раскин не е само гносеолошки, туку и на социјално ниво. Ако првите мудреци беа длабоко почитувани од народот, философите сè повеќе почнуваат да штрчат и да се разликуваат по својот начин на живот и однесување. Питагорејците живеат во безмалку паралелен свет, а Хераклит е вистински отпадник. Првите не сакаат своето тајно знаење да го делат со обичниот човек; од друга страна, пак, тешко можно е дека вториов, со својата апстрактна мисла и неконвенционалност, можел да го има угледот на некој од мудреците и со своето знаење да почне да го просветува обичниот човек. Јазот меѓу философското и општонародното знаење, она што е *common sense* на епохата, е сè поголем, а кулминира во славното распнување на Сократ од страна на толпата.

Навистина, меѓу стоичарите имаше многумина што се изградија во фигури на мудреци, а ги красеше и доблест на која можеше да ѝ се восхитува и обичниот човек. Но, нивното гледање на животот и на смртта како на *адиафора*, ги прави толку далечни на она што му е разбирливо на обичниот човек и му претставува несомнена вредност, каква што е светоста на животот и емоционалниот однос кон умирањето. Меѓу платоничарите се појавија големи политичари, како Дион, Еудем од Кипар, Тимонид од Левкада, Аристоним, Формион од Елеја, потоа Питон и Хераклид, чија

амбиција беше токму внесувањето на философијата во секојдневниот живот - што требаше да се случи по пат на мудро то владеење - но тоа е само спуштање, приземјување на високата платоновска мисла, која не му припаѓала на секој обичен, во неа непосветен граѓанин.

Разликата, јазот меѓу принципите, правилата и основните вредности на философската мисла, од една страна, и оние на мислата што му припаѓала на обичниот човек, од друга, постојано останува.

1. Традиционалниот и философскиот однос кон смртта

Ако воинот, обичниот човек - и поетот во нивно име - зборуваа за трагичноста на смртта и за обесмртувањето во сеќавањето на потомците, односно за бесмртна слава, философите беа оние што во Древна Хеллада зборуваа за вистинската бесмртност.

Хомер зборуваше за земниот живот како за нешто најскапоцено, кое има свој крај наречен со името на омразената смрт. Мимнерм, следејќи го Хомера, луѓето меланхолично ги споредуваше со лисјето што вене. Затоа, пак, философите се впуштаа во потрага по константата кај човекот која, во неговата суштественост, би го поставила надвор од полето на разорната смртна минливост.

Додека обичниот човек, потпирајќи се врз знаењето на сопствената религија и врз традицијата на предфилософската, митотворната мисла, низ борбата за *клеос* се фаќаше во костец со минливоста, трпејќи го неспокојството на постојаната противставеност на двете полиња на кои истовремено им припаѓаше - животот и смртта - и останувајќи во постојаната дилема дали секој ден од животот не значи само уште еден чекор кон умирање, философот ја презре минливоста, ја прогласи за привид

(со тоа и нејзината закана стана безмалку безначајна), за да ѝ се посвети на контемплацијата за постојаноста, како нејзина директна спротивност.

Погледнато од друг агол, може да се каже дека и хеленската философија се нафати на една особена жешка битка со минливоста: потрагата по постојаноста - чија појдовна точка беше исклучувањето и потценувањето на минливоста, пропадливоста - ја криеше идејата за *анулирана, поништина* минливост, движење, промена, т.е. пропадливост.

Посветеноста на изучувањето на Битието и Природата не беше ништо друго освен израз на потребата да се изнајде единствената константа, постојаност кај сепостоечкото, како негова основа, *архе* (ἀρχή), која ќе зборува за конечниот триумф над минливоста, несовршеноста, непредвидливоста, за надвладувањето на *биџиџиџи* над *небиџиџиџи* - за конечниот триумф на животот над смртта, иако, можеби, невидлив наспроти секојдневната, очигледна, тврдоглаво неодминлива победа на грдата и бесмислена смрт над светоста на животот.³

Што се однесува, пак, до човечкиот микрокосмос, постепеното разработување на разликата тело-душа и откривањето и заокружување на поимот на душа, *џсихе* (ψυχή) - но во друга, не хомерска смисла - значеше и постепено развивање на философскиот поим на бесмртност, близок до тековите на философската мистика на орфиците и на питагорејците - бесмртност што - за разлика од онаа што ја нудат идеалите на херојска смрт и слава - е реално трајна, вечна, извесна, со самото тоа што е втемелена во онтолошки фундираниот носител - во *вечнаџиџа* душа (за разлика од славата, којашто е супститут за личната, директна смртност на исчезнатиот субјект чија бесмртност зависи од другите - од оние кои ќе се сеќаваат).

Поимот на *џсихе* (душа) со кој оперираа хеленските философи не само што го нема истото значење со оној кај Хомера и во, врз традицијата втемеленото, народно сфаќање, туку им е дури и спротивен, токму во оној негов дел што се однесува на прашањето: што е носител на животот во

³ За двата вида постоење, видливото и невидливото како минливо и постојано, како и за душата како нешто што му припаѓа на светот на невидливото, види Платон, *Фајдон*, 79a-79b (во овде користениот превод на Елена Колева: стр. 108).

човека. Кога Платон зборува за бесмртноста на душата, тоа не е истиот оној поим од народното верување, втемелен врз старите знаења од хомерското доба.⁴ Стариот, или поточно, не-философскиот поим на *ψυχή*, го означува животодавниот здив на човечкото тело⁵; тој е единствениот носител на животот што останува *ψυχή* на *ψυχή*, односно *ψυχή* завршувањето на *ψυχή*, но како сенка или двојник на физичкиот изглед на некогаш живиот - трага на некогашното постоење. Значењето на оваа *ψυχή*, во рамките на колективното знаење, се сведува на овие работи: здив, дим и привид на сенка или *ειδολον*, фантомски двојник на некогаш живиот. Кај Хомера се среќаваат три вида на натприродно привидение или *ειδολον*: *φάσμα*, привидение кое сосема соодветствува на физичкиот изглед на жив човек, создадено од страна на некој бог, сонот, *ονειρος* и *ψυχαί*, душите на мртвите - *ειδολα καμονίων*, привиденија на мртвите (*Ил.* 23, 72; *Одис.* 11, 476; 24, 14).⁶ Во хомерско доба, *ψυχή* на мртвиот не означува ништо повеќе од двојник на живиот човек, кој во светот на мртвите ја застапува трагата на некогаш живиот човек - бесмислена, празна, безволна сенка.⁷ Клаус забележува континуитет на ваквото значење на *ψυχή* на мртвиот и во класичното доба; всушност, токму опстојувањето на ова нејзино значење на сенка му е доказ за постоењето на континуитет на овој поим во народната употреба, "*in popular usage*", од хомерската до класичната епоха.⁸

Затоа, вистинско недоразбирање е да се смета дека може да се констатира континуитет или истовидност меѓу хомерската визија за преселбата на *ψυχή* во адот и философските идеи за бесмртност на душата. Според Ервин Роде, да се каже дека долу, во адот, душите, по својата смрт, "живее" е сосема непримерено на јазикот на времето⁹; иако Сократ, во

⁴ Cf. D. B. Claus, *Toward the Soul. An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, passim.

⁵ Хомерскиот поим на *ψυχή* на живиот човек Клаус го преведува со *life force*; види D. B. Claus, *op. cit.*, p. 39.

⁶ Cf. J. P. Vernant, *Figures ...*, p. 34. Исто така, види и J. Bremmer, *The Early Greek Concept of Soul*, passim; D. B. Claus, *op. cit.*, passim.

⁷ Cf. D. B. Claus, *op. cit.*, p. 61.

⁸ *Ibidem*, p. 66 ff.

⁹ E. Rode, *Psyche. Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*, str 18. За хомерскиот поим на *ψυχή* и за нејзината адска егзистенција ќе кажеме нешто повеќе во следното поглавје.

еден изблик на традиционалните погледи, се надева или се шегува дека по смртта ќе разговара со Одисеј.

Посветена во таинствените води на мистериите, а, пред сè, на орфизмот, хеленската философија сè повеќе инсистираше на разликата душа-тело, развивајќи ја концепцијата на душата како носител на бесмртноста, па дури и нејзин единствен гарант, и тоа токму затоа што е тоа - душа. Двата збора (“душа” и “бесмртно”), иако не се синоними, се заменуваат, без при тоа да се направи грешка или промена на значењето. Од орфизмот наваму, душата е, едноставно, бесмртниот дел во човека. Така, беше откриена постојаноста, неминливоста во човечкото постоење, а со тоа победена и заканата од минливост, и бесмислата што таа ја носи. Но утехата и спокојството што ги прибавува ваквото сознание постојано мачеа со својата неизвесност, поради несвидентноста на смирувачката константа.¹⁰ Затоа постојано се усовршуваа сознанијата за глетките од онаа страна од видливото - различните философи излегуваа со свои концепции и поинакви докази. Како по другите прашања, така и по ова, философите се наоѓаа во постојан агон по нови, поинакви или по стари и преработени вистини за душата и нејзината несмртност.

За Хераклит, душата е сочинета од најсовершената граѓа - оганот¹¹, за атомистите - од честички, за, преку Платона до Аристотел, да биде ослободена од каква и да е телесност.

Талес мисли дека душата е составена од вода¹², Анаксимен од воздух¹³, за питагорејците нејзината суштина се состои во бројот¹⁴, за Парменид, ако му веруваме на изворот, е слична на оганот¹⁵, додека, според Демокрит, душата е сочинета од топчести огнени атоми¹⁶ и му е истоветна

¹⁰ Така, во Платоновите *Фајдон* (85e) по исцрпната расправа со која докажуваат дека смртта е нешто што мудриот треба да го посакува - а, чија појдовна премиса се состои во тврдењето дека душата е бесмртна - Сократ и Симија треба да се вратат дури пред самиот почеток на расправата за да испитаат дали воопшто душата е независен ентитет и навистина бесмртна.

¹¹ Cf. Хераклит, B118 Diels.

¹² Cf. Талес, A23 Diels.

¹³ Cf. Анаксимен, A23 Diels.

¹⁴ Cf. Хипас, 11 Diels.

¹⁵ Cf. Хипас, 9 Diels.

¹⁶ Cf. Демокрит, A101, A102 Diels.

на умот, а, во поглед на последново, ова мислење го дели и Емпедокле (според Аетиј IV, 9, 14, заедно со него и Парменид).¹⁷ Така, по Галеса кој, во духот на своето сфаќање на *архе* како вода, тврдел дека суштината на душата е во влагата, Хераклит извикува дека “сувата душа е најмудра и најдобра”:

αὐτὴ ξερὴ ψυχὴ σοφώτατη καὶ ἀρίστη¹⁸

Низ вековите, од еден до друг философ, мислата, секогаш незадоволна, трага по друг, посуштествен одговор.

Но, кај сите нив душата е сочинета од, во согласност со философското учење за природата, најбестелесната телесност: Аристотел вели дека некои мислат дека душата е сочинета од оган, бидејќи тој е составен од најситни делови и е “најмногу бестелесен”.¹⁹ Душата, впрочем, секогаш му е противставена на телото, секогаш и е спротивна на телесноста.²⁰

*Сејак не заслужил поолку, зашто од секаква сила -
машка или на коњ, в мудроси сум подобар јас!
Најразно поолку она се цени, праведно не е:
Слава на телесна моќ - повеќе одошто ум!?
Дури и одличен помеѓу луѓе да биде тој човек,
Славен во појатобој, борец со рацете веши,
Дури ако е најбрз со нозете! Зошто е прва
Таквата човечка чест, воинствен подвиг во бој!?
Таквите дела ќе нема да создадат закони добри,
Ниту благоси во град, ниту преблажен дар;
Ако ли победи некој таму крај брегот на Писос,*

¹⁷ Cf. Емпедокле, A96 Diels; cf. Демокрит, A101, A113 Diels.

¹⁸ Хераклит, B118 Diels (превод Витомир Митевски).

¹⁹ Аристотел de anima A 2. 404a 27, cf. кај Демокрит, A101 Diels.

²⁰ Cf. Орфеј, B3 Diels; Хипас, 10 Diels; Ксенофан, A2 Diels, 13-14; Хераклит, B4 Diels; а тука спаѓа и познатиот Платонов став од *Фајдон*, 64e, 65c (во користениот превод: стр. 84, 85).

*Нема да биде Град збогаиен, ојакнаи зрел!*²¹

Орфичкото едначење на телото со гроб, *сома = сема* (σῶμα = σῆμα), очигледно, го прифаќа дури и Демокрит, за кого велат дека верувал дека душата му е подложна на распаѓањето, заедно со телото.²² “Кој ги избира душевните добра, го избира божеското, а кој телесните, човечкото”, вели тој:

ὁ τὰ ψυχῆσ ἀγαθὰ αἰρέόμενος τὰ θειότερα αἰρέεται, ὁ δὲ τὰ σκήνεос τὰ ἀνθρωπήια²³

Барем во поглед на ова, се чини, постои консензус, како и во поглед на ставот дека вистинското, совршеното - она од што е сочинета душата - е *невидливо*, дека се крие: Хераклит вели дека вистинската природа се крие, а со него се сложуваат и Ксенофан и Емпедокле.²⁴ Честичките на атомистите за човечко око се невидливи, а Платон повикува на презир кон видливото и вели дека совршенството се наоѓа *од онаа сѝрана* на неговата граница - во полето на невидливото:

“- Сакаш ли да земеме два вида постоење, едно видливо, едно невидливо?”

- Да земеме!

- И тоа, невидливото кое секогаш останува исто само по себе, и видливо кое никогаш не останува исто само по себе?

- Да ги земеме, рече.

- Па еве, рече овој, нешто од нас самите, душата и телото? Душата е едно, телото друго?

- Секако, рече овој.

- На кој од двата вида постоење му е послично и посродно телото?

²¹ Ксенофан, В2 Diels (препев на Елена Колева според Bergk [1]).

²² За распаѓањето на душата кај Демокрит, види фраг. А109 Diels.

²³ Демокрит, В37 Diels; cf. исто така и Демокрит, В36 Diels.

²⁴ Cf. Хераклит, В54 Diels; Ксенофан, В18 Diels; Емпедокле, В3 Diels, 10-11.

- Па секому е јасно, на видливото!
- А што е душата, нешто видливо или невидливо?
- Душите на луѓето барем, не се видливи, Сократе, рече.
- Но ние со човечката природа го определуваме и видливото и тоа што не е видливо; или со нешто друго, што мислиш?
- Со човековата природа.
- А што велите за душата, видлива ли е или невидлива?
- Не е видлива.
- Значи е невидлива?
- Да. Значи душата му е послична на невидливото, а телото пак на видливото?
- Сосема така, Сократе.²⁵

Платоновото *онаму* (ἐκεῖσε) каде што одлетува душата - “во чистото и вечно битие што е бесмртно и секогаш исто”²⁶ - е од *онаа сѝрана* на животот (кај Аид, Невидливиот, богот на мртвите и смртта); бидејќи по суштина му е сродна на вечното битие, таа “за секогаш останува со него иста сама по себе, ослободена од скитање; тогаш ѝ е допуштено да остане со она исто што е вечно, самата иста, зашто ги досегнала таквите битија!”²⁷ Таквата нејзина состојба Платон ја нарекува сознание:

“Тогаш ќе ни припаѓа сознанието; кога ќе умреме, така ни укажува расудувањето, а не, додека сме живи (ἐπειδὴν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσιν δὲ οὐ); имено ако не е возможно со телото пречистено да се сфати што и да е, тогаш постои едно од двете: или никако не можеме да се здобиеме со сознание, или се здобиваме со него кога ќе умреме.

... Додека сме живи, изгледа, на сознанието му се приближуваме само дотолку, доколку најмалку се дружиме со телото и најмалку сме заедно со него, освен при крајна потреба, доколку самите се исчистиме од него, се

²⁵ Платон, *Фајдон*, 79a-79c (според користениот превод: стр. 108-109).

²⁶ *Ibidem*, 79d.

²⁷ *Ibidem*.

додека бог не њ ослободи. Така исчистени од безумноста на телото, како што прилега, ќе бидеме спремни да ја осознаеме сета чистота низ самите себе: ќе ја осознаеме веројатно - вистината.”²⁸

Вака прикажувајќи ги ставовите на хеленската философија не се обидуваме да ги поништиме разликите меѓу различните философски концепции, спроведувајќи некаква груба и вулгарна редукција; зборуваме поупростено за една карактеристика што се среќава кај најголемиот број од нив, без оглед на значајните разлики што се јавуваат во натамошната разработка на концепциите. Ваквото упростување е неопходно кога, како во нашиот случај, се наметнува расправа во термини на обопштување. Треба да се има на ум дека овде ни е важен фактот што, тргнувајќи од орфизмот, па преку Питагора и Питагорејците, Хераклит и Емпедокле стасувајќи до Платона, на сите им е заедничко инсистирањето на разликата душа-тело, со коешто е поврзано настојувањето во вреднувањето на феномените како посовршени, побожески, за мера да се зема првиот ентитет. Исто така, важно ни е и тоа дека карактеристика на најголемиот број од нив е недвосмисленото настојување на бесмртноста на душата или, пак, на нејзината поголема совршеност.

Овде, како што рековме, ни оддалеку не се работи за хомерската *ψυχη*, бессилната сенка на телото. Ако му веруваме на известувањето на Аетиј (Аетиј IV, 2, 1) дека Талес е првиот што мислел дека душата е вечна и самодвижечка, можеме да констатираме дека со ова човекот што го нарекуваат прв хеленски философ направил прилично остро скршнување од правецот на најстарата хеленска традиција и, заедно со орфичката дистинкција и презир кон телото, ја кажал репликата врз чија основа никнале сите идни философски дијалози по ова прашање.²⁹

Ваквите сознанија на философијата се формирале наспроти народното и традиционално знаење: ако кај философите душата е носачот

²⁸ Ibidem, 66e-67a (според користениот превод: стр. 86-87).

²⁹ Cf. Талес, 22a Diels.

на живот, кај народот тоа беше телото; ако според овие смртта е нешто спротивно на животот, *не-живојѝ*, за првите таа е живот повеќе од животот, *совршен живојѝ*. Народното традиционално знаење е територијата на која успеале да опстанат старите сознанија од мрачното и недоволно познато доба на создавањето на хомерските епови - кое, впрочем, и самото не било помалку народно. Разговараат Сократ и Симија во Платоновииот *Фајдон*:

“- Зарем, не ти се чини дека на таквиот човек [на философот] вниманието воопшто не му е свртено кон телото, туку, колку што може се оддалечува од него, и кон душата се свртува?”

- Да, така ми се чини.

- Според тоа јасно е, философот ја ослободува душата од дружба со телото што е можно повеќе, *сосема различно од дружијѝе луѓе?*

- Се чини!

- Мнозина, пак, мислат, Симија - зошто да се живее, ако нема наслади! *Тој шѝѝо не се ѓрижи за ѝелесниѝе наслади кон умирање се сѝреми! ...*

- Најубаво, пак, таа [душата] размислува тогаш, кога не ја беспокои ништо, ниту слух, ниту вид, ниту болки, ниту наслада; да биде всушност сама за себе најмногу што може, отпуштајќи го телото колку што е способна да не се дружи со него, и, не допирајќи го, да се устреми кон битието ...

Во тој случај душата на философот најмногу го презира телото, бега од него и бара да постои сама за себе.”³⁰

Но, за да биде појасно, да се вратиме нешто погоре во текстот на *Фајдон*, на Сократовите зборови:

“Не е чудно што им е нејасно на другите дека сите тие што правилно ја следат философијата за ништо друго не се грижат, освен да умрат и да бидат мртви (*ἀποθνήσκειν τε καὶ τεθνᾶναι*). Ако е ова вистина, необично

³⁰ Платон, *Фајдон*, 64c-65c (во користениот превод: стр. 84-85; подвлекла К.К.).

би било да не го посакуваат ова во целиот свој живот, а уште понеобично, да се лутат кога ќе им дојде тоа што си го посакувале и за кое најдолго се труделе.”³¹

Така, ако во хомерските епови смртта беше она најомразеното, за философите, според Платоновитиот Сократ, тоа е животот; ако во *Одисеја*, сенките на некогаш-луѓето се безживотни, зашто немаат коски, месо и жили за да ги држат и им дадат живот³², кај Платона Сократ заговара ослободување од овие во име на “вистинскиот” носител на животот - душата; смртта и презирот кон одовдестраните потреби се пат кон животот кој е вистинскиот живот, живот повеќе од животот. Ако за големите јунаци на хомерското доба животот беше нешто најсвето, Платон, како што можевме да видиме од претходниот извадок, тврди дека најсветата доблест - философската доблест, се состои во умирањето. Кога го напуштаа сончевиот сјај, Хомеровите јунаци ронеа горчливи солзи по него; Платон го прогласува за лажен сјајот на истото сонце што го гледале и тој и овие јунаци на Хомеровото доба. Хомер ги воспева слаткото јадење и пиене, поправо радоста што тие му ја причинуваат на човека; според Платона, а, веќе рековме, и според речиси сите останати философи, ваквиот однос е достоин за презир. Во *Држава*, Платон отворено ѝ се противставува на традицијата, префрлувајќи им на старите поети што, претставувајќи го адот како нешто грдо и ужасно, и смртта ја претставуваат како таква.³³

Епикур е еден од ретките кои тврдеа дека душата е смртна, исто како и телото. За ова зборуваат славните стихови на Лукретиј Кар, најзначајниот епикурејски следбеник:

*Ergo dissolui quoque convenit omnem animai
naturam, ceu fumus, in altas aëris auras;
quandoquidem gigni pariter pariterque videmus*

³¹ Ibidem, 64a (во користениот превод: стр. 82).

³² *Одисеја* 11, 219.

³³ В. Платон, *Држава*, 386a-388d.

crescere et, ut docui, simul aevo fessa fatisci.

*(Значи, сејак, секоја душа ѝ треба да се расјивори,
како дим во воздухој висок шјџо се крева;
бидејќи жледаме дека заедно со ѝделојџо се раѓа и расне,
џа, како шјџо реков, еднаш, уморна од времејџо, ќе ѝајса.)³⁴*

Во посланицата упатена до Менојкиј, Епикур вели дека изворот на задоволството лежи во напуштањето на желбата за бесмртност.³⁵

Меѓу Епикур и народниот став кон смртта постои суштинска разлика, зашто философот не ја признава заканата на смртта, кај него таа, всушност, не постои. По пат на рационализација, тој го релативизира нејзиното присуство, и тоа речиси до неговото потполно поништување, зашто, според него, додека сме живи смртта ја нема, не постои, кога ќе умреме, пак, не нема нас.³⁶ Така, таа за нас не постои дури и тогаш кога ќе настапи.

Се чини дека Пирон е единствениот во редицата хеленски философи кој, по своите ставови во поглед на идејата за некаква вечна основа на човечкото суштествување, радикално се разликува од останатите. Дури и од Епикур, зашто неговите аргументи се - народни. Диоген Лаертиј известува за тоа дека Пирон силно му се восхитувал на Хомера, постојано повторувајќи го неговиот стих:

Родојџ на љуѓејџо исјџ е ко шјџо е од лисјејџо родојџ.³⁷

Особено често ги повторувал и следниве стихови:

*Туку и ѝи, мили, умри! шјџо ѝаѓуваш ѝолку и ѝлчеш?
Умрел и Пајџрокло мој, шјџо е од ѝебе ѝовреден мноѓу.³⁸*

³⁴ Лукретиј 3, 455-458.

³⁵ Диоген Лаертиј, X, 124.

³⁶ Ibidem, X, 125.

³⁷ Илијада 6, 146.

³⁸ Илијада 21, 106-107

Според Лаертиј, Пирон му се восхитувал на Хомера затоа што овој луѓето ги споредувал со инсекти и животни, но и поради сè она кај Хомера што се однесува на “непостојаноста, на празните желби и детински заблуди на луѓето”.³⁹ Истиот извор не известува дека “сектата на пиронците” (со други зборови, апоретиците, скептиците и зететиците) за основач го имала Хомера.⁴⁰

Но, не мора да се задржуваме само на философските психологии за да покажеме дека хеленската философија му е спротивна на хомерскиот, народниот однос кон смртта. Како што веќе споменавме, философијата не се зафаќа само со потрагата по неминливоста и постојаноста на планот на човечката егзистенција, туку и општо, градејќи ги така своите онтологии.

За да постои идеалот на херојска смрт и слава, смртта и нејзината закана мора да бидат признаени и постојано присутни: минливоста и пропаѓањето му се најсилните непријатели на животот, затоа најголемата човечка доблест се состои во нивното превладување. Философијата, пак, обидувајќи се да го објасни светот, основата на сè постоечко ја бара во Вечното: одговорот на прашањето *τιῶν εἰς τὸ αἰῶνιον*?, секогаш го наоѓа од онаа страна на минливото.

³⁹ Диоген Лаертиј 8, 11, 67-68.

⁴⁰ Диоген Лаертиј 8, 11, 71.

2. Вистинскиот свет е вечен...

За разлика од Хомера, кај философите минливоста и пропаѓањето - значи, смртта - се исклучени од сликата и вистината за светот. Вистински видениот свет, вистинскиот свет е нешто постојано, свет на непреченото, невознемирувано постоење. Поимите “вистина” и “вечност” се речиси изедначени. Така, вториов се користи како потврда за првиот: основата на светот, *архе* на светот, несомнено и по дефиниција, кај сите хеленски философи е - вечна. Потрагата по Вистината за светот се сведува на потрага по Вечното. Анаксимандровиот *аїеирон*, скриената вистина на сè што постои, е вечен и не старее⁴¹, бесмртен е и непропадлив.⁴² И Хераклитовиот оган е вечно жив.⁴³ Според Анаксагора не постои настанување и пропаѓање, туку составување и раставување⁴⁴, како, впрочем, и според Емпедокле.⁴⁵ Вечно, ненастанато и неуништуливо е и битието на Парменид, цело, неподвижно едно и непрекинато:

ταύτηι δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι

⁴¹ Cf. Анаксимандар, B2 Diels (Hippol. Ref. I 6, 1).

⁴² Cf. Анаксимандар, B3 Diels (Arist. Phys. Γ 4. 203b 6).

⁴³ Cf. Хераклит, B30 Diels.

⁴⁴ Cf. Анаксагора, B17 Diels.

⁴⁵ Cf. Емпедокле, B8, B17 Diels.

πολλὰ μάλ', ὥς ἀγένητον ἔὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν
οὐλον μουνογενέσ τε καὶ ἀτρεμέσ ἡδ' ἀτέλεστον
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχέσ.

*(На не̄зо [на патот според кој битието постои] знаци има
мно̄зу за ӣоа дека бӣӣӣе̄ӣо е неродено и дека не умира,
ӣуку е цело и еднородено, не̄ӣодвижно и бесконечно,
нӣӣу било, нӣӣу ќе биде, ӣӣом се̄за е во едно се̄,
едно и не̄ӣрекина̄ӣо.)⁴⁶*

За Парменид, место за небитието нема:

οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί.

(Така, нужно е бӣӣӣе̄ӣо или сосема да з̄о има, или да з̄о нема.)⁴⁷

Како што во основата на се̄ е нешто вечно, така, во основата на се̄ е и
неминливото, односно неподвижното, непропадливото.⁴⁸ Во основата на се̄
место за смртта - нема:

ἄλλο δέ τοι ἐρέω: φύσις οὐδενός ἐστιν ἀπάντων
θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή,
ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξις τε μιγέντων
ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖσ ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν.
*(Дрӯзо ќе ӣи кажам: кај сӣӣе смр̄ӣни, нӣӣу ра̄зање има
некакво, нӣӣу крај со смр̄ӣ ӣӣо нӣӣӣи,
ӣуку само см̄е̄ша и разложување на сме̄шано̄ӣо
ӣос̄ӣои, а кај лӯзе̄ӣо се вика ра̄зање.)⁴⁹*

⁴⁶ Парменид, B8 Diels, 2-6.

⁴⁷ Ibidem, 11. стих.

⁴⁸ Cf. Парменид, B8 Diels, 4; Ксенофан, B26 Diels.

⁴⁹ Cf. Емпедокле, B8 Diels.

Не постои смрт (οὐδέ τις οὐλομένου θανάτοιο τελευτή) и не постои раѓање (φύσις οὐδενός ἐστιν ἀπάντων θνητῶν), вели Емпедокле. Ова го докажува Парменид.

Едно од главните прашања на претсократовската философија, чиј одговор влегува во самата дефиниција на битието, е: дали постои празното, дали постои Ништото? Со ова прашање се занимаваат и Парменид, и Емпедокле⁵⁰, и атомистите. Но дури и кога постои Ништото, како кај Демокрит⁵¹, сепак, има една основа, *архе*, на која празното не ѝ може ништо - не може да ја проголта, зашто таа е вечна и непропадлива. Како *архе*, таа во себе ги вклучува и празното, ништото, смртта, на тој начин преобразувајќи ги повторно во Битие. Хераклит вели дека сè е деливо-неделиво, настанато-ненастанато, *смртливо-бесмртливо*, логос-вечност, татко-син, извикувајќи “за оние што не ме слушаат мене туку логосот, мудро е да се сложат дека сè е едно”:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι.⁵²

Едното е непропадлив, вечно жив оган. Но, најдобрата гаранција за тоа дека Ништото е изгонето е Битието кое е Едно и насекаде исто - заокружено, компактно, непробојно бидие, кое, чинејќи го она Едно составено од сè постоечко, не остава простор за празно, за движење, промена и пропаѓање. Ваква совршена непоматеност на бидувањето, на присуството, поседува Парменидовото Битие:

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἑόντοσ

⁵⁰ Cf. Емпедокле, B13, B14 Diels.

⁵¹ Cf. Демокрит, A44 Diels.

⁵² Хераклит, B50 Diels (преводот е на Витомир Митевски).

τῶι ξυνεχῆς πᾶν ἔστιν: ἔδν γὰρ ἔόντι πελάζει.

(Нит̄у е деливо, шит̄ом е едно и се̄ исит̄о,
нит̄у нешит̄о повеќе има шит̄о бӣ зо̄ с̄иречило да се држи заедно,
нит̄у помалку, ит̄уку сеит̄о е исполнеит̄о со бит̄ице,
и не̄прекинат̄о е се̄, зашит̄о на бит̄ициет̄о бит̄ице му иде.)⁵³

Ваквов е и Анаксагориниот Нус, бескраен, самодржечки - еден и насекаде исит̄.⁵⁴ Оваа постојаност и непоматеност на вечното присуство, како основа на се̄, ни ја откриваат и Платон во неговиот совршен свет и Аристотел низ неговата νόησις νοήσεως.

Непредвидливоста, минливоста, незадржливото движење и пропаѓање беа неизоставен дел од сликата на светот виден од страна на обичниот човек и објаснет низ наследените јазик и слики на хомерското доба. За еден друг начин на гледање, философскиот, пропадливоста на природата значеше нејзина несовршеност. Колку што беше тешко да се прифати човечката несовршеност, исто толку, па и потешко беше да се прифати можноста дека сепостоечкото, или Битието, е пропадливо, без божественост - смртно и несовршено. Ако хомерскиот јунак, или обичниот човек неколку векови подоцна, живееше со постојаната закана на смртта, со минливоста, сопствената и сеопштата, тој живееше во несопокој и според принципот на постојана неизвесност. Имаше барем две страни, две противставени можности - две вистини: живот и смрт.⁵⁵

Она што е карактеристично за хеленската философија, и што ја разликува од размислувањето на обичните луѓе, е исклучувањето на принципот на двосмисла, на двозначност - последниот збор е еден, зборот на *архе*: зборот на Едното. Според сите хеленски философи, промената и движењето се, помалку или повеќе, привид. Зашто, дури и кај Хераклит и кај атомистите, вистината е во постојаното, вечното, неменливото, во она

⁵³ Парменид, В8 Diels, 22-25.

⁵⁴ Анаксагора, В12 Diels.

⁵⁵ Cf. Емпедокле, В8 Diels.

што е *архе* на се: вистината е извесна и во извесноста, зашто постојаното, вечното и неменливото не се ништо друго освен совршена, потполна извесност.

Неизвесноста што демне над умот и душата на обичниот човек е исклучена од философската глетка на светот: на еднотност и *ἰοσῑοјаносί̄ι* не е сведено само Битието на Парменид, централната онтолошка вистина во Хераклитовото учење е дека само *ἴροменаί̄ῑα* е *ἰοσῑοјана*. Можеби ќе звучи парадоксално, но дури и Протагора е вдаден во потрага по извесност - совршената скепса во поглед на објектот и прогласувањето на човечкиот дух за единствена реалност, на интелектот за единствена *извесносί̄ι*, можеше да понуди безбедност, поголема од кога и да е порано. Исчезнувањето и промената во учењето на Емпедокле се поништени со самото тоа што настанувањето не е ништо друго освен мешање (*μίξις*), а исчезнувањето разложување (*διάλλαξις*), зашто нешто нужно *ἰοσῑοјано ἰοσῑοι*; така исчезнување и пропаѓање нема.

Можеме да кажеме дека философијата го напушта мегданот на секојдневната битка со смртта и со сопствената смртност, вредност карактеристична за обичниот, традиционално воспитан маж Хелен. Со самото тоа што пропаѓањето е исклучено (или потценето како закана) од визијата произведена од страна на философската контемплација, овој непријател престанува да постои, го нема, а со тоа исчезнува и битката. Агонот по живот е напуштен, зашто непријателот е до таа мера потценет, што е игнориран, исклучен, па дури и заборавен.

Но, дали е токму така, или, поточно, дали е само така? Очигледно, ситуацијава е обложена со амбигвитет: што ако поништената минливост е дел од агонот, резултат на непријателството кон неа? Дали е ова само уште една стратегија; дали, сакајќи да го победи непријателот, философијата го скротува, ја припитомува неговата закана и се обидува да го придобие? Така, таа би се здобила со една димензија на религијата: хеленската философија понуди смирение за душите. Во согласност со наследството преземено од страна на философско-мистичките секти, таа ја придоби смртта со тоа што ја поништи нејзината закана, со тоа што не ја призна

како достоин непријател на животот. На тој начин, философијата од смртта направи само уште едно скалило на животот, или уште еден чекор на премин. Сведена на видливото, што мудриот го презира, моќта на смртта беше, исто така, презрена.

На крајот, сепак, излегува дека борбата била напуштена - иако во име на самиот агон -, а жилите на воинот ослабнати. Веќе знаеме, философите се занимаваа со она што е од *онаа сѝрана*, а отаде беше светот во кој се стапнува по смртта. Со својата димензија на религиозност, или преку својата врска со религиозноста, философијата им нудеше спокојство на следбениците на одредената концепција.

Ситуацијата е, очигледно, амбивалентна: агонот трае, зашто пресметките со вечниот непријател продолжуваат од еден до друг философ, од кои секој, на свој начин, го анулира неговото непријатно и вознемирувачко присуство; од друга страна, философот останува сам на мегданот, зашто, како што видовме, непријателот е потценет до неговото исчезнување.

Како и да е, во сите хеленски онтологии поимот на Вистина, кој го подразбираме зад поимите на *архе*, битие итн., поимот на смислата на сепостоечкото е сведен на поимите на вечно, неменливо и непропадливо. Тие се заменуваат како синоними. Сè до Аристотела, и заедно со него, работите стојат вака, а откритието на Вечното и Постојаното, останува да биде централното прашање на сите онтологии на ова време. Да се разбере сепостоечкото значи да се открие вечното и непропадливото, да се најде смислата значи да се надмине смртта, пропаѓањето и бесмислата. А смртта и минливоста се токму тоа - привид, бесмисла, невестина, како што се гледа кај Платона:

“τῶ μὲν θεῖῳ καὶ ἀθανάτῳ καὶ νοητῶ καὶ μονοειδεῖ καὶ ἀδιαλύτῳ καὶ ἀεὶ ὡσαύτως κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῶ ὁμοιότατον εἶναι ψυχὴν, τῶ δὲ ἀνθρώπινῳ καὶ θνητῶ καὶ πολυειδεῖ καὶ ἀνοήτῳ καὶ διαλυτῶ καὶ μηδέποτε κατὰ ταῦτὰ ἔχοντι ἑαυτῶ ὁμοιότατον αὖ εἶναι σῶμα.”

("Душата му е сосема слична на божественото и бесмртното, на *умно̄ӣо* и едноликото, на неуништливото, на она што вечно останува исто само по себе, а телото му е најслично на човечкото, на смртното, на многуликото, на *неумно̄ӣо*, на распадливото, на она што никогаш не останува исто само по себе.")⁵⁶

Според ова истражување на Платона, во суштината на душата треба да се препознае сепостоечкото, вечното и неуништливото, што е суштината на неговата онтологија. Поврзувања на вакви принципи се забележуваат и во сите останати онтологии пред Платоновата. Вечно живиот оган на Хераклит, суштината на сеопштото Битие, е, исто така, супстанција на човековата душа. Како што видовме од фрагментот B118 Diels, совршената душа е онаа на сувиот сјај, но таа е и микрокосмос на пресликаниот макрокосмос, нејзината суштина се состои и во суштината на сеопштото, во бескрајниот *логос*:

ψυχῆσ πείρατα ἰὼν οὐκ ἄν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν:
οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει

(Границиӣе на душа̄ӣа не ќе ги о̄ӣкриеш, ӣокму сиӣе ӣа̄ӣӣӣа да ги ӣоминеш: ӣа̄ака длабок логос има ӣа̄а.)⁵⁷

Душата човечка или битието, во секој од случаите, Вистината за овие две, централни прашања на тогашната философија, се бара во она што ќе ја надвлее минливоста, односно смртта. Само Вечното може да биде Вистината за нив.

Се чини очигледно дека, без оглед на различните концепции, философското разбирање на смртта и односот што философијата го воспоставува со смртта се сосема различни, па и противставени на карактеристичната црта на хеленскиот народен менталитет. Својот став

⁵⁶ Платон, *Фајдон* 80b (во користениот превод: стр. 110).

⁵⁷ Хераклит, B45 Diels (превод Витомир Митевски).

философијата го гради наспроти, па и спротивно на традиционалното и колективно сфаќање. Повеќето од претсократовските философи се сосема отворени и јасни во ставањето на своите ставови наспроти оние на обичниот човек, во своето одвојување, отцепување од начинот на размислување својствен за обичните луѓе. Хераклит се прашува каков ли им е умот и разумот на обичните луѓе штом им веруваат на пејачите, а учител им е толпата, зашто не знаат, вели тој, цитирајќи го Бијанта, “дека мнозинството се лоши, а малкумина добри.”⁵⁸

Така и Платон, во поглед на односот кон смртта, философите ги поставува наспроти сите останати, кај кои, според него, дури и херојскиот идеал не е веќе превладување на смртта, и не е поврзан со никаква доблест и храброст. А сите други, освен философите, како што вели самиот тој, смртта ја сфаќаат како врвно зло.

“- Сметаме ли дека сите други смртта ја сфаќаат како врвно зло?

- Секако!

- Тие што се храбри меѓу нив смртта ја прифаќаат поради страв од поголеми зла?

- Така е!

- Значи, од исплашеност и од страв се храбри сите, освен философите, иако е бесмислено да си храбар поради страв и исплашеност?!”⁵⁹

Така, херојскиот идеал не претставува повеќе - за философите - начин на совладување на смртта. Земјата - територијата на телото и на пропадливоста - повеќе не е простор на кој може да се оствари обесмртување. Зашто на тлото на хомерското наследство се работи за обесмртување кое е само историско бележење, оставање траги во меморијата на идните живи, со истовремено признавање на присуството на смртта. Во хеленската философија, нештата се, веќе, обратно поставени.

⁵⁸ Хераклит, В104 Diels (превод Витомир Митевски); cf. Хераклит, В74, В75, В89, В102 Diels; Парменид, В6 Diels; Ксенофан, В18 Diels.

⁵⁹ Платон, *Фајдон*, 68d (во користениот превод: стр. 90).

Инверзијата почнува, како што знаеме, веќе со учењата на првите философско-мистички братства.

“Сликите што во традиционалните описи беа врзани за адот: пусто подрачје, дом покриен со мраз, царство на сенките, свет на заборавот, сега се поврзуваат со земниот живот сфатен како место на искушение и казна. Прогонството на душата веќе не се случува во мигот кога ќе го напушти човекот лишен од живот, па лебди под земјата како бесилен фантом без свест; туку, напротив, кога се враќа на земјата за да се соедини со тело. Што подобро успеала да се ослободи од ова единство, тоа ‘побистра’ и ‘помалку заборавна’ се чини душата.”⁶⁰

Така, може да се каже дека Платон е тој што конечно ја довршува инверзијата на хомерскиот, односно традиционалниот однос тело-душа, извртувајќи ги им сосема позициите на двата негови чинители.

“Кај Платона, инверзијата на вредностите што им се припишуваат на душата и телото е потполна; по неа, *едолон* од полето на натприродното се префрла во светот на сетилното. Наместо човекот да биде интимно врзан за своето живо тело, а *йсихе* да претставува негов *идолон*, фантом, бесмртната *йсихе* е реалното битие на секого, длабоко во неговата внатрешност.”⁶¹

Значи, и самиот Платон вели дека философите својот однос кон смртта го градат на различен или, поточно, на спротивен начин од оној на обичниот човек⁶², кој во голема мера останува речиси неизменет уште од хомерското доба.⁶³ Но, и Платоновите претходници, како Ксенофан, Емпедокле, Парменид и Хераклит, својот начин на размислување, сосема јасно и отворено, го прикажуваат како различен, независен и супериорен во

⁶⁰ J. P. Vernant, *Mythe et pensée ...*, p. 119.

⁶¹ J. P. Vernant, *Figures...*, p. 35.

⁶² Cf. бел. 30, во истава глава.

⁶³ Идеалот на слава останува специфично хеленска, една од највисоките доблести, се до крајот на хеленската култура; cf. втора глава од II дел на овој труд; cf. *infra*, исто така.

однос на начинот на кој размислува обичниот човек.⁶⁴ Така, Хераклит предупредува дека не треба да постапуваме и говориме како оние кои спијат (B72 Diels), а за да успееме во тоа: не треба да постапуваме како деца на родителите, односно според она што сме го преземале - според традицијата (B74 Diels). Парменид е уште поостар кога, подучувајќи дека е нужно да се каже и мисли дека Битието постои, а Ништото не постои, вели дека “луѓето што не знаат ништо” талкаат како *дво̀злави*, глуви, слепи, збунети, како толпа што не знае да расудува, мислејќи дека Битието и Небитието се исто, ама и неисто:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι. ἔστι γὰρ εἶναι
 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
 πρώτησ γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτησ διζήσιος <εἶργω>,
 αὐταρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆσ, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
 πλάττονται, δίκρανοι. ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον. οἱ δὲ φοροῦνται
 κωφοὶ ὁμῶσ τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,
 οἷσ τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται
 κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸσ ἔστι κέλευθος

*(Треба да се зборува и мисли дека Биџиџеџио џосџиоу. “Да се биде” џосџиоу, ниџиџиоџио, џак, не џосџиоу. Те оџоменувам да џо џромислиџи ова. Наџџрџи, џе одвџраќам од џаџџиоџи на џџакџоџио исџџражување, а џоџџоа и од оној џо кој џџалќааџи смџџниџиџе џиџо не знааџи ниџиџио, дво̀злавиџиџе. Збџрќаџиа во нивниџиџе џради џо води заџџалќаниоџи им ум; Заведени, небаре џлуви и слеџи, збџрќани, џџолџа џиџо не расудува, џиџо џосџиоџеџеџио и неџосџиоџеџеџио џи смеџиа за исџио, но и за неисџио: за се има џовраџиџна џаџџеќа.)*⁶⁵

⁶⁴ Cf. Емпедокле, B8 Diels; Парменид, B6 Diels; Хераклит, B72, B74, B75, B89, B102, B104 Diels; Ксенофан, B18 Diels; За презирот на Хераклит и Касенофан кон Хомер види, исто така и Диоген Лаертиј 9, 1, 1; 9, 2, 18.

⁶⁵ Парменид, B6 Diels.

3. *Философска смрт*

Терминот “философска смрт” е употребен, едноставно, затоа што овде нема да се зборува само за умирањата на различните философи, ами и за категоријата на “философска смрт”. Зборуваме за категорија искована од страна на колективната хеленска мисла. Сите преданија на кои им се обраќаме како на извор - а овде, секако, спаѓа и материјалот што го забележал и ни го донесува Диоген Лаертиј - зборуваат, пред сè, за тоа како нештата се сместуваат во контекстот на колективното. Значи, не се нафаќаме со ништо друго освен, во рамките на приказот на односот Хелените и смртта, со краток осврт да го прикажеме она што меморијата на колективот и митотворната мисла во нејзиниот сеопфат го сфатиле и забележале како смрт што може да му биде својствена на еден философ. Овие легенди ја сликаат и позицијата на животот и смртта на философот во општеството, особено во едно општество и култура кои изнедриле најголеми философи во историјата, а често живееле во несообразност со конвенционалните концепции, па и наспроти нив или со нивно свесно игнорирање.

За познатите примери на философска смрт, што ги среќаваме во преданијата, карактеристична е нивната двојна природа: тие се примери на девијација од нормалното, но и модели што служат за углед. Но мора да

биде нагласено дека, овој пат, се работи за модел на кој решава да му се угледа само една тесна категорија на луѓе - философите и оние ретки кои се нивни духовно најблиски.

Како идеал на смрт - иако во себе ги содржи вредностите на храброст и на самопочитување, кои се неизоставен дел од идеалот на херојската смрт - философската смрт, сепак, барем во две основни работи, е многу различна од херојската: философите обично умираат стари или многу стари, а за мигот на својата смрт, многу често, решаваат самите (има примери на философи што умреле запирајќи си го здивот, според далекоисточниот образец). Сосема различно од ова, кај херојската смрт, како што покажавме, меѓу нејзините суштински чинители спаѓа да се биде во цутот на младоста, а смртта да те стигне во согласност со суденото - однадвор, од некој друг одредено, но и да биде однадвор дојдена, од некој друг предизвикана смрт (загинување во битка).

Што е карактеристично за она што го нарековме “двојна природа” на философската смрт.

Питагора смртта ја дочекал вртејќи ѝ грб - бегајќи.⁶⁶ Видовме кај Тиртај, а познато ни е и од севкупната хеленска традиција, дека, за Хелените, ваквата смрт била срамна. Значи, смртта на Питагора не е од видот на посакуваната, примерна смрт што носи слава и обесмртување. Од друга страна, пак, во истото предание за Питагорината смрт, се наоѓа и контрадикторната компонента на нејзината примерност. Питагора може да биде модел на философска храброст пред смрт и умирање, зашто кога, конечно, бил фатен од противниците, посакал поскоро да умре отколку да ја открие тајната на своето учење.⁶⁷

Ова е пример кој може да им служи за углед само на оние што стремат кон философија. Изборот на ваквиот модел го подразбира изборот на позицијата на отпадник.

⁶⁶ Диоген Лартиј 8, 1, 39.

⁶⁷ Ibidem.

Емпедокле - за кој се раскажува дека можеби ја делел судбината на многу философи со тоа што и самиот бил изгонет од татковината⁶⁸ - е уште еден пример за двосмисленоста на философската смрт која во себе ги содржи и својството на срамност, но и на примерност. Од едни Емпедоклевата смрт може да биде разбрана како апотеоза, од други, пак, како измама (инсценирана апотеоза). Ова е во согласност со двосмислената позиција што Емпедокле ја имал меѓу сограѓаните и современниците: бил познат како припадник на Хомеровата школа, на глас како угледен и влијателен граѓанин, кој дури ја имал и моќта да го укине собранието од илјада членови во Агригент, тој е ἀνὴρ ἀγαθός.⁶⁹ во традиционалната смисла на зборот; од друга страна, пак, како философ, него го следи и облакот на нејасност и девијантност, својствен за секоја маргинална категорија: откако ќе ја крене од мртвите, или ќе ја излечи жената која не можел ниту еден друг лекар да ја спаси, тој спроведува измама која треба да убеди дека умирајќи станал бог (фрлањето во кратерот).⁷⁰

Судбината на Хераклит, се чини, е најсилната потврда за маргиналноста и хибристичноста на, не само философската смрт, ами и севкупната философова позиција во општеството. Противставувајќи ѝ се на традицијата - се сеќаваме на неговиот став дека Хомер треба да биде претепан⁷¹ - тој е уште еден меѓу философите - отпадници од градот. Хераклит е човек кој се откажал не само од позицијата на владетел на државата, ами и од грижата за неа (одбива да ѝ состави закони).⁷²

Неговата хибристичност го зема својот совршен облик кога овој, замразувајќи ги сите луѓе, се повлекува в планина, каде што живеел “јадејќи треви и билки”.⁷³ Како и Софоклевиот Филоктет, тој е веќе надвор од културата, ѝ припаѓа на природата. Тој е мудрец кој самиот се свел на животна. Двоен исчекор. Врвот на оваа животна патека, нејзина круна е, секако, смртта. Хераклитовата смрт е извалкана со гнасата чија смисла е да

⁶⁸ Диоген Лаертиј 8, 2, 52.

⁶⁹ Диоген Лаертиј 8, 2, 66.

⁷⁰ Диоген Лаертиј 8, 2, 69.

⁷¹ Диоген Лаертиј 9, 1, 1.

⁷² Диоген Лаертиј 9, 1, 2.

⁷³ Диоген Лаертиј 9, 1, 3.

ја претставува најсилната, рамноправна спротивност на светоста - *миџисма*. Неговата смрт е обележана со двојна *миџисма*: умира покриен со *оџиџадоџи* на *џелоџио*, со измет, но и непогребан, изеден од пци.⁷⁴

Други примери за *mors repentina* кај философите се: Талес умира следејќи атлетски натпревар, и тоа од жед и жештина⁷⁵; Стилпон од Мегара, Евкилидовиот ученик, умира од премногу испиено вино⁷⁶; Платон, наводно, умира за време на свечена свадбена гозба⁷⁷; според преданието, Хрисип умрел од силен напад на смеење кога едно магаре, откако му ги изело смоквите, го опил со чисто вино.⁷⁸

На крајот, примерот на Сократ е можеби само најпознатиот во редот на философската смрт како отпадничка, на која веќе ѝ претходел живот на отпадник. Во Сократовиот случај највидливо и со најголема сила се актуелизира, понекогаш латентната, конфликтност во односот меѓу философот и заедницата. Неговото отпадништво од групата е запечатено со смрт.

Со тоа што умира како старец опкружен од своите блиски - само, овој пат, тоа не е семејството, туку неговите пријатели философи, *браџисџивоџио* - Сократ со својата смрт не успева да го достигне општиот идеал на умирање - хомерската херојска смрт на маж во својот полн животен цут. Според традицијата, неговата смрт нема да заслужи споменик што ќе го овековечи кај своите сограѓани - иако оваа традиција, очигледно, беше победена од новите идеали што, сепак, му донесоа вечна слава - зашто Сократ умира на маргините на општеството - в затвор. А смртта не го стасува директно однадвор - тој сам ќе си ја донесе кога ќе го испие отровот.

Од друга страна, пак, Сократовата смрт е во согласност со распространетиот идеал на херојска смрт што води кон слава: исто како и Хомеровите херои, Сократ се бори, при тоа храбро изложувајќи се на смрт;

⁷⁴ Диоген Лаертиј 9, 1, 4.

⁷⁵ Диоген Лаертиј 1, 1, 39.

⁷⁶ Диоген Лаертиј 2, 11, 120.

⁷⁷ Диоген Лаертиј 3, 1, 2.

⁷⁸ Диоген Лаертиј 7, 7, 185.

како и секој граѓанин, πολίτης, влегува во борба бестрашно, со ризик да умре, зашто брани и заштитува, но не татковината и семејството како овој, туку - идеја. На едно место од неговата *Айолоџија*, тој сосема отворено ја споредува својата со хомерски херојската смрт, велјќи:

“Можеби некој ќе рече: Зар не ти е срам, о Сократе, што си правел такви работи, поради кои си сега во опасност да загинеш.

Јас нему праведен збор би му рекол: - неубаво (οὐ καλῶς) говориш човеку, ако мислиш дека човек од кого има барем мала полза, дека тој човек, треба да води сметка само за опасноста на живеењето или на умирањето, а да не внимава на тоа како дејствува ... Глупави би биле, според твоето тврдење, оние божествени луѓе, што умреа под Троја, па и останатите, синот на Тетида, на пример, кој што толку ја презре опасноста за да не поднесе ништо срамно.”⁷⁹

Но, врз неговата храброст паѓа една чудна сенка. Она што Сократ ризикува да го стигне, смртта, според Сократовото сфаќање, ниту е нешто страшно ниту зло. Хомеровите јунаци, соочувајќи се со можноста да загинат, му се спротиставуваа на нешто што го мразеа и што, инаку, ги плашеше. Сократовата, пак, концепција за смртта е многу поинаква. Соочувајќи се со смртта, Платоновият Сократ му одеше во пресрет на убавото и доброто, на она што секој философ би требало да посакува да го сретне. Зашто, еве што мисли Сократ дека го чека по смртта:

“Тие, за кои ќе се пресуди дека живееле побожно, ослободени и оддалечени од овдешниве земни нешта како од зандана, ќе одат горе во чисто живеалиште и ќе борават над земјата. Помеѓу нив ќе бидат исчистените со философија (τούτων δὲ αὐτῶν οἱ φιλοσοφία ἰκανῶς καθηράμενοι). Тие ќе живеат сосема бестелесно во сето време (ἄνευ τε σωμάτων ζῶσι τὸ παράπαν εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον). Ќе пристигнат во

⁷⁹ Платон, *Одбраната на Сократијова*, 28b-28c (според користениот превод: стр. 25-26).

живеалишта толку убави што не се опишуваат лесно, а и време нема во овој миг.⁸⁰

Ова место не е територијата на темнината на адскиот ужас, ами светло место на кое Сократ сосема мирно и спокојно се упатува. За Платоновият Сократ во *Фајдон*, умирањето е навистина *починување*. Ова е место за вистинска починка на философската душа. Затоа погледот со кој Сократ гледа во Смртта не е како оној на Ахил, поглед на гневни очи полни Аресов оган, ами благ, насмевнат и спокоен. И во *Одбранаија Сокраиџова*, каде што Сократ не ја покажува истата убеденост од *Фајдон* во своето знаење за тоа што е смртта, со ист ваков мир зрачат последните зборови од неговата беседа кон оние што го ослободиле:

ἀλλὰ γὰρ ἤδη ὥρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανουμένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις. ὁπότεροι δὲ ἡμῶν ἔρχονται ἐπὶ ἄμεινον πρᾶγμα, ἀδηλον παντὶ πλὴν ἢ τῷ θεῷ.

(Но веќе е време да се оди, јас во смрт, вие во животи. Кој од нас оди кон подобро, секому му е нејасно, освен на бога.)⁸¹

И Емпедоклевиот скок во кратерот, ако Страбон правилно не известува за ова, не претставува храбро спротиставување на ужасната ништешка сила, како што го прават тоа Хомеровите јунаци, туку скок во поубавиот и посветол свет, зашто и самиот вели:

οὐκ ἄν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο
ὡς ὄφρα μὲν τε βιώσει, τὸ δὴ βίον καλέουσι,
τόφρα μὲν οὖν εἰσὶν, καὶ σφιν πάρα δειλὰ καὶ ἐσθλά,
πρὶν δὲ πάγεν τε βροτοὶ καὶ <ἐπεὶ> λύθεν, οὐδὲν ἄρ' εἰσιν

⁸⁰ Платон, *Фајдон*, 114b-114c (според користениот превод: стр. 164).

⁸¹ Платон, *Одбранаија Сокраиџова*, 42a (според користениот превод: стр. 47).

*(Разумниот човек не може да си го помисли ова:
само дур живеат луѓето, тоа се вика живо, и
само тогаш постојат, и само тогаш добро и зло постојат;
пред да се соворат и оние како ќе се расворат дека ништо не се.)⁸²*

Како по својот начин на умирање така и по своето гледање на смртта философите се отпадници, а ова отпадништво се крунисува со прогонство кое својот најсуров облик го зема со Сократовото осудување на смрт.

Сократовото распнување беше кулминацијата во сè поконфликтниот однос помеѓу философот и колективот. Како прв, и на чело на листата, се јавува Орфеј. И како со сите значајни, многу смислени и трајни културни артефакти, циклусот се затвора.

⁸² Емпедокле, фраг. В15 Diels

II дел

ХЕЛЕНСКАТА ТРАГИЧКА ФИЛОСОФИЈА НА
СМРТТА

I глава

Хелените пред зјапнатото Ништо

Да се каже дека Хелените смртта ја замислувале како анихилација во модерната смисла на зборот, како праг или почеток на апстрактното Ништо, би било, секако, анахронизам. Но ќе видиме дека на некаков поинаков начин, кој е надвор од полето на рационалните апстракции, Хелените *не очекувале ништо* од она што следело од онаа страна на границата меѓу животот и смртта. Ќе видиме дека на еден начин, различен од модерниот, дејствениот свет на адот *не ѝ рејсѝавувал ништо* во борбата да се победи минливоста, временоста, во стремежот да се превлада смртта. За нив, вечниот “живот” во смртта *е ништо* наспроти вечниот живот меѓу живите на земјата и под сонцето. Соочувањето со смртта кај Хелените, на еден своевиден и своевремен начин, претставува соочување со, хајдегеријански кажано, “можната неможност на сопствената егзистенција”.¹

¹ Cf. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 265-66.

1. *Смртта е омразена*

Кај Хелените сликата на светот на мртвите е во потполност негативно определена. Неговата територија, како и неговата содржина - населението и начинот на “живеење” во царството на Плутон -, своите главни карактеристики ги наоѓаат во лишувањето (од светлина, од сеќавање и свест, од снага и радост), во грдото, темното, плачното, болното и ужасното. Овие карактеристики се конститутивни за хеленскиот ад, тие го дефинираат хеленскиот свет на смртта. Зашто, како што ќе покажеме овде, адот е, по дефиниција, домен на единството сочинето од Лишувањето (од живот), ужасното, болното, грдото и плачното.

Невидливиот свет на мртвите е под власта на најомразениот меѓу боговите - Аид, Невидливиот. Тој е грд (*δύσμορφος*)², зол (*βάσκανος*)³, мразител на животот (*φθοερὸς ζωῆς*)⁴. Дајмонот на смртта, Танатос, како нејзина персонификација или како друго име на Аид⁵, е, исто така,

² SEG 1, 454, 2. Cf. SEG 6, 281; EG 496, 6, цит. кај R. Lattimore, *op. cit.*, p.147.

³ SEG 1, 454, 2; 1, 457, 1, цит. кај R. Lattimore, *ibidem*.

⁴ EG 348, 1, цит. кај R. Lattimore, *op. cit.*, p. 148.

⁵ Именувањето на самиот овој бог обично се одбегнувало, затоа што се верувало дека веќе самото именување значи и повикување.

најомразен од луѓето и од боговите.⁶ Персефона, жената на Царот на мртвите и на подземниот свет, е, исто како и нејзиниот сопруг, страшна и ужасна.⁷

Покрај богот и божицата, има и други подземни божества и бесмртни чудовишта кои ја сочинуваат нивната свита и имаат значајни улоги во владеењето со темниот свет од онаа страна на животната граница. Сите овие својата главна особина ја наоѓаат во ужасното и грдото. Па и повеќе од тоа - тие се создадени од него, како од своја граѓа.

Керите, црни и крилести, со долги нокти и заби, ужасни, ја пијат крвта на мртвите и го голтаат месото на нивното мртво тело, сè додека од нив не направат сеништа-призраци. Истото го прави и грозниот и лаком Еурином. Ериниите, со коси сочинети од преплет змии, исто како и Горгоните, се олицетворенија на Ужасот. Ги нарекуваат и кучки кои, душкајќи, ги следат луѓето. Во ова потсетуваат на црните кучиња на Хеката, која, пак, од своја страна, и самата е тесно поврзана со светот на сенките и има обичај, ноќе, во духот на човека да ги привлекува страшните призраци на подземјето.⁸ Влезот на адот го чува ужасното чудовиште - песот Кербер, троглав, со опашка на змија и многу змиски глави на грбот. Мртвите, пак, преку реката на болката, Ахерон, ги превезува грозниот и суров старец Харон. Аполодор известува дека во светот на мртвите можел да се сретне и призракот на Ужасот по себе - Горгоната Медуса.⁹ Па и самите мртвовци го будат истиот тој парализирачки ужас:

ὦ νυκτὸς κελαίνοφαίης
ὄρφνα, τίνα μοι
δύστανον ὄνειρον
πέμπεις ἐξ ἀφανοῦς,
Ἄϊδα πρόμολον,
ψυχὰν ἄψυχον ἔχοντα,

⁶ Cf. Еврипид, *Алкесѝида*, 62.

⁷ *Одисеја* 11, 47.

⁸ Схолии на Апологиј Родоски 3, 8-1, цит. кај J. P. Vernant, *La mort dans les yeux*, p. 62.

⁹ Аполодор 2, 5, 12.

μελαίνας Νυκτὸς παῖδα,
φρικώδη δεινὰν ὄψιν,
μελανοκεκυείμενα,
φόνια φόνια δερκόμενον,
μεγάλους ὄνυχας ἔχοντα.

*(Ο, ἕμνηνι на црноокаῖα
ноќ, шῖο несреќен сон
од невидливоῖο ми ἱρακαῖε,
од Αιδ шῖο ἱρисиῖα,
со душа, а безживоῖен,
деῖе на црнаῖа Ноќ,
сῖрашина ḡлейῖка шῖο наежува,
во црна кошула,
крв, крв во ἰοḡледоῖ,
и канџи ḡолеми има.)¹⁰*

Просторот на адот е темен, полн со сеништа, ужасни лелеци, воздишки и липтеж.¹¹ Територијата на смртта е исполнета со плач, како што е и самата смрт - таа е плачна, δακρυόεις.¹² Во една од претходните глави ја спомнавме и негативната конотација на главните топографски одредници на просторот на адот - реките Стикс, Кокит, Ахерон, Пирифлегетон и Лета, која ја наоѓаме во етимологијата на нивните имиња: Стикс - омразена, грозна река, Кокит - река на лелеците, Ахеронт - река на болката и Пирифлегетон - огнена река. Лета е реката на заборавот, на еден од најголемите ужаси со кои се заканува смртта. Покрај Стикс стои “карпата со црно срце”, карпестиот брег на Ахеронт сиот е испрскан од “капки крв”, а покрај Кокит шета “песја глутница”.¹³

¹⁰ Аристофан, *Жаби*, 1331-37 стих. Спомнувањето на μελανοκεκυείμενα не наведува на заклучокот дека овој посетител од светот на подземјето е мртовец.

¹¹ Cf. Стесихор, 50 Bergk; Теогнид, 220 Bergk.

¹² CIA I, 479.

¹³ Аристофан, *Жаби*, 469-72; cf. Ликимниј, 2 Bergk.

Веќе на самиот влез на овој свет пречекува чудовиштето Кербер, а на неговиот крај-бездна, односно на неговото дно, се наоѓа Тартар - ужасниот мрак на најголемите маки. Елисејските полиња, кои се населени од малубројни, привилигирани според славата на сопственото дело, но и според власта и богатството што ги имале како живи, се само дигресија во неумоливо негативно дефинираниот простор на светот на мртвите.

Ја имаме и најстарата потврда за негативната карактеризација на севкупната топографија на адот:

*Одоздола исплашен Аидонеј, од подземјето царој,
риџнал и викнал од пресјолој свој да земјата згора
не му ја разурне боџ Посејдон, земјопресецој нему,
та да се видај од смртни и бесмртни грозније домој,
в мухла покриени сосем, што и божије од ниџ се грози.*¹⁴

Лелесците на мртвите не се единствените звуци во адот што предизвикуваат страв и ужас¹⁵; тука е и Кербер, а и оние Аристофанови пци покрај реката Кокит.

“За да предизвикаат безумност, одредени музички инструменти, употребувани во оргијастични цели, ја користат скалата на подземните звуци. Ефектот на ужасното што го предизвикуваат кај слушателите е посилен тогаш кога свирачите и инструментите остануваат скриени, а звуците се чинат, не како да излегуваат од нив, ами како да се креваат директно од невидливото, па се искачуваат пристигнувајќи од онаа страна, како затскриен глас на некоја задгробна Моќ, ехо што доаѓа некаде многу оддалеку и таинствено одекнува на земјата.”¹⁶

¹⁴ Илијада 20, 61-65; cf. Стесихор, 50 Bergk.

¹⁵ Cf. Одисеја 11, 632-633.

¹⁶ Vernant, *La mort dans...*, p. 55.

Секој звук произведен во адот, или од страна на адските моќи, не може да предизвика ништо друго освен непобедлив страв и ужас.

Констатирајќи дека во хеленската традиција, поточно кај поетите, сликата на адот претставува грда и ужаснувачка глетка и дека имињата како Кокит и Стикс се страшни и грозни, Платон предлага овие места, барем во неговата замислена држава, да бидат избришани од текстовите на поетите; така, мажите ќе бидат вистински слободни и - за разлика од Хомеровиот Ахил, кој, во однос на смртта, му даде предност на недостојниот живот - повеќе ќе се плашат од ропството одошто од смртта.¹⁷

Адот е совршеното негативно, најголемото лишување. Смртта значи лишување од најскапоценото - од животот, зашто животот на земјата е единствениот кој го поседува најскапоценото, она што постоењето го прави живот: снагата (телесна) и свеста (скавањето). Светот на мртвите е територија населена единствено и исклучиво од грдото, болното и страшното. На оваа совршена негативност би требало да ѝ соодветствува некаква совршена позитивност, која, што се однесува до смртните, можела да биде сместена само на страната на земниот живот, со што животот и смртта доаѓаат во некаков однос на опозиција.¹⁸

Навистина, има не мал број потврди за тоа дека Хелените знаеле да го сакаат земниот живот, но ги има во, исто така, не мал број и оние што зборуваат за болката и маката со која се раѓа секој човек. Во самата основа на хеленската култура лежи митот за петте човечки рода, кој зборува за човековата осуденост да биде суштество на маката и болката.¹⁹ За таа судбинска несреќност на сиот човечки род говори и приказната за Прометеј.²⁰ Во оваа исконска и дефинирачка несреќност на човечкиот род, битен елемент е токму неговата смртност.

¹⁷ Платон, *Држава*, 386a-388d.

¹⁸ За опозицијата живот-смрт види J.P. Vernant, *Mythe et pensée...*, p. 334-338.

¹⁹ Cf. Хесиод, *Дела и дни*, 106-201.

²⁰ Cf. Хесиод, *Дела и дни*, 42-105; исто и *Теоџонија*, 507-616; cf. исто така и Ајсхил, *Прикованиот Прометеј*, особено 545-559.

Така, и покрај тоа што, по себе, не е совршено позитивно определен, па е дури и далеку од претежнување на позитивните квалитети, животот е во совршен контраст со негативната определеност на смртта. Наспроти смртта, тој е апсолутно позитивен, со самото тоа што е - живот. Кај Мимнерм, Теогнид, Анакреонт и други лиричари среќаваме стихови полни со меланхолија предизвикана од самиот факт што животот одминува и завршува со смрт.²¹

*И мисли - смрт̄ е с̄ираино зло.*²²

Истата Ифигенија, која со радост ќе прифати да биде жртвувана, и тоа токму поради бесмртната слава што ќе ѝ ја донесе доброволното одење во смрт, вели:

*Виделина да гледа човек мило е,
а она долу - ниш̄ӣо. Тој ш̄ӣо сака смрт̄
е луд; лош живо̄ӣ поарно од славна смрт̄.*²³

Во прилог на тезата за оваа крајна опозиција зборуваат и честите контрастни слики меѓу животот и смртта. Смртта е заборав, губење на сеќавањето; животот е сеќавање, а вечниот живот, пак, вечно сеќавање.²⁴ Животот е светлина, смртта е мрак.²⁵ Лета е река на заборавот, а Ахерон на

²¹ Cf. Мимнерм, 2 Bergk; Теогнид, 243-248 Bergk; Анакреонт, 43, 50 Bergk.

²² Еврипид, *Ифигенија во Авлида*, 1416 (препев Даница Чадиговска); cf. Аристофан, *Жаби*, 1394 (каде што се вели дека смртта е најтешкото зло).

²³ Еврипид, *Ифигенија во Авлида*, 1250-1252 (препев Даница Чадиговска).

²⁴ Cf. Vernat, *Mythe et pensée...*, p. 109-136.

²⁵ Освен што може да се сретне на надгробните споменици (cf. CIA Пз 1995, 2724; cf. R. Lattimore, *op. cit.*, p. 161-164), овој контраст е многу чест и во лириката, а и кај Еврипид, особено инсистирањето на светлината како синоним за животот; cf. *Ифигенија на Авлида*, 1218-1219, 1250, 1349, 1506-1509; *Алксџида*, 18, 268, 271, 457, 852; cf. исто така Софокле, *Антигона*, 834-835 (препев Љубинка Басотова):

*Не ќе можам веќе да гледам
лач светиол сончев.*

да го оттргне своето лице од Моќта, дека неговото око се губи во она на Моќта, која го гледа додека тој ја гледа неа, дека самиот тој е проициран во светот со кој управува таа Моќ.

Во ликот на Горгоната се случува еден ефект на подвојување. Преку играта на фасцинација, гледачот е оттргнат од самиот себе, поседуван од својот сопствен поглед, опколен и, на некој начин, освоен од оној на лицето со кое се соочува, од ужасот што неговите црти и око го предизвикуваат, поглед што го зграпчува и обзема.”²⁸

Ужасот на тој поглед е толку силен, толку моќен, што твојата желба за измирување со него е несомерлива, твојата ништожност во однос на тој ужас е толкава, што само можеш автоматски да бидеш апсорбиран, проголтан. Освен стравот од тој Ужас, кој ги следи обидите да го избегнеш, ти преостанува омразата кон него, која може да премине и во воинствен гнев, но само од оваа страна, далеку од присуството на тој Ужас по себе, зашто при средбата со него, според некаков автоматизам, таа (омразата) нема да успее дури ни да се појави. Значи, само од оваа страна, далеку од Горгоните, далеку од ужасот на адот, можам да се плашам од нив или да ги мразам.

Не мора да ја изведуваме и да ја докажуваме омразата кон богот на смртта, зашто таа е отворено искажана, уште во корените на хеленската традиција, кај Хомера.

*Зашто Ад е немилослив, несвладлив вечно,
зашто најмногу него од бозите сите го мразат.*²⁹

А за тоа дека оваа омраза станала традиција говорат неколку векови помладите стихови од Еврипидовата *Алкесанда* (61-62), кога Аполон му

²⁸ Ж. П. Вернан, “Маската на Горгоната”, *Lettre Internationale* 4 (Скопје, 1996), стр. 115 (превод на Катарина Колозова од J. P. Vernant, *Figures...*, p. 115).

²⁹ *Илијада* 9, 158-9.

објаснува на Танатос дека им е омразен и грозен не само на смртните, туку и на боговите (ἐχθρούς γε θνετοῖς καὶ θεοῖς στουγυμένους).

Кај Аристофан читаме дека смртта е најголемо зло (θάνατον βαρύτατον κακόν).³⁰

Традицијата продолжува: на надгробните споменици од хеленистичкиот и римскиот период среќаваме епитафи како овој, во кој, со резигнација, се констатира дека “злиот Аид ги зема и најдобрите мажи”:

”Αν]δρασ ἀριστοτάους κατέχ[ει, φίλε, βά]σκανος ”Αδης.³¹

Односот кон оваа суштинска и совршена негативност изразува вековно и доследно непријателство: Аид и царството на мртвите, през целата историја на хеленската култура, се грди, плачни, болни, страшни и - *омразени*. Наспроти животот, тие се во постојана опозиција која зема облик на непријателство.

Очигледно, постои стремеж смртта да биде дефинирана само во рамките на оваа опозиција: таа е она што лишува од животот, нешто спротивно на животот - неживот. Смртта го означува крајот на животот. На прашањето кога се гледа храброста на човека, Аристотел одговара: во поднесувањето на најстрашното, а тоа е смртта - затоа што таа е крај.³²

Валидноста на претпоставката дека, според Хелените, животот продолжувал од онаа страна на смртта е нужно загрошена од една ваква ситуација на опозиција. Непријателството, омразата кон смртта покажуваат дека, дури и да се *живеело од онаа сѝрана*, тоа во никој случај не бил живот што некој би можел да го посакува, ниту, пак, да претставува утеха за загубениот живот овде. Самиот Ужас, чија територија *par excellence* е светот на мртвите и смртта³³, не дозволува адот, односно активната смрт

³⁰ Аристофан, *Жаби*, 1394; cf. Еврипид, *Ифиџенија во Авлида*, 1416; Софокле, *Антиџона*, 445: “никој не сака смрт...” (препев Љубинка Басотова).

³¹ SEG I, 457, 1, цит. кај R. Lattimore, *op. cit.*, p. 147; cf. R. Lattimore, *op. cit.*, pp. 147-149, каде што се наведени, покрај овој, и бројни *доцнежни* примери на слични епитети на Аид или на Дајмонот (на смртта или самиот Аид), како βάσκανος, λικρός, κακός, φθονερός и сл.

³² Аристотел, *Никомахова етика* 1115a.

³³ Cf. J. P. Vernant, *La mort dans...*, passim.

(престојот во адот), да станат медиум на вечниот живот. Таквата вечност, дури и да ја наречеме живот, не би ја посакал ниту ја посакува ниеден човек.

Поради сево ова, станува прилично проблематично да се зборува за хеленското сфаќање за *живо̄ӣо̄ӣ* од онаа страна, за *живо̄ӣ* во смртта или низ смртта, зашто од онаа страна на смртта нема ништо друго освен - смрт. Излегува дека формулацијата “живот по смртта” му е сосема непримерена на хеленскиот дух и јазик.

Но ваквите проблематични формулации се јавуваат во самата хеленска книжевност и традиција. Кај Еврипид, на пример, во неговата *Медеја*, на местото каде што истоимената хероина се готви да ги убие своите две деца, мислејќи на нивната блиска смрт, Медеја вели - ἔσ ἄλλο σῆμ' ἀποστάντες βίου:

*(О, мили веќе не ќе ме погледне̄ӣе
со очиӣе,) лик нов на живо̄ӣ зема̄ӣе³⁴*

Така, станува недоволен логичниот заклучок дека во хеленското народно верување, засновано, пред сè, на хомерската традиција, не се мислело и не се верувало во задгробен живот. Или, можеби, само неговата логичност е таа која се покажува како недоволна.

³⁴ Еврипид, *Медеја*, 1039 (препев Катарина Колозова); cf. Софокле, *Ојдӣӣ тӣиранӣн*, 1371-1373 (препев Даница Чади́ковска):

*Јас не знам с какви очи ќе го погледнам
во Адо̄ӣ тӣа̄ӣко ми шӣом тӣаму тӣрисӣӣг̄нам
и ма̄јка кӯӣра.*

2. Бессилен двојник

Она што по човековата смрт си заминува во адот и останува да живее таму е неговата *ψυχή* (*ψυχή*), или неговата сенка (*σκιά*), или призрак, *ειδολон* (*εἶδωλον*), како друго име за *ψυχή*. Во верувањето засновано врз хомерската традиција, овие три изрази: *ψυχή*, *σκιά* (сенка) и *ειδολон* (призрак) се сведуваат на едно - на сенишно, бессилно привидение или на второстепен отпечаток, кој претставува само привид на физичкиот изглед на човекот кој умрел.³⁵

*Таа во Аид ѝлови како ѝусί̄а ека,
Меѓу сенки молчи! Мрако̄ӣ очи ѝ г̄раба...*³⁶

³⁵ Cf. меѓу многуте примери: целото 11 пеење од *Одисеја*; Ерина, 3 Bergk; Сапфо, 68 Bergk.

³⁶ Ерина, 3 Bergk.

По смртта на човекот останува и се сели во адот е неговата *ἵσιхе*, која е сенка и призрак на некогаш живиот, или неговите призрак и сенка, кои се нарекуваат *ἵσιхе* на мртвиот. Значењата на трите поима се испреплетуваат и заемно се заменуваат. Кај Платона читаме: *ψυχῶν σκιοειδῆ φαντάσματα ὅα παρέχονται αἱ τοιαῦται ψυχαὶ εἶδωλα* (“сенковидни привиденија на души што ги произведуваат таквите души-двојници [*ειдола*]”).³⁷

Затоа, веќе на почетокот, да кажеме дека, почнувајќи од Родеовите истражувањата на хомерскиот поим на *ἵσιхе*, објавени во неговото дело *Psyche* од 1893 година, па наваму, и покрај сериозните критики и отфрлања од страна на некои значајни имиња³⁸, современите релевантни истражувања докажуваат дека хомерскиот поим на *ἵσιхе* нема ништо заедничко со помодерниот или Платоновниот поим на *душа* како вечен и бесмртен двигател на животот во човека и надвор од него - надвор и независно од неговото тело. Значи, кога мислиме на хомерскиот поим на *ἵσιхе* не мислиме на оној поим на душа кој ние го познаваме. Роде, а и други по него³⁹, хомерската *ἵσιхе* ја разбираат во смисла на онаа идеја - која често се среќава во примитивните култури - на *сенишен двојник* на човекот, односно на неговиот физички изглед.

Сенишниот двојник е *ειдолон*, привид на реалното, нереално кое се покажува, се гледа како (и во замена на) реалното. Така, во смисла на *ειдолон*, човечката душа во адот е само призрак, привид на човекот кој, всушност, не е тука. Овој призрак, ова привидение било во некаква физичка врска со живиот, претставувало дел од него, сместено во телото на човека за време на неговиот живот. Во моментот на смртта, *ἵσιхе* излетува од

³⁷ Платон, *Фајдон*, 81c-81d [подвлекла К. К.].

³⁸ Еден од тие е и Wilamowitz, cf. A. Henrich, “‘Der Glaube der Hellenen’: Religionsgeschichte als Glaubensbekenntnis und Kulturkritik,” in: W. M. Calder III and H. Flashar (eds.), *Wilamowitz nach 50 Jahre* (Darmstadt 1983), цит. кај J. Bremmer, *The Early Greek Concept of Soul*, p. 8, n. 9. Cf. W. F. Otto, *Die Manen oder von den Urformen des Totenglaubens*, 1923, цит. кај Bremmer, *op. cit.*, p. 8 et passim.

³⁹ Како Бремер, Вернан и др. За развојот на современото разбирање на хомерската *ἵσιхе*, поаѓајќи од Роде, па до денес, cf. Bremmer, *op. cit.*, pp. 6-12; Claus, *op. cit.*, Уводот.

телото на оној кој умира, низ неговата рана⁴⁰ или низ устата.⁴¹ Овој призрак е замена за некогаш живиот човек, кој, како отсутен на земјата, но и во адот, го застапува неговото присуство во светот на мртвите. Ова е двојникот на некогаш живиот, кој бил дел од него како жив. Овој двојник е, значи, според својата природа привидение, привид, *сенишиѝе*.

Дури и Клаус⁴², еден од оние кои сметаат дека Родевата идеја за *Doppelgänger* (двојник) е одамна урната поради “отсуството на примери на директна употреба на *ψυχη* во оваа смисла”, во својата исцрпна студија на хеленскиот поим на *ψυχη* вели дека таа кај Хомера, на сите места на кои се појавува, е врзана исклучиво за моментот на умирање, а како *ψυχη* на мртвиот, секаде кај Хомера, не е ништо повеќе од сенка.⁴³ Исто така, Клаус известува и за континуитетот на хомерскиот поимот на *ψυχη* во народната употреба од класичниот период, за што, според него, зборува токму присуството на поимот во подоцнежните текстови во контекстот на смртта и со своето значење на сенка.⁴⁴ Значи, сепак, се работи за нешто што е далеку од оној поим на душа што го има европската култура од Платона па наваму, и значи, сепак - за сенка. Хомерскиот поим на *ψυχη* Клаус го преведува со *life force*, но, како што можеме да видиме од Хомеровата *Одисеја*, особено од Ахиловите зборови упатени на Одисеј, како *ψυχη* на мртвот, оваа *life force* е далеку и од *life* и од *force*.⁴⁵

По својата смрт, човек станува сенка и *ειδολον* - привидение, сениште на самиот себеси. И не само човекот, сè е сенишно во адот: дури и рибите во реката Ахерон “личат повеќе на сенки, одошто на риби”.⁴⁶

Зборот *ειδολον* првенствено значи слика, но, се чини отсекогаш, уште од хомерско доба, за ова негово значење е врзано значењето на *ложлива слика (Trugbild)*, на лажно како спротивно на реалното, привид кој

⁴⁰ *Илијада* 14, 518.

⁴¹ *Илијада* 9, 409.

⁴² D. B. Claus, *op. cit.*, p. 92, n. 1.

⁴³ *Ibidem*, p. 61.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 66-68.

⁴⁵ *Одисеја* 11, 29, 218-222, 403-404.

⁴⁶ Паусанија 10, 28, 1.

и е спротивен на стварноста.⁴⁷ Како што веќе објаснивме, *eidolon* не се врзува исклучиво за мртвиот и за неговата *ψυχή*.⁴⁸ Покрај основното значење на одраз и слика, во својата димензија на привид, тој може да биде и производ на боговите, *φάσμα*, одраз на изгледот на некој жив човек, како и производ на сонот, *oneiros*, повторно како одраз на нешто живо и реално. Хомеровиот израз *ειδολα καμονίον*⁴⁹ зборува, пак, за тоа дека веќе многу одамна, со самите почетоци на хеленската култура, поимот *eidolon* бил врзан за оној на *ψυχαίῃα* на мртвиот и за неговата задгробната егзистенција. Во својата извонредно богата студија *Themes in Greek and Latin Epitaphs*, Латимор покажува дека хомерската *ψυχή* на мртвиот, вклучувајќи ја и нејзината сликовност (*ψυχαίῃα* како здив на животот, крилеста го напушта телото од устата, низ очите), опстојува до најдоцните денови на хеленската култура, засдно со нејзината димензија на *eidolon*, за што цитира три примери (сите три од Рим).⁵⁰

Без оглед на тоа дали терминот *eidolon* преовладува како ознака за она што го наследува мртвиот во светот на подземјето⁵¹ или, пак, *ψυχή* или сенка, она што по човековата смрт останува да “живее” не е ништо повеќе од *eidolon* - призрак, привидение, бестелесен фантом, кој е одраз или сенка на некогашниот физички изглед на некогаш живиот човек. Накратко, кога зборуваме за психата на мртвиот во однос на некогаш живиот, како негов *eidolon* или како сенка:

“Таа изгледа точно како него, иако е истовремено лишена од реално постоење, што, поради нејзиното наликување, наведува на споредбата со сенка, сон (*Одисеја* 11, 207 и 222) или дим (*Илијада* 23, 100).”⁵²

⁴⁷ “Man empfand aber in im besonderes stark den Gegensatz des Scheins zur Wirklichkeit, deshalb bezeichnet es oft das *Trugbild*, das den Schein des Lebens vortäuscht”. (*Paulys Real-Encyclopädie*, 2084, 11-14)

⁴⁸ Види трета глава од I дел.

⁴⁹ *Одисеја* 11, 476; 24, 14.

⁵⁰ *EG* 594, 603, 653; cf. Lattimore, *op. cit.*, pp. 28-30.

⁵¹ “In den Homerischen Gedichten ist das Wort *eidolon* keineswegs das vorherrschende zur Bezeichnung der abgeschiedenen Seele...” (*Paulys Real - Encyclopädie*, 2084, 43-45)

⁵² J. P. Vernant, *Figures...*, p. 35.

Напоредно со големите и мали философски и мистичко-философски концепции, и наспроти нив, народното, хомерско гледање на задгробната егзистенција опстојува до самиот крај на хеленската цивилизација.⁵³

Како што рековме, *eidolon* е привид на стварноста. Овој привид се прикажува како нешто што, реално, не е - како присуство кое е само привид на изгледот на отсутното, кое, пак, од своја страна, е присутно на некое друго место или, во случајот на мртвите, веќе никаде. *Eidolon*, како слика што лаже и залажува, означува нешто нереално, нашто што и е спротивно на стварноста. Бидејќи во адот мртовецот се сели како *eidolon* на некогаш живиот, и таму долу, како и горе, на земјата, него, всушност, го нема - реално тој не постои никаде, ниту меѓу живите ниту кај мртвите. Ако за Хелените *ψυχίαι* во адот биле *ειδολα*, тогаш, според нив, во адот немало ништо реално, ништо што навистина постои - *νιψίαι*. Психата во подземниот свет е одраз на оној којшто, конечно и дефинитивно, го нема. Мајка му на Одисеј, со чија сенка тој сака да воспостави физички контакт, всушност, не е самата таа.⁵⁴ Самиот тој, човекот за чија сенка се работи, не е тука. Но, не е ни горе. Мртвите се *ψονιψίαι*.

Работите, меѓутоа, не се така едноставни како што изгледа дотука. Ако се сложиме со една ваква редукција, тогаш забораваме дека овие *ειδοла* се, сепак, *ψρисуίαι* како такви. Адот е жива и населена слика, полна со страдање и лелек. *Ψυχαίαι*, призракот на мртвиот Ахил страда и плаче над својата судбина на мртовец.⁵⁵ Лажно присутниот, отсутниот Ахил лелека над својот статус на лажно присутен, на нереален, на отсутен и на сето друго што овде го наведовме. Тој повеќе би сакал да биде сиромашен прислужник на земјата одошто цар на мртвите. Овие нереални маки на еден нереален, сепак, реално го мачат нереалниот.

Поимот на *eidolon*, како привид и призрак, како нереален реалитет, присуство на некој кој, всушност, не е тука, го нема, се јавува во облик на амбиваленција - тој значи присуство на отсутното:

⁵³ Cf. Lattimore, *op. cit.*, pp. 28-30 et passim.

⁵⁴ *Одисеја* 11, 205-222.

⁵⁵ *Одисеја*, 11, 488-491.

“Овде повторно е избран *eidolon* на местото на *eikon* (cf. *Сеќавања* 3, 10, 1-8), со што се нагласува аспектот на двојник на сликата што го прогонува духот на љубовникот. Таа толку наликува на реалното суштество, што почнува да се меша со него; сепак, останува обележана од печатот на нестварното; таа [*eikon*, сликата како *eidolon*] го покрива отсуството во присутноста.”⁵⁶

Но, поаѓајќи од тоа дека се работи за амбиваленција и дека, според тоа, *eidolon* е, исто така, и отсуство на присутното, можеме ли да поставиме едно вакво прашање: дали кај оваа амбиваленција на присуство на отсуството се работи за отсуство издигнато до степен на присуство или за присуство кое е сведено на отсуство? Се чини, да: можно е да се постави и едно вакво прашање.

Призракот на мртвиот, неговата *ψυχη*, има врска и со физичкото постоење на порано живиот. Таа била дел од некогашното негово живо, физичко суштествување. *Ψυχή* престојува во телото на живиот, во текот на целиот негов живот, а моментот на смртта настапува кога таа го напушта. Таа во адот се сели како дел од живиот, единствениот негов дел кој може да помине од онаа страна. Нејзината врска со физичкото останува и од онаа страна - врската е крвта на жртвите со која *ψυχή* се пои, како она што и дава живот и во неа го сместува сеќавањето и свеста на сега мртвиот, а некогаш жив човек. Телесноста го зголемува степенот на живот.

За разлика од оние *ειδωλα* што ги создаваат и праќаат боговите, и преку кои дејствуваат самите тие, како преку лага и залажување, *ψυχίαι* на мртвите имаат своја супстанцијалност - тие самите се свои двигатели. А, како свесна, со разбудено сеќавање, што, секако, не ѝ е постојано овозможено, таа страда над сопствената беда, над бедата околу себе и - над својата лишеност од живот (како што страда Ахиловата *ψυχη*). Крвта што ја испила ја освестува за лишеноста од животот горе. Веушност, ѝ се за што

⁵⁶ Vernant, *Figures...*, p. 40; cf. *ibidem*, p. 34-41, 71-82.

сенката на мртвиот може да биде свесна е некаква лишеност - потполната лишеност од животот на земјата, од единствениот вистински живот. Лишена е од снага, а снагата значи живот, она што и преостанува долу е некаков неживот. Како што можеме да видиме на едно место кај Хомера - телото, коските и жилите се оние што можат да дадат снага, а со тоа и живот.⁵⁷

Како мртовец, сведен си на еден дел од себе кој се нарекува *ψиха*, а оваа, пак, како *ειδολον*, на претстава која лаже, залажува дека е вистинското. Да живееш единствено како *ψиха* значи деградација на некаква егзистенција која претендира да биде живот, а, всушност, не е. Од друга страна, да се биде *ψиха* на мртов е доволно егзистенција за да може да претставува привид на животот. Не смее да се заборава дека жителите на адот се неживи, дека тие таму егзистираат како мртви, како мртовци.

Долгото време “долу” е долго, бесконечно време на бивање мртовец и нежив.⁵⁸

*Нам смρτῖν νι ψρεῖψῖσῖοι, ι време бескрајно,
А живи сме во веκοῖν куs на ζοδινι.*⁵⁹

⁵⁷ *Одисеја* 11, 219, 393.

⁵⁸ Во поглавјето насловено “Activities of the dead” Роберт Гарланд заклучува дека хеленскиот поим за задгробен живот е безвремена вечност, па, цитирајќи ја Келс, заклучува дека кај Хомера “психата на мртвиот, во моментот на смртта, останува замрзната во времето, како во поглед на нејзинитиот изглед така и во поглед на доживеаното” (*The Greek Way of Death*, p. 74).

⁵⁹ Cf. Симонид Аморгинецот, 4 Bergk.

3. Живої и не-живої

Поради сево ова, концентрираноста на Хелените да си обезбедат вечност “горе”, на земјата: како вечно опстојување на споменот за мртвиот, станува сосема разбирлива. Разбирливо е, сепак, што вечниот “живот”, со кој се здобивале од онаа страна на смртта, не можел да биде утеха и некаков надомест за загубеното. Тоа, пак, што човек можел да си го обезбеди како вечност на земјата не е живот, туку некакво опстојување во облик на сеќавање за некого и за неговите подвизи - за некој кој заслужил и се здобил со слава.

Во сеќавањето на живите тој треба да остане забележан во обликот на неговото совршенство - овенчан со неговата слава, значи, со она што го направило совршен, што го приближило на боговите. Затоа, Ахил, кој не стасал до тоа да остари, да ја загуби својата снага, да стане неспособен за подвизи рамни на бог, да деградира неговата боголикост, туку, умирајќи во мигот на својата совршена (довршена) физичка убавина, моќ и доблест, и успевајќи како таков да се фиксира во сеќавањето на другите, е совршениот убав мртовец, неговиот случај е парадигма на убавата смрт. Овековечен во своите дострели, запомнет како славен и, затоа што бил славен, останат во

сеќавањето поради доблеста и како олицетворение на доблест, поради вредноста и како вредност, тој вечно опстојува како - значење, идеја.

Меѓутоа, има еден парадокс: Хелените се обидуваат да ја победат смртта на земјата, иако ужасите на смртта и она што му следува на мртовецот ги чекале долу, под неа. Како би можела да се надмине разлелеканата, адска мизерна егзистенција со тоа што горе, на земјата, вечно ќе те помнат како убав и совршен, безмалку божествено суштество? Како обезбедувањето на вечно опстојување како значење, спомен, слика (*ειδολον*) на самиот себе ќе ти го олесни сопственото мачно живуркање како *ειδολон* во адот? Никако. Адската мака останува недопрена со тоа што некаде другаде, горе, се сеќаваат на тебе по убаво. Може да биде дури и поголема, зашто, како Ахил, плачеш и копнееш по посвршен, и поблизок на божескиот, живот што си го загубил. Истото важи и за другите херои кои имале среќа да бидат од добар и славен род, па и мртви да ги спомнуваат: бескрајни горчина и жалење, тоа се својствата на *ἵσυχίη* на мртвите Ајант и Агамемнон, и вечно испрскани со крв се воините што загинале во битка, вели Роберт Гарланд, заклучувајќи го со овие зборови испитувањето на активностите на мртвите во хеленскиот ад.⁶⁰

Единствено што можеме да заклучиме е дека на Хелените им било важно да се победи една од моќите на смртта - моќта на *заборавој*. Со оглед на тоа што главното средство во борбата против моќта на смртта било обесмртувањето низ вечен спомен, изгледа дека Заборавот ја претставувал најнепријателската и најстрашната димензија на смртта, најголемата нејзина закана. Да бидеш опеан во епската песна, да те среќаваат во неа сите идни живи, во векови и векови идни, во недоглед, значи да се обесмртиш. Да живееш како Ахил, вечно, во своето неначнато совршенство, на кое времето не му може веќе ништо, значи да се обоготвориш - да станеш бесмртник. Ова го дава песната. Затоа Одисеј го слави Демодока:

⁶⁰ R. Garland, *loc. cit.*

*Меѓу ситѝе, ѝак, луѓе на црнава земја, зар, мажи
 Пејачи најмноѓу имаат дел во ѝочестѝи, зашѝѝо
 Муза ѝи научи ѝесна и возљуби ѝејачко ѝлеме...
 Тебе Демодок, од ситѝе смртѝни - вишино ѝѝе славам
 Зарем Муза ѝѝе научи ѝесна, или Аѝолон,
 Севсово чедо, шѝѝо красно ѝеѝи за ахајска судба,
 Подвизи силни и ѝреѝѝешки маки на мажи Ахајци,
 Како сам да си видел, или од друѓѝиоѝѝ слушинал!⁶¹*

Вечноста е во сеќавањето - Мнемосине, мајката на Музите, кои го доделуваат божескиот дар на епската песна. Целото творештво на Пиндар е доказ на ова. Неговата поезија постои само како резултат на оваа црта на хеленскиот менталитет. Пиндар, како поет на епиникии, извршува една мошне значајна општествена функција - тој е пејачот кој прибавува слава и, така, како свет човек, ја ублажува заканата на смртта. Тој е шаман - го поседува лекот против Заборавот, има знаење кое може да ја отстрани најстрашната последица од смртта.⁶² Пиндар може да направи некого бесмртен, без да ја отстрани самата смрт - низ слава.

Самиот тој вели дека сите животни маки се залудни, само за миг задоволство (κενεὰ πνεύσαισ ἔπορε μόχθῳ βραχὺ τι τερπνόν), ако, иако си правел добри дела (καὶ ὅταν καλὰ ἔρξαισ), во адот се симнуваш неопсан од пеачот (ἀοιδᾶσ ἄτερ), односно без да оставиш трага во медиумот на вечниот живот - славата:

καὶ ὅταν καλὰ ἔρξαισ ἀοιδᾶσ ἄτερ,
 Ἄγεσίδαμ', εἰσ Ἄϊδα σταθμὸν
 ἀνὴρ ἴκηται, κενεὰ πνεύσαισ ἔπορε μόχθῳ βραχὺ
 τι τερπνόν. τὴν δ' ἀδυεπήσ τε λύρα

⁶¹ *Одисеја* 7, 487-491 (ова е препевот наведен во Уводот на Елена Колева за нејзиниот превод на *Антиолоѝијаѝѝа на хеленскатаѝѝа лирика*, стр. 32).

⁶² Cf. Пиндар 7. пајан, 16.

γλυκὺς τ' αὐλὸς ἀναπάσσει χάριν
τρέφοντι δ' εὐρὸν κλέος
κόραι Περίδες Δίος.

*(И кога сиџорил убави дела мажоиџ,
Хаџесидаме, неоџеан во адски одаи
ако слезе, наџразно здивоџи си џо арчел, а заработиџил со маки некакво
задоволсиџво краџиџко. Но, џебе милозвучнаџа лира
и слаџкиоиџ кавал со џубов џе оџсиџале,
а Пнеридиџе, Севсови керки, надалеку
ја расџросџраниле џвојаџа слава.)⁶³*

Не само Пиндар, туку и другите поети, како Тиртај, Теогнид, Сапфо, учат на истото.⁶⁴

Сосема различен е ставот на философите. Најголемиот дел од нив, како што можевме да видиме во претходната глава, го презираа мислењето на мноштвото - во кое, впрочем, и се состои славата, додека Демокрит⁶⁵ и киничарите⁶⁶ отворено се изјаснуваа против копнежот по слава.

Кај Вернан читаме дека, во философските братства, вежбата на сеќавањето е насочена кон победата над времето и смртта, над деструктивната сила на Лета, која не значи само заборава, туку и повторно раѓање, циклично враќање во живот:

“Ако Лета значи враќање кон раѓањето, ако нечистиот Живот е оној на настанувањето, тогаш, течението на времето е ништечка сила налик на аркадската Стикс, непоправливата моќ на уништувањето што ги поништува земните нешта, чудовишен тек што не задржува ништо. *Мелειџе мнемес*, вежбата на моќта на сеќавањето, во философските братства, можела да го добие двојното значење на интелектуално истражување што стреми кон

⁶³ Олимџиска 10, 91-96. Cf. Пџиџиџска, од 93 стих, па до крајот.

⁶⁴ Cf. Тиртај 12, 29-32 Bergk; Теогнид 119-222, 225-228 Bergk, Сапфо, 68 Bergk.

⁶⁵ Диоген Лаертиј 9, 7, 36.

⁶⁶ Диоген Лаертиј 6, 9, 105.

потполно знаење и на една дисциплина на спасение што ја прибавува победата над времето и смртта.”⁶⁷

Во случајот на народната традиција, вкоренета во хомерското творештво, сеќавањето е, исто така, пат до победата над времето и над смртта, но, за разлика од настојувањето и грижата за усовршување на сопственото сеќавање - здобивањето со вечност преку себе и сопственото сеќавање, стекнувањето со епска слава или со каква-таква слава значи да си обезбедиш вечност низ сеќавањето на другиот, да се обесмртиш преку другиот.

Човечката вечност е, значи, во рацете на Мнемосина. Необично е тоа што митската мисла средството на овековечување, медиумот на вечност го наоѓа во една ментална категорија, во апстракцијата.⁶⁸ Спасот од заканата на смртта е пронајден во една рационализација. Секако, не чиста, самодоволна рационализација, туку сместена во текстурата на адските слики на блудни сенки, Кери и Еринии, Плутон и Персефона, Горгони и Сирени. Во центарот на таа раздвижена концепција на дивата мисла како излез стои - студената, мирна Мнемосина. Опеан од Музите, фиксиран во епската песна, остануваш вечно жив, совршен, стануваш речиси божествен, додека *од онаа сѝрана* на таа песна ти си телото со кое се храни Еурином.

Ова ни ја прави сосема јасна сликата на брегот на Сирените.⁶⁹ Сирените, тесно врзани за смртта и ќерки на Музите, заведуваат со моќта на својата песна, со песната за јуначки подвизи. Тоа е песна на вечниот живот. Таа песна е единствениот вечен живот на смртните, единствениот живот во кој тие се бесмртници - божествени, совршени и бесмртни. Не постои нешто што смртникот би го посакал повеќе отколку да стане вечен, и затоа нивната песна е најзаводлива, затоа таа е неодолива. Но, ако ѝ се предадеш на таа песна, стануваш апсорбиран од неа, како што си апсорбиран од погледот на Горгоната - апсорбиран од смртта. Па така, на брегот на

⁶⁷ J. P. Vernant, *Mythe et pensée...*, p. 152.

⁶⁸ За Мнемосине како апстракција во митската мисла, види кај Vernant, *Mythe et pensée...*, p. 109-136.

⁶⁹ Cf. L. Kahn, “La mort à visage de femme”: *La mort, les morts...*, p. 133-142.

Сирените ги гледаме коските и трулежот на оние што ѝ се предале на нивната песна. Проголтани од неа, не оставиле зад себе ништо, освен трулежот на своите тела.

“На ѝол ѝаѝ меѓу ѝруѝоѝ на мрѝовецоѝ и речѝа, меѓу ѝѝринаѝа и фанѝазмоѝ за бесмрѝносноѝа, ѝаква е, се чини, ѝозициѝаѝа на Одисеј лице в лице со Сирениѝе [подвлекла К. К.] ... Труѝовиѝе на мрѝвиѝе, најѝрвин: гнијат среде цвеќето на таа зелена лејмон [ливада], додека се сушат кожи на сите страни. Ќе останат без гроб, погреб нема да има, херојот ќе престане да биде херој. Со овие трупови, омразена е сликата на смртта што ја прикажуваат Сирените ... А ѝоѝоа и речѝа ... Велиме реч, а потоа песна. Хомерскиот текст е прецизен: *лиѝре аојде*. Она што во ушите на минувачот ќе засвони од брегот е песна ... Песна што велича, што ги слави подвизите на воините, социјално силно конотирана песна која е одглас на сите ритуализирани практики на рецитацијата.”⁷⁰

Ако песната на Музите или на Сирените, ако нивната мајка, Мнемосина, е таа која на смртните им обезбедува вечност, тогаш, била прифатлива и спогодбата што ја нудат тие, вклучувајќи ја тука и цената да станеш дел од ужасната глетка на брегот на Сирените - гниеж на тело на мртовец. Концентрираноста на тоа да се победи само една од димензиите на смртта, таа ментална категорија и апстракција - Заборавот, значи дека страшните адски слики ни оддалеку на успевале да застрашат како што во тоа успевала димензијата на заборавот во смртта. Конечната битка со смртта се одвива, значи, на полето на таа рационализација, сместена среде живата, темна адска слика на мртовци и демони. Изгледа дека овие демони претставувале многу голема закана, извор на страв и паника, но *за живиѝе*, како сеништа што на човека му се јавуваат ноќе, буден или в сон.⁷¹

Значи ли ова дека Хелените никогаш не успеале да развијат некоја доволно моќна митска, поточно религиска слика и замисла за смртта и за

⁷⁰ Ibidem, p. 136-137.

⁷¹ Cf. Vernant, *La mort dans...*, p. 61-61.

задгробниот живот, со група на сигурни и дефинитивни одговори - “побезбедна галија на божја реч”, како што вели Симија во Платоновниот *Фајдон*?

Изгледа дека, кога се работело за клучниот момент - да се победи смртта, митските слики на адското престојување на човека му значеле многу малку, па може да се каже дури и дека не му претставувале ништо. Тие воопшто и не се предмет на превладување. Како предмет на превладување нив - *џи нема*. Останувајќи надвор од сферата на посебните учени концепции и задржувајќи се на менталитетот кој има јасни корени и најстари утврдени облици, каков што е хомерскиот модел на херојска смрт - превладување на смртта низ слава -, излегува дека, како и за модерниот европски менталитет, смртта и посмртноста не можеле да понудат ништо битно и значајно, тие не *прейсџаваувале нишиџо* во однос на земното постоење, постоењето на земјата.⁷²

Родеовото тврдење дека е грешка, па и невозможно да се зборува за некаков живот на *џсихиџе* на мртвите, во голема мера се покажува како оправдано.⁷³ Зашто, дури и ако го разбереме дословно Еврипидовото *џс џлло схџџм’ џлостџнтес бџоу*, тој живот претставува само спротивност на вистинскиот живот, *еидолон* на животот, како што *џсихиџа* на мртвиот е *еидолон* на порано живиот човек. Рековме дека кај поимот на *еидолон* моментот на лажното и спротивното на стварноста е еден од клучните; затоа животот на земјата е стварниот, вистинскиот - единствениот живот. Животот е на земјата, смртта е спротивна на животот - смртта е не-живот.

Опстојувањето на сенката на мртвиот во адот не е живот, не е живеење; сепак, како некакво опстојување таму и така, тоа е некаква егзистенција на некој кој е *еидолон*, кој само лажно постои и само навидум го има. Да станеш жител на адот значи да отпочнеш со егзистенција која треба да го поднесе - неегзистирањето. Лажната егзистенција на една *џсџхе - еидолон* - е ништожна егзистенција, која е доволно егзистенција само за да

⁷² Бидејќи зборуваме за една најшироко распространета концепција, ги оставаме настрана идеите за задгробниот живот, каква што е онаа на Елевсинските мистерии; cf. H. E. Jacob, *Šest hiljada godina kruha*, str. 80-81.

⁷³ E. Rohde, *Psyche*, str. 18.

знае дека, всушност, и не е тоа. Сенката на мртвиот не може да доживее ништо, освен во ретките мигови на нахранетост од телесноста - со крв, кога може да го доживее Ништото. Свесноста што напоеноста со крв ќе и ја овозможи е свест за лишеноста од сè, освен од некаков остаток од животот кој не е ништо повеќе од привид на живот. Во секој случај, и едното и другото овде значат исто - да се егзистира како оној кој веќе престанал да егзистира.

Токму поради оваа заплетканост, поради оваа амбиваленција на живот кој е не-живот, и токму поради ова амбивалентно присуство на отсутното, не може да се каже дека Хелените пред смртта стоеле како пред апстрактна претстава на Ништото. Кога би било така, тогаш не би постоело и згрозувањето од она што чека во празното, чисто и ментално конструирано Ништо, каде што ме нема и мене за да чувствувам, претопен во Ништото.

Во еден таков случај, на располагање би стоеле два можни односа кон смртта и смртноста - или епикурејска помирност или модерната консументската треска по животот. Но, во хеленскиот ад од човека се преселува неговиот бессилен, безживотен дел, кој не може дури ни вистински да страда, неговата блудна сенка - за да ја поднесува лишеноста од живот. Иако таа сенка дури и не е самиот тој, некогаш живиот, туку негов одраз, таа е, сепак, дел од него - доволно за судбината на својата сенка да ја смета за своја. Всушност, *тјој* е сведен и редуциран на таа сенка која може да го чувствува единствено својот укинат живот, својата укината егзистенција - да ја живее својата не-егзистенција.

Во хеленската *психа* на мртвиот гледаме опредметено едно автентично чувствување на можната неможност на сопствената егзистенцијата. Така, народното верување, во својата концепција на смртта, застанува и останува на ова автентично доживување на неизбежното укинување на сопствената егзистенција, трпно знаење, спознавање на крајот, на тоа дека те нема. Во сликата за адот и сенките што го населуваат навистина е *доживеано неживеење*. Во можноста, пак, да не бидеш

возљубен од Мнемосина, во можноста да бидеш победен од заборавот, доживеано е она - да те снема и нема.

Така, бесмислата и залудноста на задачите што, како казна, во адот ги добиваат Данаидите⁷⁴, Сизиф⁷⁵ и Тантал⁷⁶, се само пароксизам на она што мора да го поднесува секоја обична сенка на мртовец - залудната опстојба која се сведува на само присуство долу, како мртовец и за мртвите. Тоа не е вистински живот, не е вистинска егзистенција, туку привид на живот и бесцелно живуркање, како што е без цел и казната на овие големи престапници - дејствие кое и не е вистинско дејствие, бесцелна акција која и не е акција. Обичните сенки мораат да го поднесуваат "апсурдот", а овие не само да го поднесуваат, туку и да го понесат и носат.

Како што видовме, што се однесува до настојувањето за обесмртување, интересот во потполност бил свртен кон земното постоење, она обележаното со временост и подложно на уништување, како единствениот домен во кој се правеле обидите да се поништат или надминат токму неговите суштински карактеристики: временоста, минливоста и распаѓањето - смртноста и смртта. Фактот дека Мнемосине се јавува како единствениот медиум на обесмртувањето покажува дека традиционалниот хеленски однос кон смртта не се обидува да ја разубави оностраната егзистенција, да ја усоврши и во неа да ја смести вечноста - од онаа страна на минливоста. Нема трансфер на антропологијата на смртта кон идеалитет.

Надежите не се сместуваат од онаа *сѝрана*, смртта не се победува со тоа што ќе стане не-смрт и вечност. Дихотомијата живот-смрт не само што не е надмината и не само што не е нарушена, туку е и заострена - од Ужасот на адот. Само острата дихотомија на непријателство можела да го роди трагичкиот однос на Хелените кон смртта.

⁷⁴ Во подземниот свет, проклетството на Данаидите се состои во тоа без престан да се обидуваат да пренесат вода во еден сад без дно.

⁷⁵ Сизиф е осуден да го турка огромниот камен кој, пред самиот врв на ридот што требало да го искачи, се стркалува на почетокот, по што Сизиф повторно ја започнува својата бесмислена задача.

⁷⁶ Казната на Тантал во адот се состои во тоа да поднесува вечна жед и глад, додека, стојќи во вода толку висока што му стига само до грлото, бесцелно посегамќи, се обидува да скине од плодовите што му висат над глава.

II глава

Трагичката поставеност кон смртта

Поимот на трагичкото го употребуваме во смисла на видот на амбиваленција карактеристичен за хеленската трагедија. Познатата трагичка неизмирливост на две вистини, на две полноправни настојувања во трагедијата, познатата неразрешливост на трагичкиот конфликт несводлив на еднозначна вистина се сведува на една друга вистина што трагедијата секогаш ја донесува - вистината на амбиваленцијата, отсуството на еднозначна вистина и, со тоа, вистината на неизвесноста.

По глетката на мајкоубиството што ќе го извршат Орест и Електра, по чедоморството на Медеја, по Агамемноновото жртвување на ќерка си Ифигенија, и покрај завршните стихови, како оние во Еврипидовите *Медеја*, *Хелена*, *Алкесџида* и *Бакхи*¹, останува чувството на неразрешеност, барем што се однесува до тоа дали престапот на трагичкиот јунак бил исправен или не и дали самиот тој е одговорен или бог, односно судбината (како во Агамемноновиот и Ојдиповиот случај на семејно проклетство).

1

*Волја божја многу лица има
што не си чекал, честито боџ ќе ти даде,
и што си чекал, нема да се случи,
а кај што нема надеж, па ти боџ ќе најде.
Па така и ова испадна сеџа.
(Бакхи 1388-1392, препев Даница Чадиќовска.)*

Завршниците во другите три спомнати трагедии се речиси идентични со оваа.

Нејасен, расцепен на две останува и нашиот однос кон престапот и неговиот извршител - сочувство, па и сојузништво, од една страна, и осуда и згрозување, од друга.

Обидот да се решиме и, со тоа, да ја разрешиме оваа наша парадоксална, духовно конфликтна позиција, останува безуспешен: со самото заземање за само едниот пол на конфликтниот однос, не повлекува гравитацијата на другиот. Се поголемо инсистирање на разрешување на двосмислата и со голем напор и сила избраното едно (значи, на сила) доведуваат до шизофренија - отфрлањето на едното од двојноста трае само кратко и бргу ќе биде заменето со уште поголемата сила на повторното самовоспоставување на другото гледиште во нас. Бранејќи се, противставувајќи се, цврсто застанати на позицијата на застапници на избраното, со силата на повторното воспоставување на истиснатиот елемент на двојноста - стануваме растргнати на две.

1. Суштината на хеленската трагедија: трагичкото

Модерната философија, а и книжевна критика, во својата потрага по специфично трагичкото, се обидоа да ја разјаснат оваа нејасност, да ја прекинат мачнината што ја создава дилемата, да ги доведат во ред сите двосмислености, недоследности и да ја најдат смислата на таа збунувачка замрсеност. Требаше да се објасни нејасното, да се отплетка заплетканото, да се раздвои монструозната двојност, за трагедијата, како парадоксална, да се спаси од тоа да стане и бесмислена.

Така, тргнувајќи токму од конфликтноста, од неразрешливиот судир на две права, Хегел во својата анализа го препознава вистинското трагичко јадро. Наспроти апсолутот на моралната суштина, со апсолутната правда која произлегува како еднозначна, недвосмислена - тој ја решава оваа неразрешливост во смисла на невозможност да претежне едното од двете поединечни инсистирања на некакво право.²

Шлегел ја решава дилемата така што, како поука на секоја трагедија, изведува нешто што е, повторно, засновано на конфликтот: моралноста се потврдува во борба, а поуката што ни ја носи “трагичната цел” е дека земниот живот е безвреден во однос на потврдувањето на внатрешната

² Cf. A. S. Bredli, “Hegelova teorija tragedije”: *Teorija tragedije*, str. 60.

божественост што душата го поставува како барање.³ Повторно конфликт и неговото решение.

Но, по Хегела остануваат и прашањата: дали во анализата на трагичкиот конфликт може воопшто да се вклучи поимот на Правда; како да се изведе синтезата на апсолутната правда, како да се појави таа како трето, кога токму таа (бог, судбина, дајмон) влегува во неразрешлив, трагички конфликт со човека? По Шлегела, пак, колку и дали може да се каже дека, за Хелените, земниот живот бил строго одделен од божественото во човека, од божественото воопшто и спротивен на него за презирот кон земното да можеме да го извлечеме како главната поука на секоја трагедија? И колку една ваква констатација не е само проектирање на начинот на размислување и на опсесиите од сопственото време во некое друго - во времето на древна Хеллада?

Најпосле, колку прашањата поставени и одговорите дадени од страна на Хегел, Шлегел или Киркегор - па дури и Хелдерлин, со неговото "највисоко измирување во мигот на раѓањето на највисоко непријателство"⁴ - кореспондираат со контекстот во кој се јавува трагедијата, колку нивните термини соодветствуваат на јазикот на времето на трагедијата и на самата трагедија?

Така, М. В. Едвардс се прашува дали Агамемноновото жртвување на Ифигенија се случува по негова вина, дали е резултат на неговата лична волја или, пак, дело на судбината, со што самиот тој би бил ослободен од секаква вина и лична одговорност.⁵ На големото прашање за Агамемноновата вина мора да му се забележи дека и тоа е поставено без да се испита колку употребениот јазик може да соодветствува на контекстот на времето и, со тоа, колку таквото прашање можело да биде мислено во времето на трагедијата. А потоа ќе се запрашаме и дали Хелените го

³ Cf. A. V. Šlegel, "Suština grčke tragedije": *Teorija tragedije*, str. 77.

⁴ F. Helderlin, *Uvod u tragedije*, str. 14.

⁵ M. W. Edwards, "Agamemnon's Decision: Freedom and Folly in Aeschylus": *California Studies in Classical Antiquity* 10 (1978), pp. 17-38.

поседувале истиот поим на волја. Најпосле, дали тој воопшто постоел тогаш како таков?⁶

Во големото дело *Μυθολογία и τραγедијата*, напишано заедно со Пјер Видал-Наке, Вернан ја истакнува амбиваленцијата како една од основните специфики на трагедијата, со која се укинуваат многу од прашањата што модерната критика и херменевтика на трагедијата си ги поставуваше. Едно од главните беше: кој е агенсот на злото, на несреќата за кој зборува една трагедија, човекот или божеската сила (судбината, бог, дајмон)? Вернановиот одговор може да се сведе на една Хераклитова изрека, која и самиот тој ја наведува во својот текст: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων⁷, со тоа што ниту едното ниту другото (ниту *εἶπος* ниту дајмон) не се разбрани метафорично, ами дословно.⁸ Така, крајниот одговор останува кај почетната дилема - Агамемнон и е виновен и не е, и е одговорен и не е, Агамемнон е дајмонот и дајмонот е Агамемнон.

Треба да се задржиме на дилемата, да останеме на теренот на двосмислата, зашто таа е мудроста што ни ја донесува трагедијата.⁹ Агамемнон е исто толку носител на ужасот колку што е и негов предмет - манипулиран и употребен од боговите. Исто толку престапник колку и жртва. Зашто, тоа е Агамемнон кој беснее, но кој е скршен, слаб човек, свиткан под силата со која го опседнал дајмонот што беснее *низ нејо*. Колку е субјект Агамемнон толку е и знак, показател на моќта над и околу него, на моќта над нас, луѓето, ослободена моќ што пустоши наоколу, прави да пустошиме и да бидеме опустошени. Зад крикот на Медеја, Електра, Агава, сместено на двојната, рефлектирана позадина, ечи рикањето на невидливиот, непоимлив, недофатлив, несфатлив Дајмон.

Затоа, ќе треба да истражиме и колку главното прашање се состои токму во вината? Поточно, колку е важно прашањето за вината и дали она што го нарекуваме вина не треба да се замени со прашањето за

⁶ Cf. J. P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *Myth and Tragedy*, p. 49-84.

⁷ “Ќудта му е дајмон на човека.”

⁸ *Ibidem*, p. 37.

⁹ Cf. K. Колозова, *Философските идеи на хеленската трагедија*. (Необјавена магистерска теза, одбранета во декември 1995 на Универзитетот “Кирил и Методиј” во Скопје, Институт за филозофија), *passim*.

извршителот, авторот и, со тоа, со прашањето за носителот на моќта? Колку си е човек господар, колку може самиот за себе да реши и избере, колку поседува некаква моќ над себе, а колку лежи таа во рацете на некој друг, над него?

Аристотел во својата *Поеџика* зборува за тоа дека несреќата во која запаѓа трагичкиот јунак се случува поради некоја негова грешка, *хамарџеја*, *хамарџема*: “тој би требало да биде таков човек што не се одликува со својата добродетел и праведност нито пак поради својата лошотија запаѓа во несреќа, *ами џоради некоја џрешка*.”¹⁰ Самиот јунак, напоредно со дејствувањето на силите надвор од него, што го водат кон “трагичката грешка”, и во некаква заедничка спрега со нив, станува носител на дејствие, автор на акт кој ќе го доведе во состојбата на несреќа и тага на еден трагички *џрешник* (читај: не христијански “грешник”, туку извршител на грешка).

Аристотел вели: “кога брат убива брата, или син татка си, или мајка сина си или син мајка си ја убива или се готви да ја убие или да стори некое друго слично (зло дело), *џоа џреба џоеџоџи да џо бара*.” Грешката на трагичкиот јунак треба да биде таква што ќе излезе надвор од границите на мисливото во рамките на поредокот. Грешката треба да биде истап од територијата на дозволеното - престап. Нешто натаму Аристотел вели: “И нема друг случај надвор од овие: значи, или мора да се изврши злосторството или не, и тоа, или свесно или без знаење.”¹¹ Трагичката грешка е, значи, престап - злосторство. Ако ги погледнеме Агамемнон, Клитајмнестра, Електра, Орест, Медеја, Хиполит, Антигона, Ојдип, Хекаба, ќе видиме дека грешката што тие ја прават, со тоа водејќи се кон трагичкиот пад и сопствената пропаст, е токму она кај Хелените што може да кореспондира со нашиот поим на грев - *хибрис*. “*Ўβρις, хибрис*, значи претерување, разузданост, дрскост, горделивост, противставување, дрзок престап, злостор.

¹⁰ Аристотел, *За џоеџикаџа*, 1453a 5-10.

¹¹ Аристотел, *За џоеџикаџа*, 1453b 35.

Ако во херојското доба *аристеја*, одличното, беше клучната доблест, во класичното, а и пред него, во морализаторскиот 6 век пр. Хр., местото на централна морална вредност, на највисоката доблест, го зазема умереноста, *софросине*. Умереноста ви прибавува блажен живот - живот кој, почитувајќи ги сите граници и закони - бивајќи *побожен*, успева да си обезбеди спокој и благосостојба. И обратно, неумереноста, односно непочитувањето на законите и границите (на моќта) значи безбожништво и води кон - несреќа. *Хибрисиа*, претерувањето (пречекорувањето на граничните линии) ѝ е антипод на умереноста, *хибрисиа* е таа неумереност што води во несреќа. Значи, во класична Атина, со оглед на тоа кои биле важечките поими на среќа и моралност, само *хибрисиа* е таа што може да ја прибави најголемата несреќа. А што претставува *она шиио*, според Аристотела, *поеиоии* *пиреба да го бара*, ако не престап против моралните закони, исчекорување надвор од границите на дозволеното, претерување во однос на она што може да биде човечко и зачекорување во чудовишното - *хибрис*.

Таткоубиството, инфантицидот, инцестот им се дозволени на боговите. Кога човек на ваков начин ќе *препире*, тој зачекорува во сферата на недозволеното, стапнува на теритотијата на боговите и *истиапува* од својата. Тој врши *пресиаи*. Затоа Агамемнон, во истоимената Ајсхилова трагедија (905-965 стих), се плаши од *зависиа* на боговите - нивната реакција на обидот да им се украде задоволството:

*Сил некој згора боџ да не ме погледне
со зависии дур' по пурпур морски чекорам!
Се срамам многу поа блаџо, пирсипирки
шиио чинаии скаио, да ги газам под нозе.*

Во системот на моралните вредности што владеат во времето на раѓањето и цутот на трагедијата, поимот на божја завист има значајно место, директно е поврзан со поимите на умереност и побожност и комплементарен на нив. Додс вели дека “за писателите на ова доба [доцниот

архајски и раниот класичен период] божјата завист понекогаш, иако не секогаш, го има моралното значење на *немеса*, 'праведен гнев'."¹²

Хибристот претерува во невоздржаното, незаузданото инсистирање на своето право; како Антигона, Медеја, Клитајмнестра, Орест и Електра во спроведувањето на правда, која е претешка за смртниот да ја понесе, која го поклопува, како Ојдип во неконтролираната потреба да знае, како Филоктет во преголемата саможивост која го престорува во животно, а не во бог, како Фајдра во пресилната страст, како Хиполит во натчовечната и, со тоа, нечовечна доблесност, како Агамемнон во страста да стане бесмртен, кој ја жртвува ќерка си во име на сопствената *бесмртна* слава.

"Идејата" чиј застапник станува хибристот е толку неприкосновена, толку апсолутна, што човек веќе не може да ја носи. Таа се ослободува, го крши со својата тежина и почнува да дејствува самостојно, како сила по себе - како дајмон, користејќи го човекот како медиум. Олицетворенија, пак, на таквите моќи, на моќта по себе, се боговите и другите бесмртници. Обидувајќи се *совршено - бескрајно*, би рекол Хелдерлин - да застапува и брани некакво право, некаква моќ, хибристот претендира да биде совршен - бог. Бидејќи му е судено да биде смртник, тој може само да биде совладан од таа моќ, да стане нејзина жртва, да се скрши - трагички да падне, соборен од неискажливото - дајмонското, божественото, *θεῖον τί*.¹³

Трагичкиот јунак е хибрист, а, со оглед на тоа што хибриста е секогаш зачекорување во сферата на моќта и правото што им припаѓаат на бесмртните, хибристот е секогаш оној кој се обидел да стане бесмртник. Да имаш совршена, ненарушена моќ над сопствениот живот, над сопствената судбина, во исполнувањето на сопственото право, значи да претендираш на тоа да бидеш бог - бесмртник. Зашто, таа совршена моќ ја имаат само боговите, бесмртниците, меѓу другото, токму затоа што се бесмртни. Или можеби е обратно? Сеедно.

¹² "By the writers of this age divine *phthonos* is sometimes, though not always, moralised as *nemesis*, 'righteous indignation'". (Dodds, *op. cit.*, p.31)

¹³ Cf. Martin P. Nilsson, *A History of Greek Religion*, p. 227.

Трагичкото е, значи, по правило, поврзано со проблемот на човековата смртност, со неможноста да се биде семоќен и бесмртен - бог, со неуспехот на човека да ја прифати сопствената несовршеност и смртност, со потребата од постојано повторно соочување со оваа вистина, со потребата од постојано потсетување на неа, со потребата од постојаното предупредување што трагедијата постојано ни го испраќа.

За да не падне трагички, за да не биде несреќен, човекот, смртниот мора да се воздржи да му се препушти на тој дајмон што обзема и понесува како неразумен, безумен, луд стремеж кон правото на бесмртните. Се работи за одржување рамнотежа меѓу таквиот стремеж, можноста од претерување, која тлее во тебе уште од твоето раѓање како човек, и досуденото кое не можат да го сменат ниту боговите - тоа дека си смртник. Но, и стремежот кон совршеност ти е, исто така, судбински доделен, како на смртник. Фактот на сопствената смртност и стремежот по бесмртност се во тебе, од мигот на твоето раѓање па до твојата смрт.

Среќата и отсуството на болка се обезбедуваат по пат на рационалноста - *софросине*, разумноста, воздржувањето, умереноста. Оваа, пак, е релативна - се гради релативно на двата противставени пола на човечката суштина. Среќата е човечки артефакт, производ на неговата вештина на живеење, на бидувањето човек, а не онтолошки факт.

Онтолошки факт е единствено неговата растргнатост, која се јавува како производ на чистиот, (разумски, човечки) непосредуван, онтолошки облик на неговата амбивалентната суштина. Навистина, човекот е бог и смртник, истовремено.

Падот и несреќата произлегуваат од човековата неспособност да ја прифати амбиваленцијата како вистина, како досудено - молчалив, непоколеблив, апсолутен, неизменлив онтолошки факт. Предавајќи му се на претерувањето, повлечен од гравитацијата на фактот на сопствената смртност, хибриот е распнат на крстот на неизмирливоста, постојаната противставеност на двата пола. Јазот меѓу двата пола не може да се поништи: трагичкиот јунак е суштество на шизмата - бездната на нивната разлика. Тој ја живее, поднесува нивната неизмирливост, донесувајќи ја

како вистина за единствената извесност врз која почива човечката егзистенција.

Пентеј од Еврипидовите *Бакхи*, не признавајќи ја власта на Дионис, одбива да ја признае двозначноста. Затоа, заслепен - под дејство е на трагичката *Аїџе*¹⁴ во која го фрла Дионис - паѓа во трагичка грешка и умира убиен од сопствената мајка.

А кога, само еднаш, заслепен од непобедливата желба да ги набљудува разузданите бакхи в планина (*Бакхи*, 810 ff), ќе стане подложен на моќта на бога, и ќе почне да гледа онака како што се гледа под дејство на овој бог, како што заповеда и во склад со вистината што тој ја објавува, нештата околу себе ќе ги види во нивната двојна природа. Едното ќе го види како две - и дури тогаш ќе гледа онака како што треба, вели Дионис (924 стих).

*Порано баш здрав
во умот не беше, но сега добар си.*¹⁵

Го повикува Дионис Пентеја - кој е преправен, преоблечен во жена - в гора, да го задоволи своето воајерско сладострастие:

*Пентеј, ѝе викам ѝебе, кој ѝосакуваши
да гледаши и да следиси, кое не смееши.
Пред домов излези, јас да ѝе видам дај
во руба женска како бакха ѝомамна.*¹⁶

Пентеј, под власта на Дионис, зашеметено извикува:

¹⁴Преку моментот на *џтџ*, редовно, и кај Хомера и во трагедијата, се одвива делувањето на дајмонот на судбината. "Атџ претставува " a deliberate deception which draws the victim on to fresh error, intellectual or moral, whereby he hastens his own ruin - the grim doctrine that *quem deus vult perdere, prius dementat*." (Dodds, *op. cit*, pp. 38-39) Атџ значи слепило, заблуда, лудило (особено како казна божја), па оттука и вина, прекршок, изопачување, особено, прекршок, престап, направен во заблуда и несреќа, јад. Атџ (секогаш со големо А) е божица на несреќата која ја испраќа заблудата.

¹⁵ Еврипид, *Бакхи*, 947-948 (зборови на Дионис).

¹⁶ Целиот наведен дијалог се одвива од 912 до 924 стих од Еврипидовите *Бакхи*.

*О, ми се чини дека гледам сонца две
и Теби две, со седум пори града два.
И ми се чини, одиш пред мене ко бик
и рогови ти никнале на главата.
Зар беше живојно? Си синал, гледам, бик.*

А Дионис, и бог и животно, одговара:

*Бој оди со нас. Порано склон не беше,
а сега е. Што треба сега гледаш ти.*

2. За *ἡραγῆ*чкоῖο и смртῖῖα.

Јасно исцртаната границата што ги раздвојува и противставува животот и смртта, во сфаќањето на Хелените, е непоколеблива и неумолива. Тоа е границата според која смртта е укинување на животот, не-живот. За сите кои стојат од оваа страна на животот, смртта е неумоливиот факт на укинувањето на животот.¹⁷ Така, оној што ќе умре е конечно, непоправливо, неповратно лишен од живот, мртов - неповратно не-жив. Тој станува *ειδολον*, се сведува на *ἴσιχη*: во секој случај, тој останува, еднаш за секогаш - мртов, некој кому, еднаш за секогаш, бескрајното време на адот му го одземало животот.

Ако смртта, според својата дефиниција, претставува конечно укинување на животот и на човека, тоа значи дека хеленскиот човек себеси се разбирал и прифаќал како смртен, како некој кој може, еднаш за секогаш, да биде *бескрајно*, непоправливо мртов и укинат, а “умирајќи ја дели судбата заедничка на сите”: τὴν πάντων κοινὴν μοῖραν [ἔχει] φθί[με]νος.¹⁸ Глаголот φθίω, кој, во транзитивна употреба, значи “ништи”, “уништува”, интранзитивно значи “исчезнува”, “минува”, “умира”, и, во ова свое значење, често се јавува на местото на глаголот θνήσκω, чие единствено значење е “умира”.

¹⁷ Во поновите векови на хеленската култура, во хеленизмот и во римското доба, секако, владеат и поинакви концепции, кои, адоптирајќи ги сфаќањата на источните религии, посебно на египетската, вклучуваат верба во вистински живот и по смртта, односно, во задгробната егзистенција, совршен посмртен живот како на бог; cf. Christine Harrauer, *Meliouchos: Studien zur Entwicklung religioeser Vorstellungen in griechischen synkretischen Zaubertexten*. Да се сетиме и на епитафот на мртвата Јулија, која објавува дека станала божица, бесмртна и вечно млада, Хеката; види го крајот на втората глава од I дел. Секако, и тогаш и многу порано постоеле и орфичките и елевсинските мистерии, но само за малубројните; cf. H. E. Jacob, *op. cit.*, str. 80-81.

¹⁸ CIA III, 2081.

Најпосле, во грчкиот јазик, синоним и второ име за човек е *βροίος* (*βροτός*), смртник.¹⁹ Во книжевните споменици на хеленската култура, густината на појавување на зборот *βροίος* во смисла на *ἄνθρωπος*, човек, е, може да се каже, рамноправна со густината на појавувањето на вториов. Во трагедијата, пак, *ἄνθρωπος* скоро и да не се појавува, за сметка на првиот поим, *βροίος*, кој се употребува безмалку редовно.

Трагичарите и лирските поети постојано потсетуваат на фактот на човечката смртност. Овие навистина чести потсетувања обично се јавуваат во облик на проста констатација на фактот, во согласност со кој треба да се градат клучните животни ставови и односи, како оние кон човековото паѓање во среќа и несреќа, кон значењето на сопствената личност, односно кон сопствената ефемерност, кон таквите значајни нешта какви што се бракот, децата, богатството итн. Главните животни јазли се врзуваат и разврзуваат во согласност со смртноста досудена на човечкиот род, по *Нужноси* и *Судбина*. Накратко, во воспоставувањето мудар или разумен однос кон животот и неговите благодати и замки, фактот на сопствената смртност неизоставно мора да биде земен во предвид.

Тоа е секогаш фактот на сопствената ефемерност. Мудриот живот мора да орбитира околу оската на свеста за човековата судбинска смртност, “еднодневност”.

Еднодневни! Што е секој, и што пак не е?

*На сенка сон е човек!*²⁰

Констатацијата, потсетувањето на човечката смртност секогаш е констатација на краткотрајноста на човечкиот век, секогаш потсетување на осуденоста на некаква ускратеност од време, недостиг на време.²¹ Секогаш констатација на некаков недостиг - не само од век, односно време, туку и од

¹⁹ Истото се случува и во староиранската култура; cf. P. Gignoux, “Vic et mort en Iran ancien”: *La mort, les morts...*, p. 355-372.

²⁰ Пиндар, *Лийијска* 8, 95-96 (препев Елена Колева).

²¹ Покрај горе наведеното место од Пиндар, cf. Кратес, 18 Bergk; Симонид, 85 Bergk, 12; Мимнерм, 2 Bergk.

некаков потполн, совршен живот (како што е оној на боговите). Зашто, ефемерноста човечка, освен суштествена “еднодневност”, значи и изложеност на болка, несреќа, ограничени можности и права - поставеност пред граница, ускратеност од совршен живот, од *целиоџи*, *севкуџиноџи* живот. При нејзините спомнувања во хеленската книжевност, ефемерноста е директно поврзана со судбинската несреќност, нужната, дефинирачка, конститутивна маќа и беда на човечката егзистенција. Софокле вели:

*О, сила човечка,
О жален род на џише смрџиноџи
чиј живоџи исполнеџи е само с неволџи.*²²

Симонид, пак, тажи:

*Бидеџи си човек, никоџаш не каџи, не, џиџо уџре - ден ќе е!
Гледаџи си среќен маџ, џи не вели, не, до кој ќе биде час!
Зар џаков џресврџи брз, ни мува нема во леџи!*²³

Од Диоген Лаертиј дознаваме дека ваквата концепција на човечката егзистенција, како ефемерна и со крајно релативизирана вредност - и тоа, релативизирана наспроти на родот на животните - е значаен дел од Пироновата философија.²⁴

Така, смртните, со самата своја смртност, односно несовршеност, во себе носат вродена и суштинска инфериорност.²⁵ Инфериорноста е секогаш

²² Софокле, *Филокџеџи*, 176-178; cf. Хесиод, *Трудови и дни*, 100-105; Симонид, 36, 39 Bergk; Тимокреон од Родос, 8 Bergk; Симонид Аморгинецот, 3 Bergk; Бакхилид, 1, 2, 3 Bergk; Еврипид, *Ифиџенија на Авлида*, 1330-1332; Софокле, *Оџдиџ на Колон*, 1211 ff; Софокле, *Анџиџона*, 568-580, 590.

²³ Симонид, 32 Bergk (препев Елена Колева).

²⁴ Диоген Лаертиј 8, 11, 67-68.

²⁵ Cf. Ајсхил, *Прикованоџи Промеџеј*, 545-549; Симонид, 61 Bergk. Треба да се каже дека бројот на примерите кои зборуваат за вродената, нужна инфериорност на луѓето наспроти боговите е навистина голем: cf. *infra*, каде се наведени и други места од хеленската книжевност што зборуваат за суштинската малечкавост на човека, што, во себе, ја подразбира компарацијата со боговите, зашто, најпосле, ефемерноста човечка може да биде тоа само наспроти вечноста и нивното егзистенцијално совршенство.

наспроти супериорните и нивното суштинско својство - наспроти боговите и нивното бесмртие. Во споредба со потполноста и совршеноста на животот, што ја поседуваат единствено бесмртните, егзистенцијата на смртниците е ништожна.

*О роде човечки,
колку ти чини живојој?
На ништојој ти е еднаков.
И, кој ли, кој ли ти остварил
среќа поголема од онаа,
што сѐ му се чини,
а, што му се истрасори,
што ти остварил?²⁶*

Кога Старите ја востановуваат, кога потсетуваат на својата, човечка природа како на ефемерна, во најголемиот број случаи, тоа е во функција на *моралот*, како изнесување на главниот аргумент за разборитоста во прифаќањето на мерата и умереноста, во помирувањето со нужноста од намалување, *вразумување* на желбата, аргумент за разборитоста што ја има во скромноста и во помирувањето со болката и со несреќата. Потсетувањето на човечката смртност е потсетување на неопходноста од спасоносната умереност и воздржаност, *софросине*. Таква е пораката што Јасон и ја упатува на Медеја:

*Знај, желбата ја смениш ли, ти о мудра
ке си. Ни добројој ко зло, ни среќата
ко несреќа ти штојој не ќе ти зледаш.²⁷*

²⁶ Софокле, *Ојдиј тиранин*, 1186-1112; cf. Софокле, *Ојдиј на Колон*, 1225-1228; Мимнерм, 2 Bergk; Симонид, 85 Bergk; Пиндар, *Питијска* 8, 95-96.

²⁷ Еврипид, *Медеја*, 600-602 (препев Катарина Колозова); cf. Симонид, 85 Bergk.

Во истоимената трагедија, Воспитувачот ја прекорува Медеја заради прекумерната тага, за која тој мисли дека се должи на нејзината блиска разделба со децата, велејќи: *ко смр̄йна, кро̄йко неволја ѝоднесувај*.²⁸ *Нужна̄ӣа, судбинска* човечка сфемерност значи дека *бескрајнос̄ӣа*²⁹ на човечката желба е, нужно, неможна:

*Би ѝребало смр̄ини едни со дрӯги
со осредна милос̄т̄ӣ врзани да се
и љубов да не ѓи обзема до крај*.³⁰

Така, и бескрајната тага и неприфаќањето на болката и маката³¹, како и бескрајната желба и апетиција, исто така, значат *нужно* зачекорување во сферата на неможното.

Тогаш кога се случува ова исчекорување во сферата на неможното, во *адиӣон*, настапува претерувањето, *хибрис̄ӣа* - безбожништвото. Хибриста, пак, како излегување од сопствената, смртничка орбита, секогаш те враќа назад - по пат на невидливите сили, кои го одржуваат космосот, задржувајќи го секого во сопствената орбита - со силината на твоето исчекорување - со удар што те фрла во гибел. Оттаму и бројните предупредувања во трагедиите дека треба да се воздржиш од премногу желба за знаење³², од премногу гнев³³, од премногу инсистирање на своето право.³⁴

Безмерноста на гневот, или на желбата, им припаѓа само на бесмртните. Во сферата на смртноста, безмерноста е немислива,

²⁸ Еврипид, *Медеја*, 118.

²⁹ Сп. со Хелдерлиновата идеја за принципот на *бескрајно* во трагедијата, види F. Helderlin, *Uvod...*, str. 28 et passim.

³⁰ Еврипид, *Хиџолиџ*, 253-255 (препев Даница Чадиќовска).

³¹ Cf. Еврипид, *Алексиџида*, 1077.

³² Cf. Софокле, *Ојдиџ ѝирианин*, дијалогот меѓу Ојдип и Јокаста (1056-1065), каде што оваа го моли да се воздржи од потребата да дознае, за на крајот од трагедијата (1484-1485) овој да каже:

*Ни исѝражив ни видов; сѝанав ѝаѝко ваѝ
со жена, деца, мене иѝѝо ме родила.*

³³ Cf. Софокле, *Ојдиџ на Колон*, 821-855.

³⁴ Cf. Софокле, *Антиџона*, 958, 968-971 (Тиресија го предупредува Креонта дека неговото пресилно инсистирање на она што го смета за исправно може да биде погубно).

неодржлива. Затоа, спасот од секое опасно исчекорување лежи во разумноста и воздржаноста. Другото е гибел:

*Но, знај, дека п̄врдӣӣе г̄лави најбр̄гу
се ведна̄ӣ, заш̄ӣо најцвр̄с̄ӣо̄ӣо железо,
во о̄ган жарено - на с̄ӣни п̄арченца
ке видиш, се рас̄ӣаднало, се скр̄шило.
а ко̄њи п̄алави со узда малечка
се кро̄ӣа̄ӣ,³⁵*

и вели Креонт на невоздржаната Антигона, чиј гнев е како и Ахиловиот, “виорен”, како што го нарекува хорот во трагедијата:

*Не п̄о̄уш̄ӣа уш̄ӣе
виорнио̄ӣ нал̄е̄ӣ на г̄нево̄ӣ не̄јзин.³⁶*

Така, човекот е ефемерен во времетраењето и квалитетот на неговиот живот, но само наспроти бескрајното, бесмртното, божеското. Тоа е, пак, единствениот параметар според кој луѓето би можеле да бидат измерени како ефемерни. Само наспроти вечноста илјадниците денови на човечкиот живот би можеле да бидат видени како еден ден, еден миг. *Ефемернос̄ӣа може да биде со̄гледана само од божја п̄ерс̄ӣек̄ӣива, само од ракурсо̄ӣ на бесконечно̄ӣо и бесмр̄т̄но̄ӣо.*

Бесмртниците можат бескрајно да сакаат и страдаат. Смртните се ограничени - количината на нивната желба се скратува во согласност со должината на времето што го поседуваат. Едноставно, смртните се смртници.

*Нема ме̄ѓу лӯѓе̄ӣо ниш̄ӣо веков̄ӣо̄ӣо, п̄ра̄јно,
Едно п̄екрасно сал, искажал мажо̄ӣ од Хиј:*

³⁵ Софокле, *Антигона*, 445-450 (препев Љубинка Басотова).

³⁶ Софокле, *Антигона*, 873-874 (препев Љубинка Басотова).

*Какви се родови лисја, такаво е човечко ѝлеме.*³⁷

Ефемерни се луѓето наспроти *безмерносѝа* и бесмртноста на боговите, наспроти “*вековийѝоѝо, ѝрајно*”. А само “*бозите нит’ стареат нит’ некогаш умираат - вели Софокле - се друго време се моќно уништува*”.³⁸

Секоја абнормалност, секое амбициозно исчекорување од можностите на сферата на смртноста, секое напуштање на моралната заповед да се сообразиш со неа (со смртноста) значи *хибрис*, а *хибрисѝа*, пак, води кон несреќа. Во трагичката поезија, констатацијата на нечија смртност, предупредувањето дека некој се наоѓа во позиција на смртник, најчесто се јавува како предупредување пред опасното исчекорување во *хибрис*.

Повторно ќе се послужиме со пример од Еврипидовата *Медеја*, со зборовите на Дадилката, која, мислејќи на Медеја и таквите како неа (оние од царски сој, со природа устроена за претерување, настроена кон однесување како да се божески, како да се бесмртни), вели:

*Не ѝокорувајќи се, ѝокорувааѝ,
ѝа гневовѝ ѝше ѝешико го свладувааѝ.
А живовѝ меѓу рамни најарен ми е
и сѝаросѝ ѝомирна со луѓе обични,
иѝо не се сјајни ниѝу големи.
Ќе речам: се҃де имеѝо не мератѝа
ѝобедува, а с’ мера да се ѝрави се
за смрѝниѝе е најарно и нико҃аш
од ѝремно҃у, знај, корисѝ немале.
Коб уиѝе ѝоцрна ќе влезе в куќаѝа
иѝом дајмон дома беснее.*³⁹

³⁷ Симонид, 85 Bergk.

³⁸ Софокле, *Ојдиѝ на Колон*, 607-609 (препев Даница Чадиќовска).

³⁹ Еврипид, *Медеја*, 120-130; Меѓу мноштвото примери, cf. Софокле, *Анѝиѝона*, 445-450, 568-580, 971; *Ојдиѝ на Колон*, 821-855, 842, 863, 882, 1211-1219; *Ојдиѝ ѝиранин*, 673, 873-878.

Во поезијата на лиричарите, како Мимнерм, Теогнид, Праксила, Симонид и други, едноставната констатација на човековата смртност ја следи носталгичен поглед упатен кон миговите на животот што изминале и не престануваат да минуваат. Како во стиховите:

Како лисје шїџо развива красноцветїна ѓролеї,
Кога расїуїува цветї, сончев шїџом ѓроблесне зрак, -
Така и ние сїџоред Бози во цветїнаїа младосї
Радосї чувсївваме, сласї, не знаејќи за зло, -
Нїїу за добро. Но в часої се їука црниїе Судби:
Една на сїаросїа крај, друга ѓрорекува смрї.
Сосема кусо е времеїо додека младосїа зрее,
Додека врзува їлод їод сончевиої свод.⁴⁰

Лирските поети, како Теогнид, Архилох, Алкај, Симонид, упатуваат на тоа потполно да уживаме во животот, во миговите од оваа страна на смртта - до крај да го исцицаме млекото на животот. Ова ни го порачува Теогнид во следните стихови:

Радосї їи моја, їремило срце! Некои други
Луѓе ќе бидатї во цуї, јас ќе сум їейел и їрав!
Наїїј се вино од їланини вишни на Тајѓейїска гора,
Лоза си родила грозд, їаїїко ја насади сїар
По їше їланински брда, Теоїим, од Богови сакан,
Извор водејќи чисї низ їлаїановиої лаг.⁴¹

⁴⁰ Мимнерм, 2 Bergk (препев Елена Колева); спореди Мимнерм, 5(3) Bergk; Симонид, 32 Bergk; Праксила, 2 Bergk; Теогнид, 243-252 Bergk.

⁴¹ Теогнид, 229-234 Bergk (препев Елена Колева); cf. Теогнид 243-252 Bergk; Архилох, 55 Bergk; Алкај, 41 Bergk; Симонид, 32 Bergk.

Живот луѓето можат да црпат само од животот. Животот е нешто што треба во потполност да се исползува, зашто е прифатено конечното поништување на човекот.

Но, исто така, како во трагедиите така и кај лиричарите, потсетувањето на нашата смртност честопати е проследено и со некакво расположение на незадоволство поради тој факт, во облик на тага, болка или резигнација. Таков е и Солоновиот елегичен исказ:

*Нема од смртници ниеден блажен, туку сме сиие
Смртен и несрекен род, сончев шито гледаме сјај!*⁴²

Смртноста е секогаш болен, тажен, плачен, несрекен факт, зашто (како што видовме во претходната глава) и самата смрт, нејзината територија и сите нејзини несмртни агенци се такви - полни несреќа, плач и омразени.

Во хеленската хомерска традиција, втисната во поезијата, од која веќе наведовме некои примери, смртта е признаена како *Смрт*, како Поништувачка на животот. Смртноста е признаена како неумолив човечки факт. На атичките надгробни споменици од крајот на класичниот период и почетокот на хеленизмот среќаваме многубројни епитафи што го изразуваат токму ова мирно прифаќање на неизбежноста на смртта како уништувачка на животот. Покорно е признанието за неодминливоста на смртниот час, просточовечко е прифаќањето, констатацијата дека животот минал, најдобро што можело; некаде дури и извонредно среќно и славно, но колку и да било тешко да го напуштиш - се свршил, делејќи ја така судбата на сите (смртни).⁴³ Тоа е признание на општоприфатен и општ, за сите

⁴² Солон, 14 Bergk (препев Елена Колева); cf. Симонид, 39, 61 Bergk; Софокле, *Антигона*, 568-580; Софокле, *Филоклет*, 175-178; Софокле, *Ојдий на Колон* 1211 ff; Еврипид, *Ифиџенија во Авлида*, 1330; cf. исто така и Херодот 7, 46 (каде што, според зборовите на Ксеркс, излезот од судбинската несреќност и априорната човекова лишеноост од можноста за каква и да е среќа се гледа токму во смртта).

⁴³ Cf. CIA Из. 1868, 2081, 2477.

заеднички, закон: τῆσ κοινῆσ μοίρασ πᾶσ[ιν ἔχει] τό μέροσ, “сите имаат свој дел во заедничката судба”.⁴⁴

Според мудроста на хеленските поети - а тоа е и мудроста на обичниот човек, народна хеленска мудрост⁴⁵ -, овој факт треба секогаш да биде вклучен, *прифаиен* во односот на човекот кон животот. Но, има и нешто повеќе од самото прифаќање на фактот. Од примерите кои ги наведовме - а и од многу други што може да се сретнат насекаде, по сите видови споменици на хеленската култура - очигледна е неговата витална позиција во градењето на односот кон животот. Постојаната свест за него - неговото активно присуство во живиот ум - самата по себе е предуслов за мудар и среќен живот, како и за мудар став кон животот.⁴⁶

Правилниот став кон фактот, кој постојано се има на ум, е неопходен за вистински, колку што е смртнички можно, среќен живот на човек - свеста за неговата минливост бара од него да земеме што е можно повеќе, што е можно подобро, што е можно побожествено и што е можно повеќе и што е можно поубаво да го искористиме досуденото ни време.⁴⁷ Или, следејќи ги советите на Еврипид што ги наведовме, имајќи ја на ум сопствената смртна и несовершена природа, преку воздржаност, умереност и разумност, што е можно повеќе и што е можно подобро да се заштитиме од несреќа и болка.⁴⁸

Но, зборувајќи за признавање и прифаќање на фактот, не мислиме истовремено и на измирување. Видлива е, на места, резигнацијата, на места, горчината, па дури, на места, и болката што го следи признанието.⁴⁹ Очигледно е дека она што треба да се прифати е некаква човекова судбинска осуденост на несреќа, и тоа првенствено со самото негово раѓање како смртник, вклучувајќи ја тука најпрвин осуденоста на тоа еден ден да

⁴⁴ CIA IIз, 1868.

⁴⁵ Ова го покажуваат токму епитафите на надгробните споменици на анонимни луѓе, покрај поезијата на познатите поети; cf. R. Lattimore, *Themes...*, pp. 250-257.

⁴⁶ Cf. Симонид, 85 Bergk.

⁴⁷ Cf. Теогнид, 243-252 Bergk; Архилох, 55 Bergk; Алкај, 41 Bergk; Симонид, 32 Bergk.

⁴⁸ Cf. Еврипид, *Хијолиј*, 253-255; Еврипид, *Медеја*, 118, 600-602; cf. Симонид, 85 Bergk; Софокле, *Антигона*, 1266 ff.

⁴⁹ Cf. CIA I, 475; CIA IIз, 2876; Исто така и: Мимнерм, 2, 5(3) Bergk; Симонид, 32 Bergk; Праксила, 2 Bergk.

умре, а потоа - заедно со сите други зла на Пандорината кутија, како болести, глад и студ - и неговата немоќ пред моќта на природата. Како што веќе рековме, од смртните нема ниту еден блажен:

*За смртници е најдобро - да не се родиш,
Ни сончев блесок да видиш!
И нема сосема среќен сред смртници!*⁵⁰

Ако, пак, не е проследено со ваква горчина и тажно незадоволство, тогаш ова признание е, како во советите на Теогнид и Анакреонт, соголена констатација која од нас изискува што попотполно да му се свртиме и предадеме на животот, влегувајќи во натпревар со смртта - натпреварот се состои во тоа кој по прв ќе го украде мигот што доаѓа. Овој натпревар и ова ривалство се родени од првото непријателство кон смртта (за кое зборувавме во претходната глава).

Природно е, впрочем, непријателството кон адот, дајмонот на смртта и нејзините богови да се чита, доживее и како непријателство кон фактот на сопствената смртност. Како што видовме, смртноста човечка е факт, нешто судбинско и, со тоа, нешто неумоливо. Архестрата умрела, λιποῦσα φάος μοιριδίῳ θανάτῳ, “напуштајќи ја светлината поради судбинската смрт”.⁵¹ Смртноста е неумолив факт. Неумоливоста на фактот е причина за неговата омразеност.⁵² Мојата смртност е, значи, болна, тажна и - омразена. Како што е и смртта - тоа веќе го видовме во претходната глава - болна, тажна, грда и омразена.

Според сево ова, мојот однос кон сопствената смртност може да биде или во облик на прифаќање, проследено со некакво незадоволство (тагата, горчината, носталгичниот копнеж по живот што го следат ова прифаќање)

⁵⁰ Бакхилид, 2 Bergk (препев Елена Колева).

⁵¹ CIA IIз, 2477.

⁵² V. supra во претходната глава, каде што, во два наврати, наведовме како за директна причина за омразеноста на Хадес и смртта се наведува нивната неумоливост; спореди *Илијада* 9, 158-9:

*Зашишо Ад е немилосџив, несвладлив вечно,
зашишо најмногу нешо од бозишје сише го мразаш.*

или, пак, сево ова придружено од омраза и став на непријателство - зашто θάνατον γὰρ βαρύτερον κακόν, “смртта е најтешко зло”.⁵³

Иако е неможно да не се увиди и признае негово прифаќање, тешко може, значи, да се зборува за измирување. И тоа, токму поради незадоволството што го придружува. Дури и она *positive thinking* (во смисла на ставот “препушти му се на сето задоволство што животот може да ти го даде!”), кое го среќаваме на повеќе места кај лиричарите, предизвикува носталгична тага, *λόθος*, по секој животен миг што изминува.⁵⁴

Измирувањето носи смирение, а носталгичните тага и копнеж, болката значат несмиреност, неизмиреност. Смртта е признаена, но таа не станала пријателка, онаа со која си се смирил, измирил, со која си склучил мир. Непријателството кон смртта, самото по себе, значи дека склучувањето мир со сопствената смртност е исклучено.

Идеалот на *клеос*, стекнување со слава како средство на обесмртување, зборува за тоа дека во самото јадро на хеленскиот, хомерски заснован, менталитет стои амбивалентното настојување да се победи фактот што веќе си го признал за непобедлив - фактот дека си судбински подложен на ништење. Во самото јадро на идеалот на *клеос* стои борбата со сопствената смртност.

Времето на нагласената моралност, во чиј центар се наоѓа воздржувањето од *хибрис*, заедно со другите хомерски вредности, го наследува и идеалот на слава. Несомнено, славата е медиумот на обесмртување. Во некој свој припитомен облик, карактеристичен за 6 и 5 век, стремежот кон одличие - иако, овој пат, предноста во одличието и се дава на четата и на својата *полис*, ставајќи го индивидуалното одликување во втор план⁵⁵ - а со тоа и кон обесмртување низ слава, опстојува понатаму. Идеалот на слава не престанува да биде еден од најкарактеристичните и највлијателните, во текот на целата хеленска историја. Стремежот кон обесмртување, кон стекнување со божественост, кон зачекорувањето на

⁵³ Аристофан, *Жаби*, 1394.

⁵⁴ Види бел. 40, 41, овде.

⁵⁵ Cf. N. Loraux, “Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de la cité”: *La mort, les morts*, p. 27-44, како и во втората глава од I дел.

смртните, на оние зад границата на бесмртието, во сферата на бесмртниците - што е, секако, некаква хибристична настроеност -, парадоксално, останува да биде една од најважните морални вредности, паралелно со онаа на воздржувањето од *хибрис*, паралелно со *софросине*.

Амбивалентно, смртните се непоправливо смртници, но и паднати богови. Човекот е ефемерен, кусовечен само наспроти боговите, само виден од божја перспектива. На својата смртност смртникот гледа онака како што би гледал еден бог, со очи на бог. Само наспроти бесконечноста и бесмртноста човекот е едnodневен, ефемерен.

Веќе во констатацијата на непоправливата смртност - која треба да опоменува на воздржување - стои хибристичниот поглед упатен одозгора, од височините на божјиот свет. Самото незадоволство (горчина, реакција на болка) од нужноста да ја прифатиш сопствената смртност те претставува како некој кој мисли дека е лишен од некаква можност која му припаѓа (за која сака да му припаѓа), те претставува како бог - како посакуван бесмртник - незадоволен од тоа што му се одземена божественоста, бесмртник, незадоволен од тоа што му е одземена бесмртноста. Кај Хесиод и Пиндар го среќаваме тврдењето дека боговите и луѓето некогаш биле од ист, божествен род.⁵⁶ Ние, луѓето, сме богови на кои не им било дозволено да станат тоа:

*Ако ли посакаш само, јас друго ќе искркам слово
како што прилега, вешто, а ти пак имај си на ум
дека од истиа се рожба со божии смртни луѓе.
Злаштен најнапред пород на просмртни луѓе
сворија божии вечни.⁵⁷*

Моралната заповед за воздржување од пречекорување на сопствената територија на смртници, и од навлегување во сферата на бесмртниците, не му пречи на, рамноправното по значење, постоење на идеалот на обесмртување, односно стекнување слава:

⁵⁶ Хесиод, *Трудови и дни*, 108; Пиндар, *Немејска* 6, 1-7.

⁵⁷ Хесиод, *Трудови и дни*, 106-110 (препев Витомир Митевски).

*Вечна и бесмртна слава на тине шито лежат за нивна
 Родина мила во гроб! Магла ги скрила на смрт.
 Умреа тине, но не се мртви, доблестта Горе
 Славна ги враќа на свет, не се во дворци на Хад.⁵⁸*

Морално беспрекорниот Пиндар создава поезија која постои само за да го оствари ова доблесно настојување - да прослави и, со тоа, обесмрти. А воспевани се оние коишто се, веќе како живи, според својата сила, мудрост, доблест или храброст во битка, божествени. Ахил, Одисеј, Диомед, Ајант и останатите, што Хомер ги направил бесмртни, се божествени⁵⁹, исто како што е божествен и оној, неколку векови помладиот, “кој нема да јава на коњи си смртни”.⁶⁰ Херојот, што неговата херојска, убава смрт ќе го направи бесмртен, втурнат во битка, личи на божествен, на бесмртник. Во својот гневен, воинствен занес, Хомеровиот Ахил е налик на дајмон, бог, δαίμονι ἴσος.⁶¹

Вистински доблесните треба да ги поседуваат и двете доблести, чие заедничко присуство се јавува како парадоксално: јасната свест за својата смртничка коб и божествениот стремеж кон слава - обесмртување. Така, мудро е на божественото во себе да му дозволиш да го добие својот совршен израз, кој ќе те закити со победнички лавров венец, не заборавајќи ни за миг дека си смртник - беден смртник, еден од оние кои никогаш не се

⁵⁸ Симонид, 99 Bergk; cf. Пиндар, *Олимписка* 10, 91-96, *Питијска* 1, од 93 стих, па до крајот, *Питијска*, 11, 58-95, *Немејска* 2, *Исџамска* 1, 66, *Исџамска* 7, 40 ff, фраг. 227 (250); спореди, исто така и: Калин, 1 Bergk; Тиртај, 11 Bergk, 29-36; Симонид 4, 99 Bergk; Теогнид, 219-228 Bergk; Еврипид, *Ифиџенија во Авлида*, 1383-1384, 1620-1622, 1441; Еврипид, *Медеја*, 541; Софокле, *Антиџона*, 88-89, 474-475, 516-517, 776-777, 795-797; Софокле, *Филокитија*, 1454-1455; Аристотел: *Никомахова етика*, 1124a, исто така и 1125b; спореди исто така и: СИА Пз, 1995, 2225, 2643, 2724. Ова е само мал број наведени примери меѓу многуте што можат да се сретнат во хеленската книжевност и на епитафите, составени од луѓе кои не се поети, во кои стремежот кон слава се јавува како највисока доблест или се поттикнува на него, како на едно од највозвишените настојувања.

⁵⁹ Во *Илијада*, Ахилеј 55 пати е наречен божествен (δῖος), а Одисеј 98 пати (наведено кај Z. Dukat, *Homersko pitanje*, str. 114).

⁶⁰ Теогнид, 225-226 Bergk.

⁶¹ *Илијада* 20, 447, 943.

вистински блажени.⁶² Така, доблесниот треба, истовремено, да ги почитува и двете противставени должности: да настојува да стане бесмртен и никогаш да не заборави дека е само обичен смртник, “на сенка сон”; никогаш да не заборави дека неговото прво настојување е само привидно, никогаш сосема така, зашто тој, според Судбината и Нужноста, никогашне може да биде бог.

Мудриот живот се гради врз основата на една мудрост на амбиваленција. Членовите на оваа амбиваленција се неизмирливи, нивниот замен однос никогаш не ќе може да биде редуциран на еднозначна вистина. Правилото на оваа амбиваленција е немирот, кој произлегува од нивната, *нужна*, постојана противставеност: за да бидеш мудар, за да го воспоставиш исправниот однос кон животот (и смртта), никогаш не ќе смееш сосема да му се препуштиш на едното или другото, на својата божественост или на својата смртност. Никогаш не можеш сосема, бескрајно, *без мера* да му се препуштиш на едното од двете, на што и да е. Не смееш да му се предадеш, да му се дадеш на едното од двете. Не можеш да ѝ се дадеш на едната работа, на една работа, на едно нешто. За среќен и праведен живот и мудар однос кон него, никогаш не смееш да се предадеш, да се дадеш. Должен си ти, самиот ти, да ја препознаваш мерата, да го создаваш правилниот однос, да ја градиш мудроста, која никогаш не ти е само подарена.

Ова е основната задача на киничкиот философски живот⁶³ и една од доблестите за која се очекува задолжително да биде присутна кај личноста

⁶² Сф. Симонид, 61 Bergk; cf. supra, бел. 36. Кај Еврипид, во неговите *Бакхи* (902-911) наидуваме на еден многу поинаков став, изговорен од жени, следбенички на Дионис:

*Блажен тиј е кој од морети
бран одбежнал, во ирисџан сџасал.
Блажен е кој најор совладал.
Еден од друџ џоарен е, но различно:
еден среќа, друџ, џак, снаџа имал.
Ушџе безброј луџе
безброј надежи неџуваатџ.
Едни среќно ќе се исџолаџатџ,
друџи - се изџаловиле.
Среќен јас џо смеџам оној,
чие секојдневие е среќно.*

⁶³ Сф. Диоген Лаертиј 6, 9, 105.

на еден философ. Затоа Демокрит, самиот, го избира помалиот дел од татковото наследство.⁶⁴ Хераклит, навистина, кралската функција ја одбил и од некои други причини, карактеристични за еден презрител на толпата, исто како и понудената чест да им состави закони на Ефежаните⁶⁵, но за да може да дојде до вакво одбивање, тој морал претходно, како услов за ова, да ја поседува доблеста на крајна воздржаност и скромност во поглед на материјалните добра. Но, умереноста не се бара само од философите; таа, сведена на познатата Солонова изрека “ништо претерано” (μηδέν ἄγαν; или нам попознато како *ne quid nimis*), му е својствена на хеленскиот морал на архајскиот и на класичниот период.

Нештата зависат од тебе. А ти ниту си совршен ниту си бесмртен за, еден ден, да успееш да ги отстраниш сите грешки и недостатоци; не си бог - значи, не постои извесност дека живееш и умираш на најдобриот можен начин. Во твоите односи кон животот и смртта не постои никаква извесност. Извесноста не постои. Има само постојан немир - постојан напор и борба за исправниот однос кон животот, за заштита, браник од неволји (разумноста и почитувањето на мерата)⁶⁶, но и за што е можно повеќе исползуван живот (слава, обесмртување):

*О човеку, лежиш ти жив - повеќе
од тише под земјата!*⁶⁷

Но, мојата смртност е нешто добиено по судбина, таа е судбина и - коб. Како што веќе се уверивме, иако знаат да ја почитуваат судбината, Хелените, барем својата, човечката, без сомнение, не ја сакаат. Таа е неумолива, исто како и смртта. Еве ја, значи, најсилната причина да биде омразена.⁶⁸ Смртноста е, значи, она што, како несакано - затоа што е коб, затоа што е неумолива, глува и неизменлива - мора да се прифати (и тоа

⁶⁴ Диоген Лаертиј 9, 7, 35.

⁶⁵ Диоген Лаертиј 9, 1, 2.

⁶⁶ Cf. Симонид, 85 Bergk; Солон, *Хипоипеки на Антињаниите*, Bergk (наведено според препевот на Елена Колева: стр. 128).

⁶⁷ Симонид, 60 Bergk.

⁶⁸ Cf. *surra*, претходното поглавје.

токму поради тоа што е судбина и коб). Смртноста ми е досудена, односно дадена. Таа не е производ на мое настојување, таа не е нешто од мене. Смртноста ми доаѓа од надвор. И тоа од нешто многу поголемо од мене, од нешто чии намери и патишта не можам да ги знам. Таа ми доаѓа од нешто надвор од мене, неопфатно, несфатливо. Смртноста е нешто екстерно и, според својата моќ, несомерливо со мене.

Затоа, пак, подвигот што ме издига до божествен е мој, јас сум негов носител, автор, господар - секако, толку колку што бог и судбината ќе ми допуштат да бидам господар на моето. Создавам, освојувам, владеем - правам дела достоини за слава, понесен од сопствената доблест и моќ, но и вдахнат и благословен од бога. Божественоста кон која, и преку која, се стремам е моја, ми припаѓа мене, на смртникот и несовршениот, затоа таа е несомерлива со моќта на судбината и нејзиниот факт - мојата смртност. Со скокот во кратерот Емпедокле сакаше само да ја *појврди* својата божественост.⁶⁹

Но, силината со која му се противставувам на фактот, упорно се натпреварува со неговата моќ, мојот стремеж кон обесмртување, кон слава е во постојан натпревар со немилостивата и глува моќ. Во занесот на битката, Хомеровите јунаци почнуваат да наликуваат на богови, безмалку стануваат тоа, за миг им се рамни, па дури и ги рануваат во битка⁷⁰, а со стекнатата слава, иако мртви, бесмртни се - "Умреа тие, но не се мртви."⁷¹ - до ден денешен, живи. Силината со која оние што стекнуваат слава и се противставуваат на својата смртност е рамна на онтолошката гравитација што влече кон адот.

*За расїламїенайїа сїрасїї, коѓа во пїрвиоїї ред
Сїремеше смело во жесїїока бийїка на крвава војна,
Силен, ѓорчлив и луїї, сїрели фрлајќи врз враѓ.
Немаше пїсилен воин од неѓо пїмеѓу војски*

⁶⁹ Диоген Лаертиј 8, 2, 69.

⁷⁰ Илијада 5, 334-339 (Диомед ја ранува Афродита), 855-861 (Диомед го ранува Ареса).

⁷¹ Симонид, 99 Bergk.

*Кога најпаѓаше в бој, разгорен, жестиок и јак!
Таков влепуваше овој ѝод сончева светилина јасна.⁷²*

Ваква е жестината на божествениот стремеж, занес по обесмртувачки подвиг кај оние што стекнуваат слава.

Што е посилен стремежот што возвишува, што побожествен и што пославен станал човекот, тоа силно, појасно избива очигледноста на онтолошката незаснованост на човекот-бог, смртникот-бесмртник. Дискрепанцата меѓу човековата практика и неговата онтолошка позиција, со сè поголемата совршеност на првата, станува сè подлабока, сè поочигледна. Се чувствува сè силно. Така, тежината на онтолошкиот факт прави етеричноста на подвигот, во кој согорува човекот, да се јавува како сè понестварна, привидна, потврдувајќи ја нејзината онтолошка невтемеленост. Целта е - што поблиску до бог, тоа понестварен, пофантомски. Во своите денови на Колон, кога го делеле мигови од неговата метаморфоза во светец, Ојдип е “сенка бедна”⁷³, а не некогашниот човек, кој бил “најсреќниот во Теба маж, што најсјајно поживеал”.⁷⁴

Додека се обидувам да ја прескокнам бездната меѓу мене и она што ме одредува, таа станува сè подлабока, сè потемна. Издигнат до бог, само за еден ден, само во тој миг на подвиг - кога сум најсовршен, кога животот во мене е довршен, опиен од неговата моќ, која се наоѓа на својот врв - по кој ќе бидам виден како лежам паднат во правта, крвав, со убавото тело што набрзо ќе стане гниез, најсилно ја потврдувам миговноста, привидноста на таа состојба, станувајќи најсилен доказ на слепата коб на мојата смртност. Станувам парадоксален израз на две истовремени спротивности. Како човек, суштество на единство на две противставености, јас сум отелотворение на амбиваленцијата што, со својот поларитет, ме распнува и раскинува - човек *ѝеѝрагон*, совршениот човек.⁷⁵ Што подоблесен, тоа човекот е повеќе сведоштво за бездната - призрак и прелест.

⁷² Мимнерм, 13 (13) Bergk.

⁷³ Софокле, *Ојдип на Колон*, 109.

⁷⁴ Софокле, *Ојдип ѝиранин*, 1279-1280.

⁷⁵ Симонид, 5 Bergk; cf. Е. Колева, *op. cit.*

*Тој шито одбеѓнува бишка, си оди недра̄ и немил,
Додека достојна смрт̄, з̄олем оилакува, млад.
Кога си умира смелиот̄ воин, целиот̄ народ
Сирада од претешка скрб, - в слава е дури е жив.
Како и кула̄та вишина̄ пред очите̄ сито̄ на сите̄,
Подвӣг чинејќи сам, силен, достоинствен маж!⁷⁷*

За да се осмели срцето на воинот, за да стане јуначко, достоинство за херојскиот идеал, треба да ја прифати прокобата, и тоа како таква - коб, немилостива, неизменлива и, пред сè, надвор од моќта на човекот и боговите. Прифаќањето на овој факт, прифаќањето на вистината дека грижата околу смртта е излишна, зашто е надвор од мојата моќ и недопирлива за мојата желба, зашто околу неа не можам ништо да направам, ме ослободува од непотребната скрб, ме ослободува. Во тој случај, препуштен сум и на својата мигновеност, на миговите што можам да ги исползувам за да направам нешто доблесно и славно - како што вели и самиот Калин, “чесно и славно е маж да се бори за родина своја, смело штитејќи си род, сопруга, деца и дом”.

Самата заробеност од страна на кобта, самата неслобода од неа те прави слободен, ослободен од неа. Парадоксот дава слобода: раскажувајќи за јунаштината на Леонида и неговите Хелени во битката кај Термопилите, Херодот вели дека, кога Ксерксовите барбари јурнале на Леонидините војници, овие, свесни дека одат во неизбежна смрт, се затрчале уште понапред, многу повеќе од првиот пат и тоа до местото каде што било најшироко; откако ќе каже уште нешто за тоа како се одвивал судирот до неговиот крај, Херодот ќе заклучи дека Хелените, токму затоа што знаеле дека ги чека смрт од оние што ја минале планината за да ги опколат, ги дале своите последни сили во борбата против барбарите и така, презирајќи ја смртта, смело беснееле напред.⁷⁸

⁷⁷ Калин, 1 Bergk.

⁷⁸ Херодот 7, 223.

Но, овој презир кон смртта како крајно сознание не му нуди мир на Калиновиот воин, поточно не го поттикнува на тоа да склучи мир со смртта. Зашто поетот, во следните стихови, го поттикнува воинот на агон со смртта, на победа над неа - на стекнување слава. Славата ќе го направи вечно да опстојува меѓу живите, да биде “кула вишна” што ќе стои пред очите на сите. Покорувањето се престорува во воинствена смелост, дрскост - настојување за обесмртување.

Величанието на така загинатиот, носталгичниот копнеж по мртвиот, тагувањето по него - *πόθος* е врската на живите со мртвиот, вредно сеќавање што го одржува меѓу живите.⁷⁹ Само другите, оние што не умреле, можат мртвиот да го одржат во вечен живот, во животот.

Колку и да настојуваа да го намалат значењето на присуството на смртта, минливоста, пропадливоста, она што хеленските философи, за сето време, го правеа е стремеж да се совлада смртта и надмине сопствената смртност. Да го земеме примерот на Метрокле, братот на славната - меѓу ретките примери на жени философи - Хипархија, кој - применувајќи една стара техника на мудреците и маговите - умира во длабока старост, со тоа што самиот ќе си го запре дишењето.⁸⁰ Ова би требало да зборува за некакво владеење со смртта - философот самиот си го уделува часот на умирачката. Исто и Сократ, испивајќи го отровот што го држи во сопствената рака, самиот си ја донесува смртта. Ова настојување да ѝ се одземе на судбината хипотеката над нашиот суден час е, можеби, изразот на најсилниот грч на настојувањето да ја победиме сопствената смртност. Каква смиреност и надмоќност покажува Демокрит кога, за да не ја

⁷⁹ Cf. J.P. Vernant, *Figures ...*, p. 41-50: “Nous l’avons vu jouer dans ces moments où il s’impose avec une telle intensité, une telle exclusivité que la mémoire est comme tout entière envahie par la pensée obsédante de la personne disparue. C’est alors que la psyché du défunt se donne à voir dans la forme fantasmatique d’*eidolon* (*Iliade*, 23, 58 sq.); c’est alors aussi que le vivant, tout entier submergé par le *pothos* de deuil, n’a plus force de vivre (*Odys.*, 11, 202). Telle sont la place et la portée du rituel de deuil: il s’exerce par une remémoration continue, délibérée et comme obligatoire du défunt, dans le refus de tout ce qui pourrait détourner l’esprit de la remembrance, le distraire et l’orienter vers un moment d’*oubli* [подвлечено од К. К.]: repas, conversation, doux sommeil. Le cas d’Achille, à la mort de Patrocle, est à cet égard exemplaire.” (J.P. Vernant, *Figures ...*, p. 42-43), каде што Вернан зборува за местото и улогата на ритуалот на тажење, велејќи дека тие се состојат во една постојана ремеморација и одбивање на сè што може да му попречи на сеќавањето и нас да не сврти кон *заборав*.

⁸⁰ Диоген Лаертиј 6, 6, 95.

изневери сестра си во нејзината религиозна должност за време на Тесмофориите, си го продолжува животот за три дена повеќе од она што му било судено. Откако поминало празнувањето на Тесмофориите, тој мирно и без болка умира на возраст од сто и девет години.⁸¹ Философската и мудречка *мелетје мнемес* е дел од истата борба - сопствената свест, сеќавањето - што значи живот - да се задржи при себе, во сопствените раце. Умирањето на стари години кај философите, по пат на мудроста, упорното одложување на часот на смртта, значи ширење на територијата на животот и освојување на онаа на смртта.

Очигледно, барем кај традиционалниот идеал на обесмртувачка смрт, борбата со смртта се одвива на територијата на живите. Воинот на Калин, не штедејќи се, ја искушува судбината, го предизвикува досуденото да се отвори, открие. Го дразни, смело, дрско, знаејќи дека битката со него нема никогаш да биде отпочната - од Наречниците досуденото ни боговите не можат да го сменат. Директната борба со смртта е неможна - во мигот на соочување со неа, како што веќе знаеме, ти си петрифициран, *одземен*. Подготвеноста за откритието на тоа кога, и дали сега, е досудениот миг на смрт е единственото соочување на воинот со кобта.

Во неговата битка со смртта, на неговата територија, територијата на живите смртници, самата таа, смртта, воопшто и не е присутна. Мојот натпревар со смртта е натпревар со замислената смрт. Мојот натпревар е замислен, фиктивен. Мојата победа е фантомска - она што, како дел од мене, ќе остане по мене, вечно, или само долго време, да опстојува е споменот на мене, сликата (*еидолон*) за мене, втисната во камен (*еикон*, *икона*) или во сеќавањето на другите. Вечно ќе опстојувам како трага, впишана во камен или во мислите и срцето на други луѓе.

Сепак, славата е најслаткиот плод на животот, или *она најмногу* што можеш да го земеш од животот. Затоа, таа е она по кое мудриот и доблесниот најсилно се стреми. Славата доаѓа како производ, како дете на најразбрануваниот, најраздвижен, најжив живот - на борбениот или поетскиот полет и занес. Славата е производ на страст и копнеж, *ерос* по

⁸¹ Диоген Лаертиј 9, 7, 43.

живот - по вечен живот. *Ерос* значи раѓање во убавина.⁸² Убавата смрт, пак, прибавува слава. Убав е славниот, паднатиот од убавата смрт:

*Бийќа на млади им личи, -
Дури е младоси во цуи, додека блескои лик!
Такваи младеж со восхи ја зледаат мажи и жени,
Мил е младичој жив, красен е иаднај во бој!*⁸³

Славата на подвигот е детето родено во убавина.

Кај философот, пак, стремежот кон мудрост, љубовта кон неа, философијата не е ништо друго освен *Ерос* - вечно гладниот за вистина *Ерос*. Зборот на мудроста, закитен со венцот на славата и бесмртноста, што ќе го надживее мртвиот философ - истовремено воздигајќи го и одржувајќи го како жив - е детето родено во убавина. Дете на *Ерос*.

А *Ерос* е амбиваленција: изобилие и лишеност во едно, изобилие што се повеќе копнее по потполност, истовремено страдајќи од лишеност - дете-парадокс, зачнато од спротивностите Пор и Пенија, Изобилието и Немаштијата. *Ерос* е и грд⁸⁴ и убав (однатре: пријател им е на мудроста и разумноста)⁸⁵, *Ерос* е и смртен и бесмртен: не е роден ниту како бесмртен ниту како смртен - вели Платон - туку во еден ист ден и цвета и живее, и - умира, за повторно да оживее.⁸⁶ Славниот подвиг, јуначкото дело, сознајниот акт е фиксиран *ерос* кон бесмртност. Истовремено и смртни и бесмртни. Јасперс вели дека како обични, појавни суштества сме смртни, но таму каде што се појавуваме во *времето* како такво, кое е *вечно* - ние сме бесмртни. Ние сме смртни кога сме лишени од *љубов* и бесмртни - вели Јасперс - кога сме сакани.⁸⁷

Така, онтолошки втемелениот копнеж по обесмртување - како автентичен израз на човечкото суштество - согорувањето на живата

⁸² Платон, *Гозба*, 206с-207а.

⁸³ Тиртај, 10 Bergk, 27-30 (препев Елена Колева).

⁸⁴ Платон, *Гозба*, 203с.

⁸⁵ *Ibidem*, 203d.

⁸⁶ *Ibidem*, 203е.

⁸⁷ К. Јасперс, *Малка школа за философско мислење*, стр. 156.

енергија устремена кон бесмртие останува без соодветна компензација, без онтолошки втемелена материјализација на потрошеното. Извесно е човечкото настојување, но добиеното, славата и вечното дело се неизвесни. Неизвесно е дали ќе се здобијам со слава, дали ќе ме помнат, колку и каков ќе ме помнат. Се зависи од другите. Оттука и стравот на епохата: дека некој ќе го урне споменикот, дека ќе ја избрише трагата што треба, иако мртов, човек да го фиксира меѓу живите. Голем е бројот на надгробни споменици на кои се запишани клетви за оној што ќе ги нагрди.⁸⁸ Таков е и овој, од 2 век по Хр.:

..με]–
 [τακεινοίη τ]ο[ύτωι μήτε γῆν]
 [καρπὸν φέρε]ιν μή[τε θάλασ]–
 [σαν πλωτή]ν εἶ[ναι κ]ακῶσ τε ά]–
 [πολέσθαι αὐτὸν καὶ γένος]
 ὅστις δὲ κατὰ χώρα]ν φ[υλά]–
 [ττοι κα[ὶ τιμῶν τὰ εἰωθόν]–
 [τα καὶ αὔξ]ων δι[ά]μενοι πολ–
 [λ]ὰ κ[α]ὶ ἀγ[αθ]ὰ εἶ[ν]αι τούτω[ι]
 [κα]ὶ [αὐ]τῶι [καὶ ἐκγ]όνοις. [λυ]–
 [μή]νασθαι δὲ μηδὲ λωβήσα]–
 [σθαι μηδὲν ἢ ἀπ]ο[κρ]οῦσαι [ἢ]
 [συν]θ[ραῦ]σαι ἢ συνεχεῖ[ν]αι τῆσ
 [μορφῆ]σ καὶ τοῦ σχή]ματοσ

*(Лишен да е, и нӣу земја̄иа
 род да му роди, нӣу море̄ӣо добро
 за њловидба да му е, лошо да за̄ине
 њој [што ќе го нагрди гробот] и родо̄ӣ не̄зов;
 кој, њак, е з̄рижлив кон мес̄ӣово
 и з̄и њочиӣува обичаӣе, бла̄ословен да биде,*

⁸⁸ Cf. R. Lattimore, *op. cit.*, pp. 108-118.

*многу и добри нешта да си има
штој и неговите појомци.
Да не се сквернави, ниу навредува,
да не се шурка, ниу криш,
ниу, пак, да се уништува
личноста и ликот.)⁸⁹*

Како вечен, не сум во себе, по себе, онтолошки втемелен. Најпосле, ни мојата вечност не е онтолошки втемелена како таква, туку еден супститут - секавање, ментална категорија, која е распрсната, децентрирана, сместена на многу места, во секавањата на множество луѓе кои доаѓаат, кои, исто како и судбината, се онтолошка втемеленост над која немам моќ, која сама решава за моето опстојување или неопстојување во неа. Односно, за опстојувањето или неопстојувањето на мојот супститут. Тоа е нешто што го зазема моето место и го чува за мене⁹⁰ - иако јас веќе никогаш не ќе можам да стапнам на него - и решава за мојата слава.

Исходот од мојата смртност (мојата позиција на смртник) останува неизвесен и по мојата смрт. За долги векови, ако сакате, вечно опстојува единствено скаменетиот копнеж, сам за себе. Вечен, а јалов, без можност да создава и пресоздава, втемелен во другите, без можност да господари со себе - бесмртен, а не е бог. Јалово изобилие на живот - Ерос-клеос.

Не роденото, туку само раѓањето "е вечно и бесмртно, кај смртните. А нужно е да се сака бесмртноста, заедно со доброшо, ако веќе се согласивме дека ерос се стреми секогаш да го има она што е добро. Според тоа, нужно е ерос да се однесува на бесмртноста."⁹¹

⁸⁹ SEG XIV, 292.

⁹⁰ Cf. Vernant, *Figures...*, p. 71-82.

⁹¹ Платон, *Гозба*, 206e-207a.

III глава

Конечната пресметка

Будењето на Новиот Запад, раѓањето на цивилизацијата разумот и на историјата, на царството на прогресот, со други зборови, почетокот на модерната Западна цивилизација е директно поврзан со свртувањето кон корените на Антиката. Тоа го означува почетокот на Ренесансата. Од завршетокот на Средниот век па наваму, европското живеење е историско: живеење според сеќавањето на минатото со поглед свртен кон иднината. Историскиот принцип на живеење значи принцип на напредување, на сè поголемо совладување на мистеријата на светот, односно стекнување на поголемо знаење за неа, и на сè посфикасно контролирање на природата, владеење со неа.

Ваквата патека ја овозможува линсарното време, во кое има и враќање назад, кон почетокот, и одење напред, кон некаков замислен крај, кој не мора да биде свршеток туку цел, *causa finalis*. Правилото е: за секој чекор напред потребен е еден поглед фрлен назад. Таков е ритмот на историскиот и напредувачки ум.

Сите оние философи, книжевници и учени луѓе што претставуваат репери на авторефлексијата на западната традиција, на кои таа неизбежно

мора да се враќа, во градењето на својата мисла нужно го вклучуваат навраќањето на Антиката и критиката на нејзините претходни читања. Тоа се такви имиња што се чини одвишно да се спомнуваат зашто, навистина, меѓу нив се сите оние без кои меморијата на западниот Човек не би постоела - би била испразнета од содржина. Шелинг, Шлегел, Хегел, Киркегор, Ниче и многумина философи и специјализирани класичари по нив, а пред нив: целата плејада на големите енциклопедисти и умови на Просветителството; што се однесува до Ренесансата, таа сета е реконцептуализирање на Антиката и повикување на неа како на извор и подлога на она што западниот Човек и неговата цивилизација би требало да бидат - за тоа нека ни биде доволно да се сетиме на Шекспировото име.

И денешната духовност на постиндустриското и информатичкото време не го отфрла свртувањето на погледот кон Антиката. Денешното време, исто така, прави транспозиција на основните ставови на западниот човек почнати да се градат во хеленскиот свет, но, се разбира, на нов, свој начин.

Денес е времето на она што Филип Ариес го нарече *интердикт* на смртта, кога - се чини, како аларм за опасноста што ја носи забраната - расте интересот да ги препрочитаме, повторно прераскажеме и одново разбереме знаците на нашите не толку одамнешни “сонови за смртта”¹ и да продума во значењето на духот на забранувањето на смртта. Со најголема убедливост, и предизвикувајќи најсилен потрес на нашата заспана мисла за смртта, ова прашање го загатнаа Французите Филип Ариес и Луј-Венсан Тома.

Ова ја наметнува потребата да се свртиме кон она што сме го прогласиле за извор - Антиката - и уште еднаш, овој пат со нам својствената диоптрија, повторно да се обидеме да го расветлиме тој древен начин на кој Хеленот се однесувал кон смртта. Прашањето за хеленската идеологија на

¹ J.D. Urbain, *op. cit.*, p. 35

смртта - во смисла на обид за автентично препрочитување на тогаш доминантниот концепција на смртта - го отвори Жан-Пјер Вернан, предизвикувајќи жива и плодотворна расправа.

Ако враќањето на изворот, ссекогаш новото раскопување на површината во потрага по повторно откриените корени, е нешто без што западниот човек не може, неотуѓив елемент на историскиот менталитет - чии деца сме - тогаш, наместо да ја претпочитаеме патеката назад и првенството на почетокот, да се обидеме да го направиме следново: да го свртиме тој стар извор на светлина наваму и времето што се наоѓа на прагот на Смртта на Човекот и Раѓањето на Киборгот да го видиме во блесокот на таа зрела, негувана светлина. Новите нешта, облеани во старата, хеленска светлина, да ги видиме на стар начин. Овој стар начин на согледба на новото ќе значи, едноставно, поинаква перспектива, агол од кој може да се види некој аспект на нештатата чиј видик вообичаената перспектива, обично, не го овозможува.

1. *Забрана на смртта*

Сето започна со она што Филип Ариес го нарекува *интердикт*, забрана на смртта. Самото ова поставување над смртта - во смисла на нејзиното исклучување од светот - е dostatно, стотици години старо и раѓа свои плодови.²

Филип Ариес е, несомнено, денес најсериозниот и неодминив авторитет од областа на антропологијата на смртта на западниот човек (од Средниот век наваму), кој го воскресна закопаното прашање за смртта и човековата смртност. Модерната еуфорија на прогресот, според која човекот постепено сосема ќе ја совлада природата, а со тоа, и смртта,

² Во овој дел од нашите размислувања, најмногу ќе се потпираме врз опсежната документација сместена во *Човекој историја на смртта* на Ариес (P. Ariès, *L'homme devant la mort*, Paris, 1977), но, исто така, ќе се повикуваме и на нејзините интерпретации од страна на авторот. Филип Ариес го заврши своето капитално дело (споменатата *Човекој историја на смртта*) на крајот на седумдесетите, откако во 1975 излегоа неговите *Есеи за историјата на смртта на Западот* (овде е користен преводот на хрватско-српски: F. Ariès, *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*, Zagreb, 1989); *L'homme devant la mort* е поопсежна, потемелна и минуциозна доработка, всушност, довршување на *Есеите* од 1975 година.

својата исполнетост со позитивитет, со енергија што инвестира во надежното подобро, ненарушената позитивност ја наметна како апсолутна вредност, не оставајќи никаков простор за негативното. Негативното, смртта - како дефекти што хуманата идеја постојано се стреми да ги отстрани - го заземаа местото на кладата на срамот.

Ариес ни го открива фактот карактеристичен за модерниот свет, поточно за втората половина на 20 век: прашањето на смртта е прекриено со молк, смртта е изгонета, непризнаена - ставена под забрана.³ Смртта на нашето доба Ариес ја нарекува извртена, *inversée*, смрт ставена наопаку, или подивена, *ensauvagée*.

Питомата смрт на раниот Среден век Ариес ја смета за најавтентичен, *изворен* однос на човекот кон својата смрт. Денес сето тоа е свртено на глава:

“Затоа, кога оваа позната смрт ја нарекуваме припитомена, не мислиме дека таа дури отпосле била припитомена. Напротив, сакаме да кажеме дека денес е подивсана, а дека порано не била таква. Најстарата смрт беше питома. [*La mort la plus ancienne était apprivoisée.*]”⁴

Нејзините основни вредности се заменети со обратните: ако во раниот Среден век човек однапред го знаел часот на својата смрт, по пат на некакво предупредување (*avertissement*), претчувство (*presentiment*), по пат на тогашната човекова способност да ги чита знаците⁵, денес се одбегнува читањето на таквите знаци, се истиснува можноста од какво и да е претчувство, токму поради *инијердикџумоџ* на смртта.⁶ Човек порано го

³ За отуѓеноста на смртта во 20 век на Западот, исто така, спореди и: Ј. Јосифовски, “Меѓу животот и смртта”, *Филозофска теорија* 3 (1980), стр. 119-137; С. Санџакоски, *Божомислие*, стр. 35-42.

⁴ P. Ariès, *L'homme...*, p. 36.

⁵ *Ibidem*, p. 13-18.

⁶ *Ibidem*, p. 559-561.

знаел, или мислел дека треба да го знае, часот на својата смрт, поради неговиот близок однос со неа (на гробиштата од првата половина на Средниот век се одвива најнормален живот: децата си играат, патувачките забавувачи ги изведуваат своите точки, границата меѓу гробиштата и останатиот дел на градот не е строга, напротив, гробиштата биле центарот на општествениот живот, *le foyer de la vie sociale*)⁷, денес смртта е изгонета од животот, нејзиното присуство, во облик на мисла, близина на трагите што ги остава, отворена понагласена тага, или, пак, самото по себе, е непожелно (денес се почесто се умира во болница, а не во својот дом и на својот кревет, опкружен од блиските).⁸ Не само во раниот Среден век, туку низ целата Западна историја, сè до добата на Романтизмот, човекот управува со својата смрт: најавува дека умира, ги свикува блиските, порачува да се доведе свештеник⁹, додека, денес, како беспомошно животинче, сам во болничката соба, човекот им е препуштен на експертите на смртта - лекарите: кога умира, тој не се соочува со сопствената смрт, туку со болест (дури и термините се заменети).¹⁰ Сево ова значи дека човек ја поседувал сопствената смрт, сè до денес, кога таа се ослободува, осамостојува, станува апстрактна и туѓа.

Апстракцијата наречена “смрт” преминува во рацете на експертите кои раководат со процесот на умирањето, ги одредуваат и најавуваат часовите на главните етапи на умирањето - некој друг, а не самиот оној што е на умирање, раководи со смртта на човекот на денешницата. Смртта, за која зборува Ариес, е здивена, затоа што веќе на му припаѓа на сопствениот субјект, затоа што е надвор од контролата на самиот субјект, иако извонредно, како никогаш до сега, контролирана, но од страна на други, за него исто толку апстрактни колку и смртта - експерти.

⁷ Ibidem, p. 68-76.

⁸ Ibidem, p. 573-582.

⁹ F. Ariès, *Eseji...*, str. 57.

¹⁰ P. Ariès, *L'homme...*, p. 577-582.

Денес, смртта ја претставува сопствената инверзија и со тоа што е поништена како таква. Животот упорно ја зазема нејзината територија, негирајќи ја: од човека се бара да се однесува како таа да не постои, како животот да е сè што може да постои и да го има, а смртта не.

“Општеството не запира: исчезнувањето на една единка веќе не го нарушува континуитетот. Во градот, сè се случува како повеќе никој да не умира”¹¹, вели Арисс.

Претераното страдање поради сопствената смрт или поради смртта на блискиот, неговото отворено и неконтролирано покажување, се доживува како невкусно, грдо - непристојно, со самото тоа што значи внесување на *неприсвојна смрт* во *исолуивно животно животно*.¹² Денес, да се умре правилно значи да се однесуваш како да нема да умреш: тоа да се прими без потрес или да се однесуваш како тоа да не претставува никаков потрес, никакво нарушување на *нормалното* тек на непоматената позитивност, интегрирајќи ја неа во животот што продолжително тече (секојдневните активности не престануваат, во животот, не се менува ништо од неговите вообичасни карактеристики - човек се однесува како блиската смрт никогаш да не ќе дојде или, пак, како нејзиното пристигање да не е важно).¹³ Болницата го дефинира прифатливиот начин на умирање, *the acceptable style of facing death*: тоа е смртта на оној кој се преправа дека нема да умре.¹⁴

Не само што смртта престанува да има значење рамноправно со она на животот, туку таа станува и бескрајно минорна наспроти него - таа е безначајна. Изгонета и неважна - смртта небаре веќе не постои.

¹¹ Ibidem, p. 554.

¹² Ibidem, p. 572.

¹³ Ibidem, p. 580.

¹⁴ Ibidem.

Меѓутоа, според Бодријар, овој прекумерен позитивитет, од кој се изгонети смртта и апсолутно негативното, а со тоа е укинат и принципот на реверзибилитет, всушност, создава ентропија, инсистира на фантомскиот, симулиран свет и живот.¹⁵ Дали оваа ентропија на животот значи дека вековната битка на Западниот човек со смртта е напуштена? Дали отсуството на смртта значи и отсуство на вистинскиот, автентичен, несимулиран живот? Дали имаме право кога тврдиме дека принципот на реверзибилитет е неопходен за животот да биде автентичен живот, а, со тоа, и смртта смрт?

¹⁵ Cf. Ž. Boudrijar, *Simbolička razmena i smrt*, passim.

2. Агон со смртта на Западот

Но, за да се постават овие прашања и за да биде можно тие да дадат интонација која ќе биде засадничка за сите следни, овде зафатени, прашања (издигајќи го нивниот аспект на нешто трансмилениумско), потребно е да истражиме дали воопшто може да се зборува за ваква вековна битка (што би подразбирало: од Антиката до денес), во чиешто средиште се сите оние векови на христијанството? Нема да изнесеме тврдење дека се работи за континуитет на истиот феномен од Антиката, но ќе покажеме дека истиот феномен - во други свои верзии - се јавува и во Средниот век, и во добата на Просветителството, и во Романтизмот, па сè до денес: непријателството кон смртта, обесмртувањето низ слава, стравот од заборава, битката со смртта.¹⁶

Во раниот Среден век, кога смртта, според зборовите на Ариес, била питома, односот кон неа не можеме да го наречеме непријателски. Таа се прифаќала кротко, без противење, како една од најважните точки на

¹⁶ Денес, оваа битка не ја води секој за себе, сам, туку излегува на нивото на целата заедница, водена од страна на специјалисти - секуларните научници, философи, знајци.

животниот циклус. Односот на човекот кон смртта бил близок, интимен. Реконструкцијата на тогашното умирање што ја дава Ариес зборува за тоа дека тогаш не постоел јаз, остар прекин меѓу животот и смртта - човек, вели Ариес, просто се лизнува во смрт, преминува, починува.¹⁷ Во ова време на Западот, христијанската смрт наликува на починката на седуммината ефески заспани, на сон кој ќе трае до крајот на светот, кога ќе се случи и Страшниот суд, а Бог ќе се симне на земјата.¹⁸ Смртта е сон во цветна градина.¹⁹ Таа е заедничка за сите: умирајќи, сите имаат свој удел во колективното. Смртта е, рамноправен со животот, чинител на колективното. Ариес вели дека во времето на питомата смрт не се верувало во опстојување по смртта кое би било обично продолжение на дотогашниот живот. Како парадигматична за питомата смрт, Ариес ја наведува смртта на Ролан:

“Заслужува внимание тоа што последното збогум на Ролан и Оливјс, иако мачно, не содржи никаква алузија на некаква повторна средба на небото; откако ќе поминело болното оплакување, другиот брзо бил забораван.”²⁰

Значи, никаква концепција на задгробен живот - барем до враќањето на Христа - и *прифаќање на заборавој*.²¹

Но, веќе подоцна во Средниот век, од крајот на 11 и почетокот на 12 век па натаму, кога, според зборовите на Ариес, смртта станува *своја*, *la mort de soi*, кога Судниот ден се сели во собата на оној што е на умирање и станува денот на неговата смрт, спокојството на односот кон умирањето се

¹⁷ P. Ariès, *L'homme...*, p. 30.

¹⁸ Ibidem, p. 101.

¹⁹ Ibidem, p. 32-34.

²⁰ Cf. ibidem, p. 30.

²¹ Во периодот на раниот Среден век, гробовите биле анонимни; cf. F. Ariès, *Eseji...*, str. 59.

нарушува.²² Смртта ја добива застрашувачката страна на својот лик: неизвесноста дали ќе те земе пеколот или ќе бидеш издигнат на небо, ја внесува заканата на хеленската слика на адот, па и уште пострашна. *Смртта сѐ станува закана.*

Кон крајот на Средниот век се јавува нагласен интерес за физичкото распаѓање, опсесивно враќање и медитирање над гниежот на трупот на мртвиот, што ќе се изрази во бројните слики на *dance macabre* од 14 и 15 век. Во поезијата на 15 и 16 век, умирањето како премин во распаднато тело и гниеж станува една од омилените теми.²³ На крајот на Средниот век, според Ариес, смртта престанува да биде *trépas*, починка, пре-мин, и станува *décomposition*, распаѓање. Ариес смета дека макабристичката опседнатост со физичкото распаѓање, која, нам, на луѓето на денешницата, ни е туѓа и ни изгледа како збунувачка перверзија, е резултат на страсната љубов кон животот, *un amour passionné de la vie*.²⁴ Страста на љубовта кон животот, нејзиниот интензитет е резултат на засилената љубов, *avaritia*, кон земните нешта, *temporalia*.²⁵

Досега, смртта сѐ уште е питома, но веќе од Ренесансата таа почнува да здивува, да се одметнува. Со животот почнува да господари мислата за смртта која е анти-живот, *anti-vie*, испразнетост од живот, *le vide de la vie*.²⁶ Почетоците можеме да ги видиме веќе кај Еразмо, кој, болен, решава да се повлече и остатокот од животот да им го посвети на побожноста и на Христа. Но, според Ариес, кај Еразмо не се работи за монашки аскетизам: тој ќе остане во светот, но за да медитира, а секоја медитација води до прашањето за смртта, *toute méditation ramène à la mort*.²⁷ И вели:

²² Cf. P. Ariès, *L'homme...*, p. 100-288.

²³ Cf. F. Ariès, *Eseji...*, str. 43-44.

²⁴ P. Ariès, *L'homme...*, p. 129.

²⁵ Ibidem, p. 132.

²⁶ Ibidem, p. 296.

²⁷ Ibidem, p. 294.

“Всушност, ако му веруваме на Платона, философијата е секогаш *meditatio mortis*. Но, треба да се поднесе многу за да се усвои ваквата философија! Ова му се случило и на самиот Еразмо, кој толку страдаше од сметање што ја посака смртта. Сметањето е Господарот: *Monitor calculus*; тоа е тој, нашата философија, тој е *vere mortis meditatio*.”²⁸

Сметка што опоменува, тоа е нашата философија, оваа сметка е вистинска *meditatio mortis*, заклучува Ариес.

Во 16 век, Монтењ, парафразирајќи го Кикерон, вели дека да се философира значи човек да се учи на умирање.²⁹ Сосема налик на ова, во 20 век, Јасперс тврди дека никаква лекарска терапија не е способна човека да го ослободи од стравот од смртта, туку само философирањето.³⁰

Со почетоците на здивената смрт, се развиваат и нови вештини на умирање. Главната порака на сите нив е - да се живее со мислата за смртта.³¹ Овие промени се случуваат во истото време кога философијата и науката се ослободуваат од теологијата.

Веќе е јасно, обезбеден е основниот услов за можноста да се појави старата позиција на непријателство кон смртта и за битка со неа, зашто животот и смртта повторно се наоѓаат во опозиција - смртта е пак анти-живот.

Се јавуваат вредностите врзани за односот на опозиција и непријателство меѓу животот и смртта, безмалку со интензитетот и важноста карактеристични за хеленската култура: секаде, на гробиштата, во литературата, среќаваме нагласено инсистирање на вредностите на славата и борбата против заборавањето; во добата на Романтизмот, со сета своја силина, се враќа поимот на убава смрт и убав мртовец. А, кога се

²⁸ Ibidem.

⁴³ Montaigne, *Essais*, VI (a).

³⁰ К. Јасперс, *op. cit.*, стр. 150.

³¹ За ова Ариес изнесува богата документација: *L'homme...*, p. 293-310.

работи за модерното доба, неспорно е дека смртта се наоѓа на позицијата на непријател *par excellence* - самото потсетување на неа, на тоа вознемирување на текот на животот, е непристојност, грдотија и гнаса - *мијасма*.³² Самата нејзина изгонетост, *инџердикџумоџ* над неа (кој, меѓу останатите, најuverливо ни го откриваат Ариес и Бодријар), не зборуваат за ништо друго освен за - *неџријателсџвоџо* кон неа. Ако ја прифатиме тезата за питомата смрт на раниот Среден век, ќе видиме дека огромната документација докажува дека смртта, веќе од крајот на Средниот век (кога, според Ариес, смртта е сè уште питома, и покрај тоа што почнува да добива се позастрашувачки лик), иако, можеби, не здивува, очигледно, ја губи кроткоста - станува закана.

Веќе во Средниот век, славата е идеал на Западниот човек. На гробот на Фридрих II Хоенштауфен, учен човек со големи државнички достигнувања, стои ваков епитаф: *Hic cinis ubique fama*. ("Тука лежи пепелта, а славата насекаде.") На истекот на Средниот век, пак, со слава не се стекнуваат само големите државници и јунаци, туку и уметници, писатели, мудри и учени луѓе. Во творештвото сè повеќе е втиснат индивидуалниот печат на авторот, а тој и делото заедно си обезбедуваат бесмртна слава. Како што знаеме, пред Цото, живописците на Запад не само што ја следат истата ликовна традиција, заедно со оние на Источното христијанство, туку се и речиси безимени, како нив.³³ Скалилата на историјата - движењето на вековите, насочено кон прогрес - се обележани од лични имиња, прецизни контури на индивидуалитети.³⁴ Како пред многу векови за Фридрих II, така и за гробот на Наполсон, наместо актуелното N, бил предвиден ваков

³² Ibidem, p. 561-563.

³³ Ги имаме имињата на некои зографи, за некои од нив може да се каже и дека се славни, но, во споредба со западните, нивното име не ни ја донесува, приближува личноста, а тоа, запишано покрај нивното дело, ниту би требало да го обезбеди тоа. Имињата се безлични, лишени од лик, а индивидуалното му е потчинето на канонот.

³⁴ A. Veber, *Tragično i istorija*, str. 23-47.

епитаф: *Hic cineres ubique ponem*. (“Овде се пепелиштата, името, пак, наскаде.”)

Дури и денес, во времето на забраната на смртта, кога се претпочита тивок, што поедноставен погреб, најчесто без помпа³⁵, се градат монументални споменици во име на луѓето што ја обележале, *прославиле* историјата или во чест на војниците, паднати за државата.³⁶ Тоа што нема да бидат заборавени е најголемата награда за најголемото дело - да се умре за татковината.³⁷ Ова е дел од истата западна традиција, на која и припаѓа и парискиот Пантеон на големите и славните, изграден пред две стотини години. Ариес покажува дека деветнаесеттиот век гради вистински култ кон мртвите, а тоа е единствениот начин да се победи заборот, да не се загуби минатото, да не се биде проголан од ништото:

“Оваа борба не е насочена само против атеизмот, световноста, туку и против заборот на мртвите, чиј култ му е заеднички на целото општество на 19 век.”³⁸

Овој култ од 19 век, според Ариес, се јавува уште во текот на 17 и 18 век, кога општеството почнува да се движи кон “амбисот на ништото.”³⁹

Оттаму и чудниот сојуз меѓу позитивистите и католиците во борбата за зачувување на гробиштата на територијата на градот Париз - се одвива битка за зачувување на минатото.⁴⁰ Ариес ги наведува зборовите на д-р Робине, според кој, спомениците подигнати на мртвите и нивната близина до живите се неопходни за, секавајќи се на нив, да го победиме Ништото и

³⁵ P. Ariès, *L'homme...*, p. 569-571.

³⁶ Ibidem, p. 540-544.

³⁷ Cf. стиховите на Калин, Тиртај, Симонид, Теогнид, наведени овде во втората глава во I дел и втората глава во II дел од трудов.

³⁸ P. Ariès, *L'homme ...*, p. 540.

³⁹ Ibidem, p. 317.

⁴⁰ Ibidem, p. 534-544.

да си создадеме втора егзистенција, која е, вели тој, без сомнение, *единствената вистинска бесмртност*.⁴¹

Очигледно, поаѓајќи од Ренесансата и сонетите на нејзините поети што ги обесмртуваат имињата на оние на кои им се посветени, преку 19 век, кога веќе се јавува со сета сила на својата моќ, па сè до денес, главното оружје против смртта и медиум на бесмртноста е - *историјата*. Исто како во древна Хеллада, од крајот на Средниот век па наваму, Западот ѝ е посветен на светата задача *минајќио на Човекој да го сѝси од забрав*. Од тогаш до денес, Западот е свет на историјата, големата приказна за *славниите луѓе и славниите примери*.⁴² Голема колективна приказна на смртните која се натпреварува со времето. За разлика од оние на големите источни цивилизации, кои се заокружени и совршени, во хармонија со времето на сепостоечката вселена⁴³, големите колективни приказни на западниот човек се наоѓаат во постојана затегнатост на натпреварот на двете времиња: смртното, човечко, и немилосрдното, судбинско, божје време.⁴⁴

Историјата ја прави сеќавањето на, пред сè, извонредните поединци, што заслужиле да бидат отргнати од канците на забравот: сводот на космосот лежи над јунакот, како над центар, вели Алфред Вебер, над неговата егзистенција и над егзистенцијата на групираниите околу него.⁴⁵ Вебер продолжува со уште поемфатичен тон, градејќи ја сликата за овој

⁴¹ Ibidem, p. 535: "Pour aimer des êtres qui ne sont plus, pour les arracher au néant et pour leur créer en nous-mêmes cette seconde existence [подвлекол Ф. А.] qui sans doute est la seule véritable immortalité [подвлекла К.К.]"

⁴² Фуко, напротив, смета дека таа е потка на *еѝусѝеме* на 19 век; cf. M. Foucault, *op. cit.*, str. 265-269.

⁴³ Cf. K. Jaspers, "Tragično znanje": *Teorija tragedije*, str. 234-235.

⁴⁴ Пјер Видал-Наке, во своето дело *Црниот ловец*, разгледувајќи го делото на Лафито *Обичаиите на американскиите дивјаѝи споредени со обичаиите од најѝтариите времиња* (J. Lafitau, *Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*), донесува и репродукција на насловната страна од тогашното издание на делото на Лафито (1724), на која е прикажан писателот-историчар како седи наспроти крилестото Време со коса в раце, кое е овде за да го потсети "на изворот на сенешто", според зборовите на самиот Лафито; v. P. Vidal-Naquet, *Le chasseur...*, p. 177-180.

⁴⁵ A. Veber, *op. cit.*, str. 82.

јунак како за сам во космосот, како претставник на едната страна (човечката), како “израз на татнежот на она големо човечко” во борбата со судбината.

Но, историјата не ја прави само сеќавањето на извонредните поединци - чии примери се паметат со цел историјата да стане ризница на мудрост и упатства за подобро живеење -, туку и на оние помалку познатите, но нам блиски - историјата ја прави *борбата* против заборавот, *бијката* за зачувување на минатото, за негов *смас од џоншијувањето*.

Не случајно и сосема оправдано инсистира Вебер, а пред него и Јасперс, на врската меѓу трагичното и историјата: историјата е, во својот принцип, трагичка - неизвесно, онтолошки невтемелено обесмртување како значење, знак, а истовремено и единствената вистинска бесмртност, *la seule véritable immortalité*.⁴⁶ Единствената вистинска бесмртност е - оваа рационализација, оваа неопипливост, оваа неизвесност, која ги повлекува истите двозначности, исто како и старохеленската.

Обесмртувањето на западниот човек, како на оној од пред неколку векови, така и на овој од модерното доба, ја содржи истата, хеленска трагика: во една филмувана биографија на Пол Гоген, напуштајќи ја својата љубовница од Тахити, која ѝ припаѓа на една друга цивилизација, Гоген ѝ ја објаснува причината на своето заминување, предупредувајќи ја дека таа, како човек со менталитет сосема поинаков од западниот, нема да може да го разбере. Според сопствените зборови, Гоген заминува прогонуван од “болеста на Западот” - потребата да ја победи смртта, и тоа *низ слава*. Огромен напор во чии резултати не можеме да бидеме сигурни: да го постигнеме совршенството на нашата доблест, да се допаднеме, за, заради нашата величественост (божественост/генијалност), да ѝ паметат вечно. Принципот на борба и неизвесност наспроти смртта како апсолутно негативно и анти-живот е принцип на Гоген, исто толку колку и на Ахилеј.

⁴⁶ Спореди бел. 40 во истава глава.

Да повториме, овде не заговараме никаков континуитет (иако, не би ја исклучиле и таа можност) меѓу принципите на Ахил и Гоген - единствено го констатираме фактот дека се работи за истите, значајни карактеристики, односно дистинктивни обележја на менталитетот на смртта. Единствениот безбеден заклучок што можеме да го изведеме е дека, освен во периодот на неколкуте века ран Среден век, западната цивилизација го поседува тој трагички однос кон смртта, сфатена во опозиција на животот, како нешто апсолутно негативно или како анти-живот.

3. Проџрес - бийка со природата и смртта

*Низ параноидна рационалност, изразена во машиноликото јас,
ја комбинираме фантазијата за семокна самоконтрола
со сивава и агресивна насочена пројекција на чувствени
и телесни ограничувања на обичните смртници.*

Kevin Robins & Les Levidow, *Socializing the Cyborg-Self*

За разлика од хеленската, историјата на Западот, од Средниот век наваму, не е, во својата основа, непроменливо огледало на фиксирани и овековечени вредности. Историјата на Западот е есхаџолошко, непрекинато нагорно движење кон крајното, *џо есхаџон*, τὸ ἔσχατον: кон финалната кауза - *совршен човек*, кој ги открил сите тајни на природата и така успеал да ја стави под своја потполна контрола. На овој начин, тој успева постепено да се ослободи од сите ропства - да се здобие со *совршена*

слобода. Историјата-прогрес води кон човекот кој е единствен и неприкосновен Господар на својата судбина.⁴⁷ Со постојаното совладување на ограничувањата што ни ги поставува природата, оваа совршена слобода станува сè повозможна. Постојаниот развој на егзактните науки во чекор е следен од успехите на нивната примена - техничкиот прогрес. Процентот на научната мисла ослободена од теологијата во себе крие стотици доктори Франкенштајни, чија најамбициозна идеја е - да се *победи смртта*. Од година во година, од век во век, се победуваат сè поголем број болести, сè повеќе се совладуваат просторните и временските ограничувања - се создаваат сè посовршени превозни средства, кои прават просторот да изгледа како сè помало ограничување, никнуваат сè поголем број на направи кои ги олеснуваат и забрзуваат секојдневните работи, овозможувајќи му на човека сè помалку да им робува на земните, *природни* потреби.

Хоркхајмер и Адорно сметаат дека мислата насочена кон прогрес, поконкретно Просветителството, која, според нив, секогаш ја следела целта на ослободувањето на луѓето од стравот и на нивното поставување за Господари, во својот краен, довршен израз, ќе биде озарена од сјајот на триумфалното зло.⁴⁸ Оправданоста за едно вакво предвидување тие ја наоѓаат во ставот дека среќниот брак меѓу човечкиот разум и природата, на кој мисли Френсис Бекон (Бекон е пророкот на Добата на просветителството, односно на позитивистичката опсесивност со прогресот), е, всушност, патријархален: разумот посакува/треба да владее со природата, не дозволувајќи си да биде маѓепсан од неа. Знаењето е моќ и не сака да познава никакви ограничувања, ниту во поробувањето на суштествата ниту во служењето на очекуваниот Господар.⁴⁹

⁴⁷ Cf. M. Horkheimer & T. Adorno, *Dijalektika Prosvetiteljstva*, особено str. 17-125.

⁴⁸ *Ibidem*, str. 17.

⁴⁹ *Ibidem*, str. 18.

За секуларното знаење, природата станува *објект* на рационалниот *субјект*. Ако порано нејзината непредвидливост и несовершенство (произлезена од минливоста, стихијноста, “неумноста” на дејствувањето) беа причина за неможноста од вистинска наука и вистинско знаење за неа, сега на природата се гледа како на дофатлив, стандарден, апстрактен предмет на анализа, како на неподвижен предмет на сецирање, со варијабли (непредвидливоста на животото, со други зборови) кои, сепак, можат да бидат предвидени, пресметани и вклучени во сознанието за неподвижниот, неменливиот (“мртвиот”) објект на истражување.⁵⁰ Оружјето на Просветителството, односно на мислата на прогресот - *ајсѝпракцијат*, кон своите објекти се однесува како суд, го брише дури и нивниот поим: се однесува како ликвидација, велат Хоркхајмер и Адорно.⁵¹

Откако сите богови, божества и демони се иселија од неа, природата стана објект на умниот субјект-човек, и така се отвори можноста од нејзино совладување. Од ден на ден, човек е се поблиску до конечната победа - покорената природа. Моќта и знаењето станаа синоними.

Природата - која човекот го понижуваше со болестите, ветриштата, бурите, снеговите и громовите што го убиваа и повредуваа, што му предизвикуваа страдања на телото, кои само го потсетуваа на неговата ефемерност, односно го навредуваа *досѝоинсѝвојѝо на Човекојѝ*, неговиот ум и дух - своето најсилно понижување за него го смести во смртта, што му ја доделува како на природно (*фиси-чко*) битие. Човекот, пак, се повеќе напредува во ништењето на овие опасности, во нивното *совладување и контролирање*.

Но, за разлика од онаа во Древна Хелада, овој пат битката се води на нејзината територија - на територијата на природата, односно на

⁵⁰ Во 17, а особено во 18 век, во добата на Просветителството, кога човекот почна да ги освојува првите големи и очигледни победи над природата, расте модата на сецирање; cf. P. Ariès, *L'homme...*, p. 355-364. Пример за ова е и самиот Декарт, чија најголема интелектуална разонода било одењето на часови по сецирање.

⁵¹ M. Horkheimer & T. Adorno, *op. cit.*, str. 26.

територијата на смртта, гледајќи и в очи. На крајот од позитивистичката ера, со киборгот - суштеството кое нема да умре - *човечкајќи природа, културата*, ќе ѝ го зададе претпоследниот, или можеби последниот, удар на природата - на смртта ќе ѝ одземе голем дел од нејзината територија.

“Киборгот може да се објасни на следниов начин: *низ параноидна рационалност, изразена во машиноликојќи јас, ја комбинираме фанатизајќи за секојна ~~са~~ самоконтрола со сировојќи и агресивајќи насочени против чувственијќи и телеснијќи ограничанојќи на обичнијќи смртници*. По пат на регресија кон фантазмот за инфантилна секој, ја негираме нашата зависност од природата, од нашата сопствена природа, нашата зависност од ‘крвавата збрка’ на органската природа.”⁵²

Ова не е никаква импровизирана спекулација на новите философи и теоретичари на “природното”, од една страна, и на киборгот, од друга: самиот врв на класичната западна мисла, Хегел, е сосема јасен кога вели дека неизбежноста на смртта не се состои во единичните причини, дека тие не се нејзината вистинска причина, туку тоа е нужноста од премин на индивидуалитетот во општоста која е живата живототворност⁵³, а оваа, пак, е “Духот” во кој предметот се “обопштува”. Смртта, преминувањето на индивидуалитетот во општото, значи премин на природното во духовно, а “целта на природата е да се убие самата себеси и да ја пробие својата мембрана на непосредното, сетилното, да согори како феникс, а се со цел од оваа надворешност да излезе подмладена како Дух”.⁵⁴

⁵² K. Robins & L. Levidow, “Socializing the Cyborg-Self: The Gulf War and Beyond”: *Cyborg*, pp. 119-125 [подвлекле К.Р. и Л.Л].

⁵³ Ф. Хегел, *Ленска реална филозофија*, Лајпциг, 1931 (1967), 2, стр. 167, цит. кај I. Flečer, “Smrt u svetlosti marksizma”: *Polja* 236 (1978), str. 2.

⁵⁴ Ф. Хегел, *Систем на филозофијата*, Собрани дела, изд. Glöckner, 9, стр. 720 f, цит. кај I. Flečer, *loc. cit.*

“Природата е по себе жива целина, - вели Хегел - движењето низ нејзината постепеност значи дека идејата се востановува себе си како она што е таа *во себе*; или, што е истата работа, дека од својата непосредност и надворешност, која е смрт, оди *во себе* за да биде, пред сè, нешто *живо*, но за потоа да ја укине и таа одреденост во која таа е само живот, па да се произведе себе си во егзистенција на духот, кој е вистината и крајната цел на природата.”⁵⁵

Хегел сосема отворено објавува дека смртта на непосредно поединечниот живот претставува пројава на духот.⁵⁶

На ова се надоврзува и Фојербах со ставот дека светоста може да се достигне само преку прогресот кој се протега во бесконечност, а тоа, пак, не принудува на бесмртност.⁵⁷ “Духот” на Хегел е историјата, а оваа, пак, тој Фојербахов бесконечен прогрес.⁵⁸

Причината што хеленската историја не беше историја на прогрес, можеби, лежи токму во тоа што смртта и природата, по себе, се сметаа за непобедливи. Битката секогаш се водеше од оваа страна, на нивната територија - меѓу живите, во светот на смртните. Како таков, непобедлив и, со тоа, вечен, за секогаш присутен непријател, смртта си обезбедуваше (себеси, но и на животот) еден постојан ритам - *perpetuum mobile*. Со секој следен роден, битката повторно отпочнуваше - вистинска цикличност на враќањето. Западната посветеност на прогресот, опседнатоста со него, зборува за тоа дека, овој пат, човекот решил да го победи токму петрифицирачкиот поглед на смртта, самата неа - конечно, битката се одвива на нејзината територија (самата природа станува објект кој ја трпи

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Enciklopedija filozofijskih znanosti*, § 251.

⁵⁶ *Ibidem*, § 222.

⁵⁷ Л. Фојербах, *Собрани дела*, изд. W. Volin, стр. 77, цит. кај I. Flešer, *loc. cit.*; cf. И. Кант, *Критика на практичниот ум* (превод на македонски Кирил Темков), стр. 158.

⁵⁸ Отпадниците постоеле отсекогаш, затоа може да се случи Ками да каже дека не наоѓа смисла во среќата на ангелите и дека единственото што го знае е дека ова небо ќе трае подолго од него, прашувајќи се: што би била, впрочем, вечноста ако не она што ќе остане по неговата смрт (A. Camus, *Pirovanje*, str. 108).

анализата, *расчленувањето* и *умирањето*⁵⁹, што му го приредува субјектот-човек) со цел непријателот, еднаш за секогаш, да биде победен, уништен, поништен. Финалната цел е *смртта да стигне описувајќи ја - да умре*.

Истовремено, амбиваленцијата не се признава како решение, парадоксот не се прифаќа како одговор - вистината е Една, единствена и сочинета од едно - еднозначна.⁶⁰ Просветителството, односно нововековието, го признава за постоечко, а неговото одвивање за реално, *само она што може да се поведе под едно*.⁶¹

Па, сепак, ова не значи дека денес работите стојат помалку трагички отколку во древното минато. Да ги употребиме изразите на Алфред Вебер, велејќи дека во нашево време, можеби, не постои “трагична свест” (како принцип на живеењето на сите нас), но затоа, пак, “состојбата” ни е, несомнено, “трагична”. Се врши најголемата, некогаш немислена, *хибрис* - откако се зафативме со битка со сите богови (како со боговите на природата, така и со оние на вештините) и ги победивме, сега влегуваме во последната битка со Мојра, односно со смртта, се до конечната победа. Ако досега дрско ја предизвикувавме, ги менувавме нејзините одлуки, па дури и го поместувавме часот на *досудената* смрт, овој пат, таа ќе биде сосема истисната, а на нејзиното место ќе дојде Човекот или новиот носител на културата, како и да се вика тој: киборг, или некако поинаку. Ова е досега најголемата *хибрис* на смртникот. Каков ли ќе биде трагичкиот пад?

⁵⁹ Во новозаветните текстови, во интранзитивна употреба глаголот *ἀναλύω* значи и умира.

⁶⁰ Интересно е да се спомне дека Јасперс сериозно контемплира над нашата, Човековата смртност, заклучувајќи по пат на една специфично трагичка логика дека истовремено сме смртни и бесмртни; види К. Јасперс, *op. cit.*, стр. 156.

⁶¹ M. Horkheimer & T. Adorno, *op. cit.*, стр. 26.

4. Реалниот победник над смртта

Иднината, се чини, е веќе тука: идејата на кибер-просторот и виртуелниот свет се остварува - преку Интернет. Киборгот, човекот-машина, техничкиот хуманоид - хибрид на човек надополнет со технологија, се појави веќе во шеесетите, со првите бајпасови на срцето и белите дробови. Според киборгологијата, таа нова "антропологија", укината е идејата на (смртниот) Човек⁶², а битните суштества на денешницата стануваат киборзи.⁶³ По смртта на Бога, објавена е и смртта на Човекот⁶⁴ - за да се победи самата смрт.

⁶² Cf. D. Haraway, "Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order": *Cyborg*, pp. xi-xx; K. N. Hayles, "The Life Cycle of Cyborgs: Writing the Posthuman": *Cyborg*, pp. 321-335; S. Stone, "Split Subjects, not Atoms: or, How I fell in Love with My Prosthesis": *Cyborg*, pp. 393-406; J. Gabilondo, "Postcolonial Cyborgs: Subjectivity in the Age of Cybernetic Reproduction": *Cyborg*, pp. 423-431; C. J. Fuchs, "'Death Is Irrelevant': Cyborgs, Reproduction, and the Future of Male Hysteria": *Cyborg*, pp. 281-300; особено L. F., Hogle, "Tales from the Cryptic: Technology meets Organism in the Living Cadaver": *Cyborg*, pp. 203-216.

⁶³ Cf. *Cyborg*. (Edit. C. Hables Gray et al.), passim.

Живеејќи во добата што го дефинираме како пост-модерно, за нас мртвиот Човек е сè уште жив, а киборгот ни изгледа само како факт на иднината. Но, во времето на интермисија, во добата на она *пост-*, не напуштајќи го сè уште Човекот, сепак, уште не можеме да видиме дека идниот бесмртник е веќе тука, а самите ние, со нашите вештачки срца, и заедно со клонираната овца Доли, сме суштествата на иднината што ја очекуваме или претпоставуваме - киборзи. Со самото воведување на техничката *prosthesis*, *надавка*, *продолжение*, која го надоместува губењето на егзистенцијата и функцијата на еден од човечките органи или, пак, го коригира неговото намалено или лошо функционирање, веќе стануваме хуманоиден хибрид меѓу човечкото (односно, *природно*) и технологијата (односно, *културно*).

Меѓу многуте прашања што киборг-антропологијата требаше да си ги постави - како оние за киборговиот однос кон просторот, времето, за психологијата на киборгот, за неговиот субјективитет и односот кон Другиот, за неговата сексуалност и репродукција - е и она за рedefинирањето на смртта, односно за барањето нова дефиниција на смрт на едно ново суштество наречено “киборг” - прашањето за *death in the cyborg era*.⁶⁵ Како што ќе видиме, не само новата антропологија на пост-човекот (киборг-антропо-логијата), туку и самата идеја на киборг се, првенствено, *ианатолошка* концепција.

И науката за киборгот и самиот тој се појавија токму по повод прашањето на смртноста и како одговор на него - сите *prosthesis*' служат за продолжување на протегането на животот (приклучувањето на “*life-assisting equipment*”, вградувањето на технички замени за загубените органи и трансплантацијата на човечки, природни органи од донатори, мртви или живи), како дополна и помош на телото, *prosthesis*, за да си го одржи

⁶⁴ Cf. M. Fuko, *Rijeci i stvari*, особено str. 424-425; cf., исто така, и J. Gabilondo, “Postcolonial...”: *Cyborg*, pp. 423-431.

⁶⁵ L. F. Hogle, “Tales ...”: *Cyborg*, p. 210.

животот. Нема уште долго телото да биде тоа што ќе си го одржува животот во себе, туку - наместо него и за него - тоа ќе го прави некој друг, нешто друго, надвор од него, зашто, веќе денес, телото повеќе не е *a self-regulating system*.⁶⁶

Културата, произведена од човекот, создавајќи средства за продолжување, додавање (*prosthesis*) на животот, постојано, по своја волја, ја поместува границата меѓу животот и смртта, сè повеќе одземајќи ја на смртта од нејзината територија, освојувајќи ја, укинувајќи ја. Границите се заматени, нејасни - биостатичките дебати меѓу лекарите, психолозите, антрополозите, философите, правниците, законодавците, првенствено се насочени кон прашањето како да се дијагностицира, односно дефинира, смртта - сериозно се поставува прашањето: што е смртта и каде може да се постави границата меѓу животот и смртта.⁶⁷

Денес, во повеќе земји, за раскин со животот се прифаќа престанокот на активноста на мозокот. Тоа е мигот кога настапува и се констатира смртта. Но, не сосема:

“Претставите за границите на телото, како и за границата меѓу човечкото и нечовечкото, мораа да се изменат. За да се успее во тоа, неопходни беа нови општествени интервенции. Првата и најважна беше новата дефиниција на ‘смртта’. Денес, во многу земји, престанокот на мозочните функции, поткрепен со посебни дијагностички протоколи, е прифатен како законска и медицинска категорија ‘смрт’. Мозочната смрт дозволува одложување на времето, што, од друга страна, пак, овозможува фрагментација и реконфигурација на културните и телесни процеси. Значајно е и тоа што им овозможува на биомедицинските менаџери и експерти да го изведат целиот процес. Оваа меѓа беше конструирана за да

⁶⁶ Ibidem, p. 207.

⁶⁷ L. V. Toma, *Antropologija smrti*, I, str. 50-74.

направи разлика меѓу животот и смртта, човечкото и технологијата, природното и вештачкото. *Наместо тоа, оваа медицинско-правна конструкција нас не испречи пред едно уште поамбивалентно ентитет - живиот труп.*⁶⁸

Значи, наместо попрецизно, посигурно разграничување коешто би требало да го донесе новата, егзактна, прецизна наука, ваквата дефиниција, оваа медицинска конструкција, ни остави нешто уште подвосмислено - живиот труп.

Заедно со ова оди и објаснувањето дека терминот “пациент”, оној што пред мигот на престанокот на мозочната активност бил на умирање, по моментот на смртта се заменува не со изразот “мртовец” или со изразот “починат”, туку со “донатор”, *donor*: посмртните останки се живи органи што ќе продолжат да живеат во некое друго, хуманоидно тело - “Пациентот е мртов, но се уште не умрел.” (“The patient is dead, but has not died.”)⁶⁹ Границата меѓу животот и смртта станува сосема нејасна, заматена. Значењето на двата поима е сосема релативизирано, па и повеќе од тоа - се тежнее кон тоа нивната противставеност да се избрише - да се *пониши* разликата меѓу нив.

При секоја закана на смртта (на ништечката тенденција на неконтролираната *природа*), технологијата (односно *културата*) интервенира победувајќи ја со нешто не-живо и не-мртво, со нешто што не умира - машина, или, пак, со нешто ниту живо, ниту мртво - орган на оној што е мртов, но не умрел, пациентот-донатор. Културата, како систем на навигација, управува и контролира зад своето кормило - се произлегува од движењата на контрола што ги произведува кормилото. Грчкиот збор

⁶⁸ L. F. Hogle, *op. cit.*, p. 206 [подвлекла Л. Х.].

⁶⁹ *Ibidem*.

кибернетѝес (κυβερνήτης) значи кормилар, капетан на лаѓа и управувач (на државата) - *gubernator*.

Ставена под совршена контрола, укината како стихија, непромислено самоволие, природата, веќе самата по себе, е укината. Природата е надмината. Со тоа се надминуваат како животот и смртта, така и границата меѓу нив. Затоа, тешко е да се каже дека амбигвитетот на изразот *the living cadaver* е навистина двозначен. Тешко е да се зборува за *амбиџвиѝеѝѝ*, ако *ambo*⁷⁰ е веќе укинато. Така, само привиден е амбигвитетот на следнава ситуација: пациентите што станале донатори се живи трупови, а киборгот, со тело составено од делови на мртовец, е жив мртовец - оживеано, воскреснато тело, управувано од “духот” - еден орган, чија активност не престанала, мозок. Меѓу двајцата постои совршена линеарност на *конѝинуѝиѝеѝѝ* - не постои граница на нивна разлика: тие не се Едно и Друго, туку само Едно, *the Sacred Image of the Same*.⁷¹

За пациентот да биде сведен на донатор, неговата социјална функција на мртовец мора да биде поништена. Во текот на процесот (на преминување од пациент во донатор) културните значења мораат да бидат симнати од личноста. Идентитетот мора да биде избришан: *Identity must be erased*.⁷² За да може културно и телесно да биде фрагментиран и како мртов сведен на “*spare parts*”⁷³, субјектот мора да биде укинат и заменет од објект:

“Ако се обидуваме ~~се~~ да го редуцираме амбигвитетот, тогаш неопходно е да го деконструираме субјектот (личноста) и да реконструираме објект (производна единица).”⁷⁴

⁷⁰ Лат. *ambo*: обајцата, двајца (дуал).

⁷¹ D. Haraway, “Cyborgs ...”: *Cyborg*, p. xv.

⁷² L. F. Hogle, *op. cit.*, p. 206.

⁷³ Fox and Swazey, 1992, цит. кај L.F.Hogle, *ibidem*.

⁷⁴ L. F. Hogle, *ibidem*.

Објект кому? Според визијата на киборг-светот: на ниту еден индивидуален субјективитет, туку на целиот, децентрализиран, фрагментиран систем на глобалната светската заедница.⁷⁵ Совршениот систем, светската хуманоидна заедница, ќе ги *контиролира* животот и смртта и ќе *располага* со нив, со цел да се овозможи што е можно поефикасно и потрајно продолжување на животот, изграден врз смрт. Смртта ќе стане употреблива - инструмент на животот.

Но, бидејќи субјектот е укинат - и не само како мртовец, зашто укинувајќи ја неговата културна и социјална позиција и функција на мртов, се укинува и неговата позиција на жив! - чиј е животот што се продолжува? Ако се држиме до она што го предвидува (или веќе го детектира) киборг-антропологијата, се работи не за укинување, туку за деконструкција и, со тоа, фрагментација, мултипликација и децентрализација на субјектот, на идентитетот⁷⁶ (но, на живиот, зашто кај мртвиот, веќе е јасно, се работи за нешто поинакво - за вистинско укинување, бришење).⁷⁷ Се работи за распрснување на живиот (деконструиран) и мртвиот (укинат) субјект по телото на заедницата, по социјалниот корпус. На тој начин добиваме единки кои не се ни живи ни мртви и - огромно заокружено тело (на системот, заедницата) составено од живот и смрт која функционира како живот.

Животот ја проголтал смртта: врз основа на неа, самиот себеси се умножил и проширил по целата територија, заземајќи ја и нејзината, со тоа што ја апсорбирал во себе.

⁷⁵ Ваков би требало да биде светот на киборзите, со специфично кибер-време и кибер-простор. Многу современи мислители сметаат дека светските процеси на глобализација се веќе отпочнати; cf. J. Gabilondo, *op. cit.*, *passim*.

⁷⁶ S. Stone, "Split...": *Cyborg*, pp. 393-406.

⁷⁷ V. L.F. Hogle, *loc. cit.*

5. Смирџиџа инсџирумениџ за сузбивање на смрџиџа

“Твојџиџа кулџиџура ќе се адаџиџиџира на нашиџиџа и ќе џ служи.”

[му велат Киборзите на Пикар]

*Пикар одџовара дека џџаквоџиџо аџсорбирање е “невозможно”,
бидејќи човечкиџиџе суџиџесџиџва мноџу вложиле во
“слободџиџа и слободнаџиџа волја.” Инсџиџиџира: “Поскоро би умрел.”*

Борџоџиџ му одџовара:

“Слободата е ирелевантна.

Слободната волја е ирелевантна ...

Смртта е ирелевантна.”

Cynthia J. Fuchs, Death Is Irrelevant

Овие зборови - што заедницата на киборзите му ги упатува на славниот капетан Пикар, херојот на телевизијската серија *Свездени џџџџеки* - ни го објаснуваат не само начинот на кој се обликува културата, односно се одвива животот во светот на киборзите, туку и начинот на кој се случува

смртта: таа е асимилирана од страна на животот, проголтана од него, но како таква - смрт. Со други зборови, смртта, како таква, е разбрана на таков начин што станува преобразена во нешто чија смисла лежи единствено во тоа да му служи на животот: таа е мигот кога едно тело се претвора во збир на органи што можат да бидат трансплантирани во друго, живо тело. Во киборг-светот повеќе не постојат мртовци, туку само донатори на органи. Значењето на смртта е во толкава мера релативизирано, што може да се каже дека таа е победена, но - само на ниво на заедницата. Значењето, вредноста што му се припишува на еден индивидуален живот и, со тоа, на една индивидуална смрт мора да бидат минимизирани до нивно исчезнување. Само тогаш ќе биде можно заедницата да ја победи смртта, поништувајќи ја во нејзината суштественост.

Во киборг-визијата, индивидуалната смрт стана материјал за совршеноста и бесмртноста на заедницата - токму на ниво на заедницата смртта е победена, станувајќи објект со кој се располага, па дури и се употребува против самата смрт: смртта станува инструмент на сузбивање на самата смрт. Индивидуалноста е укината во име на Општото - Хегеловиот "Дух" или заедницата на хуманоидот како глобален, совршен систем, кој, исчистен од факторот на непредвидливоста на природата, претставува производ на чистиот Ум на Човекот. Така, остварена е целта на природата според Хегел: природата е мртва. Се покажа дека совршеното функционирање на совршената умност е можно само по цена на смртта на природата и на човечкото/природното кај човека. Се покажа и тоа дека, на индивидуално ниво, ова совршенство е невозможно. Тоа се остварува само на ниво на *о̄ӣӣӣо̄ӣо̄* - на ниво на *о̄ӣӣӣес̄ӣво̄ӣо̄*.

Во совршената заедница, смртта е ирелевантна:

"Финалето на сезоната 1991 на *Star Trek: The Next Generation*: возбудлива приказна за грабнувањето на капетанот Пикар (Patrick Stewart)

од страна на Боргите. Неосоцијалистичка 'заедница' на киборзи однатре е поврзана по пат на биоинженеринг и други напреднати технологии, а Боргите изгледаат како андрогини хуманоиди. И покрај индивидуалните тела, тие претставуваат единствена свест. Безобѕирни и бесчувствителни (како и сите останати што му се противставуваат на оптимистичкиот империјализам на USS *Enterprise*), Боргите се репродуцираат по пат на асимилација на тела (телото на Пикар, на пример), која се состои од буквална физичка пенетрација.

Пренесен на бродот на Боргите, Пикар е опкружен од решителни фигури облечени во црна гума, со мали цевки и жици што влегуваат во нивните лица и трупови. Кога ќе се соочи со пространата и мистифицирана внатрешност на бродот, со протест го подига тонот: 'Ќе ви се противставувам до самиот крај на сопствените сили'. Многугласот на Боргите, кој се чини како да не извира од никаде, му одговара: 'Силата е ирелевантна. Отпорот е залуден. Ние настојваме да се усовршиме. Твоите биолошки и технолошки особености ќе им ги приклучиме на нашите. Твојата култура ќе се адаптира на нашата и ќе ѝ служи.' Пикар одговара дека таквото апсорбирање е 'невозможно', бидејќи човечките суштества многу вложиле во 'слободата и слободната волја.' Инсистира: 'Поскоро би умрел.' Боргот му одговара: '*Слободата е ирелевантна. Слободната волја е ирелевантна ... Смртта е ирелевантна.*'⁷⁸

Во совршената заедница, клучните вредности на Човекот, она што човека го прави Човек, заедно со смртта, стануваат ирелевантни. Затоа, пак, заедницата е совршено умна и функционира како еден организам, кој е саморегулирачки и неуништулив - неговата неуништуливост произлегува

⁷⁸ C. J. Fuchs, "'Death Is Irrelevant': Cyborgs, Reproduction, and the Future of Male Hysteria": *Cyborg*, pp. 281-300 [подвлекла С. Ф.].

токму од способноста да ја анулира секоја закана, со тоа што ќе ја апсорбира.⁷⁹

Светот на киборзите и живите мртовци, кој е веќе делумно нашиот свет, светот во кој живееме денес, ја апсорбира смртта, ја престорува во живот и така профитира од неа. Заканата на смртта е однапред замолкната, зашто веќе однапред се знае дека оваа ќе биде употребена како граѓа на животот. Бивајќи поклопена (совпадна со) од животот, нејзиниот простор се повеќе се намалува.

Меѓутоа, и овде, во киборг-светот на апсорбираната смрт, се уште се наоѓаме во “трагичка” состојба. Битката со смртта уште трае, постојано, секојдневно. Само, овојпат, не се работи за отворена борба на едно признаено непријателство - овојпат не сме војни и нема херои, туку вешта дипломатија на умот. Непријателот дури и не е именуван како непријател: мртвиот мртовец е преименуван во жив мртовец, *the living cadaver*. Знаеме и од Александровите, и од римските искуства - светска империја се гради така што непријателот ќе го престориш во сојузник. Така и смртта, од непријател, му стана пријател на животот, па дури и негов прислужник - во времето на живите мртовци, смртта е граѓа на животот. Според денешниот договор, со тоа што му стана сојузник, смртта е освоена, покорена од животот.

Некаква победа, сепак, е постигната - дипломатска. Па, сепак, ќе мора да се истражи прашањето: колку сме добиле, а колку сме загубиле со оваа победа? Треба ли да признаеме дека победата е Пирова. Сојузот што успеавме да го склопиме е резултат на компромис со непријател на кој - колку и да не му ги признаваме супериорноста и непријателството, со тоа

⁷⁹ Интересно е да се спореди дека Платон, кој не веруваше во двозначноста, ами во Едното, кој ја изгони грдотијата на смртта и оваа ја прогласи за премин во еден посовршен живот, во своето дело *Држава*, со кое заговараше совршена човечка заедница, тврдеше дека душата на добриот, вистинскиот граѓанин на неговата држава треба да ја има истата градба и истото држење како и државата - државата и поединецот се меѓусебно пресликани; cf. Платон, *Држава*, 435c.

што ќе го преименуваме во потчинет сојузник - мораме да му ја признаеме, од нас, сè уште неразбраната моќ, која, како да заборавивме, е единствена и рамноправна со онаа на животот. Колкава била цената што требало да ја платиме за ваков вид сојуз со еден бескомпромисен непријател? Какви и колкави биле направените отстапки? Дали, на крајот, не излегува дека потчинетиот владее со потчинувачите? Зашто, огромната моќ на нашиот потчинет останува недопрена. Тој е само преименуван.

Хелените не веруваа во можноста од вакво пријателство - директното соочување со смртта значеше автоматска петрификација од погледот на Горгоната, Ужасот по себе. Единствено саморефлексијата на смртта, огледалото на Персеј во кое таа ќе се огледува, ќе се гледа самата себеси (и Персеј неа), можеше да направи страшилото самото себе да се уништи, а човекот дури потоа, гледајќи во неговата саморефлексија, да му ја отсеке главата, заедно со погледот што ќе го користи како оружје за уништување на сите можни идни закани на смртта. Смртта може да биде победена единствено од смрт.

Ако е така, тогаш треба да заклучиме дека, според Хелените, заедницата на живите морала да се престори во заедница на мртвите и на смртта за да може да ја победи смртта. Но, бидејќи светот на киборзите е свет во кој смртта е само делумно победена, а самите тие се делумно смртни, односно живи, значи ли тоа дека киборг-светот е свет на делумна смрт и на полу-живи - и дека допрва почнуваат и ќе се разврзуваат битки со смртта, кои Хелените ги започнаа, а ние денес, не признавајќи ја нивната ограничена антрополошка функција и етичка моќ, ги водиме на поинаков начин?

БИБЛИОГРАФИЈА

ИЗВОРИ

- AESCHYLI *Tragoediae*. (Iterum edidit revisas Henricus Weil) In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1910
- ΑΙΣΧΥΛΗ. - *Ορεστειΐδα*. (Препев од старогрчки јазик, предговор и белешки Даница Чадиковска) Метафорум, Скопје, 1993
- - - *Прикованиоΐ Прометей*. (Препев, предговор, белешки Михаил Д. Петрушевски) Македонска книга, Скопје, 1978
- ESHIL. - *Tragedije*. (Preveo, uvod napisao i objanjenja i napomene dodao Miloš N. Đurić) Kultura, Beograd, 1966
- АНТОЛОГИЈА НА ХЕЛЕНСКАТА ЛИРИКА. (Предговор, вовед и препев од старогрчки Елена Колева) ЗУМПРЕС, Скопје, 1996
- APOLLODORUS. - *The Library*. William Heinemann/Harvard University Press (The Loeb Classical Libray), London/Cambridge Massachusetts, 1961, I-II
- ΑΠΟΛΛΟΔΟΡ. *Μυθολογική βιβλιοθήκη*. (Издание подготвил В. Г. Борухович) Издателство "Наука", Ленинград, 1972
- ARISTOTELES. - *Ethica Nicomachea*. (Recognovit I. Bywater) Oxonii, 1890
- ARISTOTEL. - *Nikomahova etika*. (Prevod Radmila Šalabalić) BIGZ, Beograd, 1980
- ARISTOTELES. - *Περὶ ποιητικῆς*. (Von Alfred Gudeman) Berlin/Leipzig, 1934
- ΑΡΙΣΤΟΤΕΛ. - *За ѱοειΐкаΐα*. (Превод од старогрчки, предговор на авторот и коректура Михаил Д. Петрушевски) Македонска книга et al., Скопје, 1979

- ARISTOTLE. - *The Athenian Constitution. The Eudemean Ethics. On Virtues and Vices.* William Heinemann/Harvard University Press (The Loeb Classical Libray), London/Cambridge Massachusetts, 1961
- ARISTOPHANES. - *The Frogs.* Oxford, 1892
- АРИСТОФАН. - *Жабе.* (Превод са старогрчког, увод и коментар Радмила Шалабалић) Матица српска, Нови Сад, 1978
- CORPUS INSCRIPTIONUM ATTICARUM. Berolini apud Georgium Reimerum (consilio et auctoritate Academiae litterarum regiae Borussicae), 1873, I (Euclidis anno vetustiores: edidit Adolphus Kirchoff), II pars tertia
- DIELS H. - *Die Fragmente der Vorsokratiker.* (Griechisch und Deutsch) Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1922, I-III
- - - *Predsokratovci. Fragmenti.* (Tekstove preveli Zdeslav Dukat, Veljko Gortan et al.) Naprijed, Zagreb, 1983, I-II
- DIOGEN LAERTIJE - *Životi i mišljenja istaknutih filozofa.* (Sa starogrčkog preveo Albin Vilhar) BIGZ, Beograd, 1979
- EURIPIDIS TRAGOEDIAE. (Edidit Augustus Witzchel) Ex officina Bernhardi Tauchnitz, Lipsiae, 1851, I-III
- ЕВРИПИД. - *Хијолији. Ифиџенија во Авлида. Бакхи.* (Превев од старогрчки Даница Чадићовска) ЗУМПРЕС, Скопје, 1995
- ЕВРИПИД. - *Медеја.* (Превев од старогрчки, увод и белешки Катарина Колозова) Метафорум, Скопје, 1994
- ESHIL - SOFOKLE - EURIPID. *Grčke tragedije: Okovani Prometej, Car Edip, Antigona, Medeja.* (Preveo Miloš N. Đurić) Veselin Masleša, Sarajevo, 1985
- - - *Sabrane grčke tragedije.* (Prveli Koloman Rac i Nikola Majnarić), Dosije / LIM (Biblioteka "Vrhunci civilizacije"), Beograd, 1990
- ХЕРАКЛИТ. (Интерпретации, превод на македонски и коментари: Витомир Митевски) Матица македонска, Скопје/Мелбурн, 1997
- HERODOTUS. William Heinemann/Harvard University Press (The Loeb Classical Libray), London/Cambridge Massachusetts, 1-2 (1960), 3-4 (1957), 5-7 (1957), 8-9 (1961)
- ХЕРОДОТОВА ИСТОРИЈА. (Превео са старогрчког Милан Арсенић) Матица

српска, Нови сад, 1988, I-II

HÉSIODE. - *Théogonie. Les travaux et les jours.* (Texte établi et traduit par Paul Mazon) Paris, 1928

ХЕСИОД. - *Трудови и дни.* (Препев Витомир Митевски. Белешки Даница Митевска) Култура, Скопје, 1996

HOMERI ILIAS. (Edidit Guilielmus Dindorf: editio quinta correctior quam curavit C. Hentze) In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1899

ХОМЕР. - *Илијада.* (Препев, предговор, увод и објасненија Михаил Д. Петрушевски) Нова Македонија - Детска радост, Скопје, 1995

HOMERI ODYSSEA. B. G. Teubner, Leipzig, 1879/80

ХОМЕР. - *Одисеја.* (превео Милош Н. Ђурић) Просвета, Београд, 1990

КСЕНОФОНТ. - *Хеленска историја.* (Увод, превод и напомене Милена Душанић) Матица српска, Нови Сад, 1988

PAUSANIAS. - *Description of Greece.* William Heinemann/Harvard University Press (The Loeb Classical Library), London/Cambridge Massachusetts, 1961, IV

PLATO. - *Euthyphro. Apology. Crito. Phaedo. Phaedrus.* William Heinemann/Harvard University Press (The Loeb Classical Library), London/Cambridge Massachusetts, 1960

- - - *Lysis. Symposium. Gorgias.* William Heinemann/Harvard University Press (The Loeb Classical Library), London/Cambridge Massachusetts, 1961

- - - *The Republic.* William Heinemann/Harvard University Press (The Loeb Classical Library), London/Cambridge Massachusetts, 1963

ПЛАТОН. - *Одбранија Сократова. Кријон. Фајдон.* (Превод од старогрчки и белешки Елена Колева) Македонска книга et al., Скопје, 1983

PLATON. - *Država.* (Preveo Albin Vilhar) BIGZ, Beograd, 1993

POETAE LYRICI GRAECI. (Recensuit Theodorus Bergk) In aedibus B. G. Teubneri, Lipsiae, 1867

SOPHOKLES. - *Oedipus the King. Oedipus at Colonus. Antigone.* William Heinemann/Harvard University Press (The Loeb Classical Library), London/Cambridge Massachusetts, 1961

- - - *Ajax. Electra. Trachiniae. Philoctetes.* William Heinemann/Harvard University Press (The Loeb Classical Libray), London/Cambridge Massachusetts, 1961

СОФОКЛЕ. - *Анѝиѝона. Филокѝейѝ.* (Препев од старогрчки Љубинка Басотова) Мисла, Скопје, 1990

- - - *Ојдиѝ Тиранин. Ојдиѝ на Колон.* (Препев од старогрчки Даница Чадиковска) Мисла, Скопје, 1991

SUPPLEMENTUM EPIGRAPHICUM GRAECUM (Redigendum curavit A. G. Woodhead), vols XI-XVIII

THE ODES OF PINDAR INCLUDING PRINCIPAL FRAGMENTS. William Heinemann/Harvard University Press (The Loeb Classical Libray), London/Cambridge Massachusetts, 1961

THUCYDIDES. - *Historiae.* (Recensuit Carolus Hude) B. G. Teubner, Leipzig, 1901

XENOPHON. - *Hellenica.* William Heinemann/Harvard University Press (The Loeb Classical Libray), London/Cambridge Massachusetts, 1961

СТУДИИ, ИНТЕРПРЕТАЦИИ, РЕЧНИЦИ И ПРИРАЧНИЦИ

- AGOSTINO, B. D' & A. SCHNAPP - "Les morts entre l'objet et l'image": *La mort, les mort dans les sociétés anciennes*. (Sous la direction de G. Gnoli & J. P. Vernant) Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 17-26
- АКСЕЛОС, К. - "Игра на групата на групите": *Марксизмој денес*. (Превод од француски Кирил Темков) Друштво за филозофија и социологија на СР Македонија, Зборник бр. 1 (Скопје, 1973), стр. 95-102
- ALEXIOU, M. - *The Ritual Lament in Greek Tradition*. Cambridge University Press, 1974
- ARIÈS, P. - *L'homme devant la mort*. Seuil, Paris, 1977
- ARIJES, F. - *Eseji o istoriji smrti na Zapadu*. (Prevela Zorica Banjac) Rad, Beograd, 1989
- БАТАЈ, Ж. - "Šta je erotizam": *Goropadni eros*. (Sa francuskog preveo Ivan Čolović) Prosveta, Beograd, 1982 str. 7-20
- БАТАКЛИЕВ, Г. - *Анијична митологија*. Петър Берон, София, 1992
- BENJAMIN, V. - "Tragedija i žalosna igra": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović) Nolit, Beograd, 1984, str. 166-195
- BÉRARD, C. - "Récupérer la mort du prince: héroïsation et formation de la cité": *La mort, les mort dans les sociétés anciennes*. (Sous la direction de G. Gnoli & J. P. Vernant) Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 89-106
- BODRIJAR, Ž. - *Simbolička razmena i smrt*. (Preveo: Miodrag Marković) Dečje novine, Gornji Milanovac, 1991

- BOWIE, A. - "Religion and Politics in Aeschylus' Orestia", *Classical Quarterly* 43 (1993), pp.10-31
- BREDLI, A. S. - "Hegelova teorija tragedije": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović) Beograd, Nolit, 1984, str. 58-74
- BREMMER, J. - *The Early Greek Concept of the Soul*. Princeton University Press, 1983
- BUFFIÈRE, F. *Les mythes d'Homère*. Société d'édition "Les belles lettres", Paris, 1973
- CHAMOIX, F. - *Grčka civilizacija u arhaisko i klasično doba*. (Preveo Borislav Radović) Izdavački zavod "Jugoslavija", Beograd, 1967
- CAMUS, A. - *Naličje i lice. Pirovanje. Ljeto*. (S francuskog prevele L. Depolo i V. Machiedo) Zora, Zagreb, 1971
- CLAUS, D. B. - *Toward the Soul*. Yale University Press, 1981
- DIETRICH, B. C. - "History and Greek religion", *Grazer Beiträge* 18 (1992), S.1-21
- DODDS, E. R. - *The Greeks and the Irrational*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1951
- DUKAT, Z. - *Homersko pitanje*. Globus, Zagreb, 1987
- ĐURIĆ, M. N. - *Istorija helenske etike*. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1990
- БУРИЋ, М. Н. - *Историја хеленске књижевности*. Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1986
- EASTERLING, P. E. - "Gods on Stage in Greek Tragedy", *Grazer Beiträge: Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft*. Verlag F. Berger & Söhne, Graz-Horn, 1993, Supplementband V: Religio Graeco-Romana (Festschrift für Walter Poetscher), S. 77-86
- EDWARDS, M. W. - "Agamemnon's Decision: Freedom and Folly in Aeschylus", *California Studies in Classical Antiquity* 10 (1978), pp. 17-38
- ELSE, G. F. - "Ritual and Drama in Aischyleian Tragedy", *Illinois Classical Studies* 2 (1977), pp. 70-87
- EMLYN-JONES, C. - "Paradise Lost? Authority and reception in the presentation of mortal/immortal relationships in Archaic Greek Epic": *The Reception of Classical*

Texts and Images. The Open University, 1996. (Преземено од Internet: *Diotima. Materials for Study of Women and Gender in the Ancient World*)

ENCIKLOPEDIJA LIKOVNIH UMETNOSTI. Izdanje i naklada
leksikografskog zavoda FNRJ, Zagreb, 1962, II

FEICHTINGER, B. - "Medea-Rehabilitation einer Kindsmörderin?", *Grazer Beiträge* 18
(1992), S. 205-234

FLEČER, I. - "Smrt u svetlosti marksizma", *Polja* 236 (1978), str. 1-7

FOXHALL L. - "Household, Gender and Property in Classical Athens", *Classical Quarterly*
39 (1989), pp. 22-44

FREJDENBERG, O. M. - *Mit i antička književnost*. Prosveta, Beograd, 1987

FRITZ, K. von. - "Die Entwicklung der Iason-Medea-Sage und die Medea des Euripides",
*Antike und Abendland: Beiträge zum Verständnis der Griechen und Römer und
ihres Nachlebens*. (Herausgegeben von Bruno Snell und Ulrich Fleischer) Marion
von Schröder Verlag, Hamburg, B. 8 (1959), S. 33- 106

FUCHS, C. J. - "'Death Is Irrelevant': Cyborgs, Reproduction, and the Future of Male
Hysteria": *Cyborg*. (Edit. C. Hables Gray et al.) Routledge, New York/London,
1995, pp. 281-300

FUKO, M. - *Riječi i stvari. Arheologija humanističkih nauka*. Beograd, Nolit, 1971

GABILONDO, J. - "Postcolonial Cyborgs: Subjectivity in the Age of Cybernetic
Reproduction: *Cyborg*. (Edit. C. Hables Gray et al.) Routledge, New
York/London, 1995, pp. 423-431

GARLAND, R. - *The Greek Way of Death*. Cornell University Press, Ithaca: New York,
1985

GERNET L. & A. BOULANGER. - *Le génie grec dans la religion. L'évolution de
l'humanité*. La Renaissance du Livre, s.l., 1931

GIGNOUX, P. - "Vie et mort en Iran ancien": *La mort, les mort dans les sociétés anciennes*.
(Sous la direction de G. Gnoli & J. P. Vernant) Cambridge University Press &
Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 349-354

GILBERT, O. - *Griechische Religionsphilosophie*. Verlag von Wilhelm Engelmann,
Leipzig, 1911

GNOLI, G. & J. P. VERNANT (s.d.). - *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*.

Maison des sciences de l'homme, 1990

- GOULD, J. - "Law, Custom and Myth: Aspects of the Social Position of Women in Classical Athenes", *Journal of Hellenic Studies* 100 (1980), pp. 38-59
- GRIMAL, P. - *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*. PUF, Paris, 1958
- GUTHRIE, W. K. C. - *A History of Greek Philosophy*. Cambridge University Press, 1977, I
- HAMBURGER, K. - *Von Sophokles zu Sartre: Griechische Dramenfiguren antik und modern*. W. Kohlhammer Verlag GmbH., Stuttgart, 1968
- HARAWAY, D. - "Cyborgs and Symbionts: Living Together in the New World Order": *Cyborg*. (Edit. C. Hables Gray et al.) Routledge, New York/London, 1995, pp. xi-xx
- HARRAUER, C. - *Meliouchos: Studien zur Entwicklung religioeser Vorstellungen in griechischen synkretischen Zaubertexten*. Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1987
- HAYLES, K. N. - "The Life Cycle of Cyborgs: Writing the Posthuman": *Cyborg*. (Edit. C. Hables Gray et al.) Routledge, New York/London, 1995, pp. 321-335
- HEATH, M. & M. LEFKOWITZ. - "Epinician Performance", *Classical Philology* 86 (1991), pp. 173-191
- HEGEL, G. V. F. - "O tragediji": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović) Nolit, Beograd, 1984, str. 38-57
- *Enciklopedija filozofijskih znanosti*. (Preveo Viktor D. Sonnenfeld) Veselin Maslesa/Svijetlost, Sarajevo, 1987
- *Fenomenologija duha*. (Preveo Dr. Nikola M. Popovic) BIGZ, Beograd, 1974
- HEIDEGGER, M. - *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1960
- *Bitak i vrijeme*. (Preveo Hrvoje Šarinić) Naprijed, Zagreb, 1988
- HAJDEGER, M. - *Uvod u metafiziku*. (Preveo Vlastimir Đaković) Vuk Karadžić, Beograd, 1976
- HELDERLIN, F. - *Nacrti iz poetike*. (Priredio i preveo Jovica Aćin) Bratstvo Jedinstvo (Biblioteka Svetovi), Novi Sad, 1990
- *Uvod u tragedije*. (Priredio i preveo Jovica Aćin) Svetovi, Novi Sad, 1991

- HELLSTRÖM, P. & B. ALROTH. - *Religion and Power in the Ancient Greek World. Proceedings of the Uppsala Symposium 1993*. Uppsala, 1996
- HENRY, A. S. - "Prose Inscriptions of Hellenistic Athens", *Classical Quarterly* 19 (1969), pp. 289-305
- HOGLE, L. F. - "Tales from the Cryptic: Technology meets Organism in the Living Cadaver": *Cyborg*. (Edit. C. Hables Gray et al.) Routledge, New York/London, 1995, pp. 203-216
- HORKHEIMER, M. & ADORNO T. - *Dijalektika prosvetiteljstva*. (Prijevod: Nadežda Čačinović - Puhovski) Veselin Masleša/Svjetlost, Sarajevo, 1989
- JACOB, H.E. - *Šest hiljada godina kruha*. Kultura, Zagreb, 1957
- JAEGER, W. - *Paideia: The Ideals of the Greek Culture*. (Translated from the German Manuscript by Gilbert Highet.) Basil Blackwell, Oxford, 1947, I
- JÄKEL, S. - "Der Dionysos-Kult in den Bakchen des Euripides", *Grazer Beiträge. Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft*. Verlag F. Berger & Söhne, Graz-Horn, 1993, Supplementband V: Religio Graeco-Romana (Festschrift für Walter Poetscher), S. 93 -107
- JANKÉLÉVITCH, V. - *La mort*. Flammarion, 1977
- JASPERS, K. - "Tragično znanje": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović) Beograd, Nolit, 1984, str. 232-48
- ЯСПЕРС, К. - *Малка школа за философско мислене*. (Превод од немски Нено Богданов) Издателство Гал-Ико, Софија, 1995
- ЈОСИФОВСКИ, Ј. - "Меѓу животот и смртта", *Филозофска џурибина* 3 (1980), стр. 119-137
- ЈОВИЋ, В. - "Tragički svet: Edip, Hamlet", *Vidici* 32 (1984), br.229, str.150-158
- КАНН, Л. - "La mort à visage de femme": *La mort, les mort dans les sociétés anciennes*. (Sous la direction de G. Gnoli & J. P. Vernant) Cambridge University Press & Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 133-142
- КАЗЕНАВ, М. & ОГЕ Р. - *Луди цареви*. Нова Македонија - Детска радост, Скопје, 1996

- КАНТ, И. - *Критика на практичнои ум*. (Превод д-р Кирил Темков)
 Метафорум, Скопје, 1993
- KERENYI, K. - *Die Antike Religion*. Akademische Verlagsanstalt, Leipzig, 1940
- KERN, O. - *Die griechischen Mysterien der klassischen Zeit*. Weidmannsche
 Buchhandlung, Berlin, 1927
- KJERKEGOR, S. - "Odraz antičke tragike u modernoj tragici": *Teorija tragedije*.
 (Priredio Zoran Stojanović) Nolit, Beograd, 1984, str. 93-113
- КОЛЕВА, Е. - "Симонидовиот тетрагон или антрополошка симетрија како
 совршенство на суштествувањето", *Жива антика* (посебни изданија) 9,
 стр. 115-118
- KOPLSTON, F. - *Istorija filozofije*. BIGZ, Beograd, 1991, I
- KOVACS, D. - "Shame, Pleasure, and Honor in Phaedra's Great Speech (Euripides,
 Hippolytus 375-87)", *American Journal of Philology* 101 (1980), pp. 287- 303
- KURTZ, D. C & J. BOARDMAN. - *Greek Burial Customs*. Cornell University Press,
 Ithaca/New York, 1971
- LAKHOVSKY, G. - *L'Eternité, la vie et la mort*. Fasquelle éditeurs, s.l., 1932
- LANGER, S. - "Tragični ritam": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović)
 Nolit, Beograd, 1984, str. 249-64
- LATTIMORE, R. - *Themes in Greek and Latin Epitaphs*. University of Illinois Press, 1962
- LEFKOWITZ, M. - "Aristophanes and Other Historians of the Fifth-Century Theater",
Hermes 112 (1984), pp. 143-153
- LESKI, A. - *Geschichte der griechischen Literatur*. Francke Verlag, Bern/Munchen,
 1963
- - - "Sofokle": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović) Nolit, Beograd,
 1984, str. 475-509
- LIDDEL, H. G. and R. SCOTT. - *A Greek-English Lexicon*. Clarendon Press, Oxford, 1951,
 I-II
- LORAU, N. "Mourir devant Troie, tomber pour Athènes: de la gloire du héros à l'idée de
 la cité": *La mort, les mort dans les sociétés anciennes*. (Sous la direction de G. Gnoli
 & J. P. Vernant) Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences

de l'Homme, 1982, p. 27-44

- - - "Tragični način uboja ženske" : *Ženska v grški drami*. (izbor tekstov, uvodna študija in bibliografija Svetlana Slapšak) Študentska organizacija Univerze, Ljubljana, 1993

- - - *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*. Paris, 1989

LUKAČ, . - "Metafizika tragedije": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović) Nolit, Beograd, 1984, str. 126-37

LYONS, D. - *Gender and Immortality*. Princeton University Press, 1996

MACDOWELL, D. M. - "The Oikos in Athenian Law", *Classical Quarterly* 39 (1989), pp. 10-21

MCDONALD, M. - "Does Euripides Call the Gods 'makarioi'", *Illinois Classical Studies* 4 (1979), pp. 27-33

MICHELINI, A. N. - "Political Themes in Euripides' Suppliants", *American Journal of Philology*, 115 (1994), pp. 219-253

- - - "Υβρις and Plants", *HSCP* 82 (1978), pp. 35-44

MONTAIGNE, M. de. - *Essais*. (Extraits présentés et annotés par. G. Chappon et P. Grosclaude) Librairie Hatier, Paris, 1952

MOSSÉ, C. - *La femme dans la Grèce antique*. Editions Complexe, Bruxelles, 1991

NIETZSCHE, F. - *Die Geburt der Tragödie*. Verlag von E. W. Fritzsch, Leipzig, s. a.

NILSSON, M. P. - *A History of Greek Religion*. (Tr. F. J. Fielden) Clarendon Press, Oxford, 1952

PAULYS REAL-ENCYCLOPÄDIE der classischen Altertumswissenschaft.
(Begonnen von Georg Wissowa) J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart, 1932

POMEROY, S. B. - *Frauenleben im klassischen Altertum*. (Übers. aus dem Englischen von Norbert F. Mattheis) Kröner, Stuttgart, 1985

PUCCI, P. - "Gods' Intervention and Epiphany in Sophocles", *American Journal of Philology* 115 (1994), pp. 15-46

RENEHAN, R. - "The *Heldentod* in Homer: One Heroic Ideal", *Classical Philology* 82

(1987), pp. 99-116

- RITOÓK Z. - "Die Götter und der Ruhm", *Grazer Beiträge: Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft*. Verlag F. Berger & Söhne, Graz-Horn, 1993, Supplementband V: Religio Graeco-Romana (Festschrift für Walter Poetscher), S. 51-55
- ROBINS K. & L. LEVIDOW. - "Socializing the Cyborg Self: The Gulf War and Beyond": *Cyborg*. (Edit. C. Hables Gray et al.) Routledge, New York/London, 1995, pp. 119-125
- RODE E. - *Psyche: Kult duše i vera u besmrtnost kod Grka*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1991
- ROMIJI Ž. de. - "Euripid ili tragedija strasti": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović) Nolit, Beograd, 1984, str. 510-37
- ROSENSTEIN N. - "War, Failure, and Aristocratic Competition", *Classical Philology* 85 (1990), pp. 255-265
- ROSIVACH V. J. - "The Two Worlds of the Antigone", *Illinois Classical Studies* 4 (1979), pp.16-26
- SANDOVAL C. - "New Sciences: Cyborg Feminism and the Methodology of the Oppressed": *Cyborg*. (Edit. C. Hables Gray et al.) Routledge, New York/London, 1995, pp. 407-421
- САНЦАКОСКИ, ОТЕЦ С. - *Боџомислие*. Метафорум, Скопје, 1993.
- SAVIĆ-REBAC A. - "Mistička i tragička misao kod Grka": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović) Nolit, Beograd, 1984, str. 196-209
- - - *Predplatonaska erotologija*. Književna zajednica Novog Sada, 1984
- SCHAPS D. - "The Women of Greece in Wartime", *Classical Philology* 77 (1982), pp. 193- 213
- SEGAL C. - "The Female Voice and Its Contradictions: From Homer to Tragedy", *Grazer Beiträge: Zeitschrift für die klassische Altertumswissenschaft*. Verlag F. Berger & Söhne, Graz-Horn, 1993, Supplementband V: Religio Graeco-Romana (Festschrift für Walter Poetscher), S. 57-75
- SENC S. - *Grčko-hrvatski rječnik*. Naprijed, Zagreb, 1988
- SCHNAPP-GOURBEILLON A. - "Les funérailles de Patrocle": *La mort, les mort dans les*

- sociétés anciennes*. (Sous la direction de G. Gnoli & J. P. Vernant) Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 77-88
- SNODGRASS A. - "Les origines du culte des héros dans la Grèce antique": *La mort, les mort dans les sociétés anciennes*. (Sous la direction de G. Gnoli & J. P. Vernant) Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 107-120
- STONE S. - "Split Subjects, Not Atoms: Or, How I fell in Love with My Prosthesis": *Cyborg*. (Edit. C. Hables Gray et al.) Routledge, New York/London, 1995, pp. 393-406
- ŠELER M. - "O fenomenu tragičnog": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović) Nolit, Beograd, 1984, str. 138-57
- ŠELING F. V. J. - "O tragediji": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović) Nolit, Beograd, 1984, str. 27-37
- ŠLEGEL A. V. - "Suština grčke tragedije": *Teorija tragedije*. (Priredio Zoran Stojanović) Nolit, Beograd, 1984, str. 75-84
- TAEGER F. - *Das Altertum. Geschichte und Gestalt der Mittelmeerwelt*. Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1958, I
- THALLMAN W. G. - "Xerxes' Rags: Some Problems in Aeschylus' Persians", *American Journal of Philology* 101 (1980), pp. 260-282
- TOMA L. V. - *Antropologija smrti*. (Sa francuskog preveli Zoran Stojanović i Miodrag Radović) Prosveta, Beograd, 1980, I-II
- UNAMUNO M. De. - *O tragičnom osećanju života*. (Prevela s kastiljanskog Olga Košutić) Dereta, Beograd, 1990
- URBAIN, J.D. - *L'Archipel des morts*. Plon, Paris, 1989
- VEBER A. - *Tragično i istorija*. (Prevela Olga Kostrešević) Književna zajednica Novog Sada: Dnevnik, 1987
- VEDDER U. - "Frauentod - Kriegtod im Spiegel der attischen Grabkunst des 4 Jhs. v. Chr.", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts* 103 (1988), S. 162-191
- VERILHAC, A.M. - "L'image de la femme dans les épigrammes funéraires grecques": *La Femme dans le monde méditerranéen*. (Sous la direction d'A.M. Vèrilhac) G. S. Maison de l'Orient, 1985, vol. 1, p. 85-113

- VERMEULE, E. - *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. University of California Press, Berkeley/Los Angeles/London, 1981
- VERNANT, J. P. - "La belle mort et le cadavre outragé": *La mort, les mort dans les sociétés anciennes*. (Sous la direction de G. Gnoli & J. P. Vernant) Cambridge University Press & Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982, p. 45-76
- - - *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*. (Nouvelle édition revue et augmentée) La découverte, Paris, 1988
- - - *Figures, idoles, masques. Conférences, essais et leçons du Collège de France*. Julliard, 1990
- - - *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne: Artémis, Gorgô*. Hachette, 1995
- - - *L'individu, la mort, l'amour*. Gallimard, 1989
- VERNANT, J. P. & P. VIDAL-NAQUET. - *Myth and Tragedy in Ancient Greece*. (Translated by Janet Lloyd) Zone Boks, New York, 1988
- VERNAN, Ž. P. - *Poreklo grčke misli*. Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića / Dobra vest, Sremski Karlovci/Novi Sad, 1990
- ВЕРНАН, Ж. П. - "Маската на Горгоната", *Lettre Internationale* 4 (Скопје, 1996), стр. 113-120
- - - "Да се разбере Другиот по пат на симпатија" (Интервју со Ж.П. Вернан), *Lettre Internationale* 8 (Скопје, 1997), стр. 60-63
- VIDAL-NAQUET, P. - *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. La découverte, Paris, 1991
- WUNDT, W. - *Völkerpsychologie. Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze von Sprache, Mythos und Sitte*. Alfred Kröner Verlag, Leipzig, 1926, IV, 1