

НИКОЛА ТАНАСИЋ¹

Филозофски факултет, Универзитет у Београду

ОД ΑΣΕΒΕΙΑ ДО ΑΚΡΑΣΙΑ – СОКРАТОВА И ПЛАТОНОВА РЕИНТЕРПРЕТАЦИЈА ПОЈМА БЕЗБОЖНОСТИ

Сажетак: Аутор настоји да размотри померање у старогрчком поимању „обесног“ и „безбожног злочина“, почев од тачке у коме је политички појам „безбожништва“ (ἀσεβεια) преузео на себе смисао и друштвену улогу појма „хибриса“ (ὑβρις) из епске и трагичке поезије, па све до филозофског и строго етичког појма „необузданости“ (ἀκρασία). Ово померање опет одражава сличан прелаз са ауторитета закона државе (који проистичу из ауторитета богова) до својеврсне „аутономије врлог појединца“. Суђење Сократу се разматра као тачка сламања ауторитета атинских закона и религијских обичаја и први корак ка утемељењу етике као одговора на растућу деградацију моралности у грчким градовима-државама. Настојаће се показати да се позната Сократовска максима о врлини као знању претвара у Платоново утемељивање етичких појмова „необузданости“ и „разобручености“ (ἀκολασία), који се опет посматрају као својеврсна психолошка хетерономија афективног дела људске душе. Најзад, узимају се у обзир и Аристотелова разматрања ових појмова.

Кључне речи: безбожништво, необузданост/неумереност, разобрученост/разузданост, Сократ, Платон

ДИСТИНКЦИЈА ΦΥΣΙΣ/ΝΟΜΟΣ И ПРЕЛАЗ ОД ХЕРОЈСКОГ ХИБРИСА ДО ГРАЂАНСКЕ ΑΣΕΒΕЈΕ

Суђење Оресту пред атинским судом, а под покровитељством Атине и Аполона, које описује Есхил у својим *Еуменидама* представља својеврсно уметничко стављање тачке на процес преноса врховног моралног ауторитета са божанстава на институције полиса, процес

1 E-mail адреса аутора: nikola.tanasic@gmail.com

који сам по себи представља један од кључних историјских догађаја у класичној епохи. Овај прелаз се уобичајено захвата као разградња ауторитета обичаја (ἔθος) и утемељење ауторитета закона (νόμος), о чему сведоче познате (понекад чак полу-митолошке) епизоде са реформама друштвеног уређења у хеленским полисима.² Међутим, док је питање односа обичајности и законодавства одвојена прича, везана пре свега за теорију државе и друштва, ништа мање занимљив није однос моралности и законитости (или, условно говорећи, „легитимитета“ и „легалитета“), који се тек у то време истински конституише на јавној сцени.

На тај начин су добро васпитани појединци били предодређени да поступају морално, лоше васпитани појединци (укључујући робове и варваре³) нису могли да избегну одређена непочинства, али је та врста моралности и даље остајала по страни од законодавног поступка, којим се није утврђивало шта је часно и достојно чинити, већ шта је *дозвољено*, а шта *забрањено*. Ова дилема представља нешто сасвим ново, будући да је строго везана за унутрашњи живот полиса и битно се разликује од света епске поезије. Док Хомеров херојски појединац као носилац ἄρετῆ (схваћене као „боголикост“, θεοειδής, и „страхотност“, δεινότης⁴) није морао да брине да ће у својим моралним изборима наићи на отпор заједнице (наиме, он је своје изборе самом својим изванредношћу наметао за „моралне“, као што је то случај са Ахилејем, или Одисејем), већ искључиво да ли ће, чинећи то, изазвати завист неког божанства. У условима (демократског) полиса, међутим, јавност постаје једини стварни судија, баш као што је њена хировитост и завидљивост постала извор нове врсте политичке трагедије, као што је случај са Темистоклем⁵ или Алкибијадом,⁶ или како то Херодот убедљиво приповеда у својој анегдоти о милетском тиранину Трасибулу.⁷

2 Види Х.Д.Ф. Кито, *op. cit.*, стр. 18-21, 87, *Arist. Ath. Pol.* фрагменти 1-4.

3 Уп. изреку коју Хермип приписује Талесу у DK 11B1, 33-34.

4 Уп. *Hom. Il.* III, 16, XXIV, 2017, *Od.* XIV, 173, односно *Hom. Il.* I, 49, XV, 13 и XVIII, 394, те *Od.* VIII, 22 и XII, 260.

5 Уп. *Plut. Them.* 22-29

6 Уп. *Plut. Alc.* 33-39.

7 Види *Hdt.* V, 92e-g. Трасибулов савет Перијандру, којим указује на то да је за стабилно друштво неопходно „скидати главе свима који се истичу изнад осталих“, код Херодота пример насилничке и тиранске власти, у демократској Атини је легализован преко институције остракизма (ὄστρακισμός), која је граду као „врховном судији“ омогућавала да, колективним тиранским гестом, без образложења и доказане кривице протера једног од „неподобних“ грађана. Наравно, није потребно напомињати да је ово средство убрзо постало инструмент бруталних политичких манипулација и страначког разрачунавања, а да су као највеће жртве ове институције по правилу падали, не они најгори у атинском

Да је са утемељењем новог, грађанског друштва, дошло и до одклона у вредновању поступака појединца од божанског ауторитета ка ауторитету скупштине, суда, трга, или чак појединца (било у смислу аристократски схваћеног мудраца или краља, или просто деспота и тиранина), пре свега нам сведочи појава софистичког покрета, који се, додуше, водио као нарочита школа васпитања у реторици и грађанском активизму, али која ни најмање није прикривала своје амбиције према етичком реформаторству. Како нас детаљно обавештавају Платон и Аристотел,⁸ софисти су значајно допринели подривању традиционалне моралности и реafirмацији нове политичке заједнице као јединог критеријума врлине и праведности (па чак и истине и знања⁹). Са једне стране, преко своје парадигматске дистинкције *φύσις/νόμος*, они су заузели став да је конституисањем законодавних и судских тела у потпуности остављена по страни „стара“ моралност (обичајност), утемељена на „природном поретку ствари“,¹⁰ док су са друге стране пропагирани један крајње радикалан антропоцентрички релативизам, најславније одражен у Протагориној озлоглашеној максими *ἄνθρωπος μέτρον*.¹¹ Паралелно са овим преузимањем ауторитета судије, институције полиса преузеле су на себе и улогу целата, не чекајући више, у случају нарочито тешких злочина, да силе природе у личности космичких Еринија опхрвају и униште преступника. И док је код Херодота још увек присутно искрено убеђење да божанске силе кажњавају историјске личности за хибрис и безбожништво,¹² грчки полиси увелико преузимају на себе ауторитет да

друштву, већ просто они који су се у њему највише истицали и ка себи привлачили највише пажње светине и највише мржње политичких противника. Аристотел помиње исту анекдоту (тврдећи да је савет у ствари дао Перијандар Трасибулу) стављајући га непосредно у контекст остракизма као институције. Уп. Arist. *Ath.* XXII, 3, *Pol.* 1284a-b. 8 Уп. Pl. *Gorg.* 470c-471d, 482d-486d, *Prot.* 316a-318e, *Resp.* 336b-344c, Arist. *Pol.* 1275b. Уп. такође Михаило Ђурић, „Сократ и софисти“, предговор у Платон, *Протагора*. *Горгија*, превели Мирјана Драшковић и Албин Вилхар, Култура, Београд, 1968., стр. V-XLIII. превела Љиљана Црепајац, БИГЗ, Београд, 2003.

9 Уп. Pl. *Theaet.* 161b-163c.

10 Под „природним поретком“ овде подразумевамо пре свега онакво устројство природе „какво су створили богови“, као основни носиоци „природности“ у традиционалном хеленском светоназору од Хомера надаље. Да „природни поредак“ не искључује „божански поредак“ најбоље нам сведочи славни мит који Платон приписује Протагори у истоименом дијалогу, а у коме је очигледно да божи прст лежи, како у устројству нужних и неумољивих закона природе, тако и у темељу новог детерминизма правде и политичке врлине. Уп. Pl. *Prot.* 320d-323c.

11 Види DK 80A14, 19, B1-2, односно Pl. *Crat.* 385e, *Theaet.* 151e-152a.

12 Добар пример хибриса код Херодота представља управо пример поменутог Поликрата са Самоса, коме фараон Амазис отказује пријатељство и прориче неславну пропаст, или ништа мање упечатљива прича о лидијском краљу Крезу, која у Херодотовом

суде чак и по питањима повреде достојанства богова, инсистирајући да спровођењем своје грађанске правде истовремено штите бесмртнички поредак ствари у свемиру.

ГРАЂАНСКО ПОИМАЊЕ АСЕБЕЈЕ

Штавише, славни случајеви (политичких) судских процеса постају својеврсни синоним за појам асебеје (ἀσεβεια), будући да велики број релевантних сведочанстава указује да су управо градске институције биле те, које су доносиле одлуку на који начин богове треба „на достојан начин поштовати“ (εὐσεβεῖν) и, самим тим, која врста поступка има бити оцењена „непоштовањем богова“, односно управо „безбожништвом“ (ἀσεβεια). Оно што је, међутим, још занимљивије, јесте што су се оптужнице за безбожништво у веома значајном броју случајева подизале управо против филозофа, или грађана који су се бавили сличним обликом друштвене критике као и филозофи. Предање нам тако саопштава да је у Делфима на овај начин био осуђен и каменован убојити сатиричар Езоп, оптужнице за безбожност наводно су подизане против бар једног старијег питагорејца (или више њих),¹³ а сасвим је добро позната (и неоспорна)

приповедању чак и поприма обресе античке трагедије. Види Hdt. III, 39-43. Истовремено, Херодот наводи и нешто недвосмисленије примере чисте ἀσεβείν, који опет доводе до пропасти прекршиоца због неспорне божанске интервенције, као што је то случај са Камбизовим убиством египатског светог телета Аписа, или Ксерксовим „бичевањем Хелеспонта“. Види Hdt. III, 27-33, VII, 33-36.

13 Како приповеда Јамвлих, открића извесних геометријских закона и њихово објављивање представљало је у увреду за богове, који су неодређеног питагорејца (Јамвлих претпоставља да би то могао бити Хипаз) утопили у бродолому као „оскврниоца“ (ὡς ἀσεβήσαντα, ДК 18-4). Ако Јамвлихова сведочанства уопште треба узимати озбиљно, то се може учинити једино као претпоставка да су одређени друштвени елементи у математичким истраживањима питагорејаца видели неки облик „светогрђа“, утолико што се устројство свемира разоткривало непосредним очима „обичних смртника“. У овом Јамвлиховом фрагменту, асебеја питагорејаца у ствари представља хибрис (утолико што су, наводно, сами богови наведени да интервенишу због прекршаја), али истовремено може имплицирати да је у неком облику против ондашњих припадника школе фигурисала оптужница која тврди да бављењем математиком „профанишу“ узвишене и божанске тајне, па би друштво (или сама питагорејска заједница) њихово објављивање вредновала као разоткривање неке од орфичких мистерија, што је свакако представљало тежак религијски прекршај. Добро познате везе између питагорејаца и орфичара омогућују овакву интерпретацију. Уп. Вернер Јегер, „Такозване орфичке теогоније“, *Теологија раних грчких филозофа*, Службени гласник, Београд, 2007., стр. 53-65 и Ервин Роде, „Орфици“, *Psyche*, Издавачка књижарница Зорана Стојановића, Сремски Карловци - Нови Сад, 1991., стр. 255-273. Такође, није искључено да је познати покољ питагорејаца у Милоновој кући у Кронону делимично био мотивиран управо резигнацијом грађана „непоштовањем“,

чињеница да је филозоф Анаксагора пред атинским судом оптужен за асебеју, зато што је, наводно, изјавио да је „сунце усижани камен“ (τὸν ἥλιον μύθρον ἔλεγε διάπυρον).¹⁴ Док су прва два поменута сведочанства анегдотског карактера, треће нам већ нуди довољно података да проценимо шта је атинско друштво могло подразумевати под појмом „безбожности“. Када сумира овај процес, истичући да је на сличну врсту отпора у Атини наишао и Протагора, Плутарх истиче да је за атинске грађане проблем био у томе што су ови „физичари и небозборци“ (τοὺς φυσικοὺς καὶ μετεωρολόεσχα) „божанство сводили на бесмислене узроке, неразумне силе и нужношћу одређене појаве“ (ὡς εἰς αἰτίας ἀλόγους καὶ δυνάμεις ἀπρονοήτους καὶ κατηναγκασμένα πάθη διατρίβοντα τὸ θεῖον).¹⁵ Из овог цитата је очигледно да је Атињанима било неприхватљиво „физикализовање“ и деперсонализовање („онечовечавање“, „деантропоморфизација“) њихових божанстава, што би могло да указује на то да је атинско друштво било непросвећено, дубински конзервативно и начелно ненаклоњено научним истраживањима и новим научним открићима, у шта је једноставно тешко поверовати.

Знатно битнији податак су чињенице да свако од наведених сведочанстава о оптужници за асебеју у себе укључује истовремено и сведочанство о неком облику политичке манипулације, сведочећи да су се оваква питања потезала пред хеленским судовима само када би моћни појединци у друштву оценили да деловање оптуженог дестабилизује сам државни поредак и оно што бисмо ми назвали „јавним моралом“, док би у оно време највероватније било именовано просто „обичајима“ (ἔθη). Наравно, учења познатих филозофа била су општепозната ствар у невеликим грчким полисима, и стога је индикативно то што су се оптужбе за безбожност појављивале увек у контексту паралелених оптужница за подривање друштвеног поретка (τάξις), у чијем су средишту и даље били огњиште и „државни богови“. На тај начин је свеопшти хомеровски и хесиодовски пантеон, од регулативног принципа целог универзума (укључујући при томе, и природу свемира, и природу људске душе) сведен на својеврсни темељ државног поретка и гарант државних закона, који

које су припадници школе указивали традиционалним боговима и култовима, иако нам сведочанства не преносе који су се тачно аргументи против питагорејаца потезали. Види DK 14A16.

¹⁴ Види DK 59A1-3, 17-18. Није најјасније на који се начин тачно одвијао процес против Анаксагоре, нити који је тачно био његов исход, али је извесно да се његова оптужница односила управо на асебеју, и да су захтеване казне спадале у најстроже, које су атинске институције уопште досуђивале (протеривање и смрт).

¹⁵ Plut. *Nic.* XXIII, 2-3, односно DK 59A18.

се помиње и призива само у ситуацијама унутрашње кризе тог самог поретка. На тај начин, вредновање овог, очигледно веома важног сегмента самоутемељења друштва, из домена објективних и универзалних критеријума (који, додуше, нису били ни на који начин експлицитно кодификовани) преместило се у Протагорин релативистички домен, у коме је ἄνθρωπος μέτρον „свих ствари“ (πάντων χρημάτων), при чему у ове „πάντα χρήματα“ спадају и некада чврсто утемељени појмови „богоугодног“ (εὐσεβής), „побожног“ (ἴσιος), „богоподобног“ (θεοπρεπής) и „боголиког“ (θεοειδής).

СУЂЕЊЕ СОКРАТУ И КРИЗА МОРАЛНОГ АУТОРИТЕТА ГРАДА

Најбољи, и истовремено најпознатији пример овакве унутрашње кризе полиса представља процес који се водио против Сократа. Иако је добро познато да је процес против Сократа отворен пре свега зато што је својом критиком и подсмехом лично увредио и омаловажио очигледно значајан број моћних и утицајних грађана Атине, тврдња о његовој „безбожности“ очигледно је пред судом узета у озбиљно разматрање, како од стране судија и тужилаца, тако и од стране самог Сократа. Реч „асебеја“ појављује се у Платоновој *Одбрани Сократовој* само на једном месту, када Сократ узгред напомиње да га „овај Мелет због безбожништва тужи“,¹⁶ али да је управо то било централно питање тужбе против старог филозофа потврђују и други извори, попут Ксенофонта, који се на више места својски труди да докаже да се Сократ „и речима и делом понашао на најпобожнији начин“ (καὶ λέγων καὶ πράττων εἴη τε καὶ νομίζοιτο εὐσεβέστατος).¹⁷ Као што је познато, сама оптужница је гласила¹⁸:

Σωκράτη φησὶν ἀδικεῖν τοὺς
τε νέους διαφθείροντα καὶ
θεοὺς οὓς ἡ πόλις νομίζει οὐ
νομίζοντα, ἕτερα δὲ δαιμόνια
καίνά.

*Сократ, каже, неправду чини
кварећи омладину и не поштујући
богове које поштује полис, већ
некаква друга демонска бића.*

16 Pl. Ap. 35d2, ἀσεβείας φεύγοντα ὑπὸ Μελήτου τουτουῖ

17 Xen. Mem. A, I, 20. Да је против Сократ оптуживан управо за асебеју Ксенофан потврђује на A, I, 11, 16, 20 и II, 2, на сваком од ових места настојећи да оповргне да се за Сократа икада могло рећи да је починио било шта што се може назвати τὸ ἀσεβές.

18 Pl. Ap. 24b-c, превод Н.Т.

Сократ се оптужује за две ствари, од којих је друга његово наводно одсуство поштовања (νομίζειν) за божанства установљена државним култом, и поштовање „других демонских бића“ (δαίμονια). Да сам Сократ никада није јавно иступао против званичног култа потврђују и Платон и Ксенофонт, ако и допуштају да је њихов пријатељ био склон да оспорава да његови суграђани заиста знају шта је богоугодно и побожно.¹⁹ Обојица интерпретирају овај други део оптужнице као да Сократова тврдња о „личном демону“ (τὸ δαίμονιον) сама по себи представља прекршај против државом прихваћеног религијског система,²⁰ мада је већ из њиховог писања очигледно да Атињани нису толико догматски приступали својој вери.²¹

Што се тиче првог дела оптужнице, он на први поглед нема везе са другим делом, будући да се непосредно тиче питања образовања и грађанских вредности, које нису нужно утемељене на религији. Ксенофонт, међутим, сведочи да је оптужница против Сократа за безбожност у ствари била појачана овом тврдњом, будући да се његовом утицају настојао приписати губитак поштовања за богове који се могао приметити међу генерацијама млађих Атињана. У својим *Успоменама* он истиче да се значајан део оптужнице односио на покушај доказивања да су „осведочени државни непријатељи“, Критија и Алкибијад, истовремено људи који „граду многа зла направили“ (πλεῖστα κακὰ τὴν πόλιν ἐποίησάντην), били Сократови „пријатељи и ученици“.²² Описујући недостатке ове двојице (истовремено негирајући да они имају везе са Сократом), Ксенофонт истиче да је Критија био међу свим члановима атинске олигархије „најграмзивији“ (πλεονεκτίστατος), док је Алкибијад у демократији био „најразузданији и најобеснији од свих“ (πάντων ἀκρατέστατος τε καὶ ὑβριστότατος).²³ Док прве две мане (πλεονεξία и ἀκрасία) спадају у уобичајени корпус грађанских мана, чију критику подједнако можемо пронаћи код великог броја аутора оног времена,

19 Уп. *Pl. Eut.*, као и *Xen. Mem. A, I, 15-16.*

20 *Pl. Ap. 27b-28a*, *Xen. Mem. A, I, 2-4.*

21 Платонов Сократ веома убедљиво осликава атински пантеон као утемељен на широкој хеленској традицији која се не заснива само на божанствима којима се посвећују нарочите градске светковине, већ читавом низу полубожанстава, демона и хероја, а затим одбацује идеју да је његов „демон“ усмерен против државног култа називајући оптужницу обичном „клеветом и завишћу“ (ἡ τῶν πολλῶν διαβολή τε καὶ φθόνος). Уп. *Pl. Ap. 27d-28b.*

22 *Xen. Mem. A, I, 12.*

23 *Ibid.*

позивање на општепознати Алкибијадов хибрис²⁴ требало је да повеже Сократово бављење филозофијом са општом плимом непоштовања према традицији, која се огледала у младалачкој „филозофској религији“, како ју је горе описао Плутарх.²⁵ Да проблем никако није био просто у Сократовом „демону“ и његовој подругљивој иронији, већ у непосредној пољуљаности вере у државне богове потврђује и Ксенофонт, који, додуше, исистира да Сократ свакако за то није сносио никакву одговорност, будући да се никада није бавио истраживањем „тог, како га софисти зову, космоса“ (ὁ καλοῦμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος).²⁶

Разматрање о неоправданости Сократове осуде на страну, процес против њега, иначе најубедљивије историјско сведочанство о острашћености и декаденцији демократских институција атинског полиса, истовремено нам указује на значајну промену у односу према религији, која се догодила у кратком размаку између Есхиловог и Сократовог времена. Са једне стране, суд и ауторитет самог бога као да су потпуно заборављени и о њима, бар када су у питању морални прекршаји против друштвених обичаја, скоро да и нема никаквог говора. Штавише, град је на себе преузео потпуни ауторитет да одређује шта представља поштовање, а шта непоштовање богова, и ово уопште не представља предмет спора. Чак и Платон поставља само питање *које критеријуме* треба узимати у обзир када се формулише законодавство по овим питањима, али не сматра да држава не би требало да врши ову функцију.²⁷ Штавише, његов познати позив на забрану епске поезије у њеном устаљеном облику управо инсистира на томе да хомеровско-трагичарска матрица каља слику богова, приписујући им неморалне и недостојанствене поступке и позивајући државу да такву врсту непоштовања санкционише.²⁸ Истовремено, поред уобичајеног нарушавања елемената култа, тешких злочина и богохуљења, само бављење науком и филозофијом постаје нарочит облик „безбожништва“, а филозофска истраживања конституишу се као својеврсни извор опште друштвене декаденције и

24 Плутарх сведочи да су Алкибијад и његове присталице биле оптужени да су оскрнавили кипове богова у граду, а њихови политички противници довели су и (лажне) сведоке да су ови обесветили тајне ритуале државних Елеусинских мистерија. Види Plut. Alc. XVIII-XIX. Ако и Алкибијадово светогрђе никада није званично доказано, без сумње је мржња народа према њему као издајнику и превртљивцу, повезивала његову личну осиноност и нарцисизам (тј. управо „обест“) са том противничком клеветом о безбожништву.

25 Ibid.

26 Xen. A, I, 11.

27 Уп. Pl. Leg. 890a и 910b.

28 Pl. Resp. 377a-383c.

пораста непоштовања према друштвеним и државним ауторитетима међу младима. Управо ова врста декаденције и деградације традиционалне хеленске и хеленистичке религије довешће до раста популарности морално строжијих и бескомпромиснијих религија и успона јеврејске и хришћанске вере у доба Римског царства. Међутим, некадашњи херојски хибрис није се у класичној епохи преточио само у грађанско непоштовање према огњишту и „богом потврђеним институцијама“ града, већ се истовремено на специфичан начин уткао у новооткривена учења о етици, психологији и физици.

ЗАСНИВАЊЕ ЕТИКЕ КАО ОДГОВОР НА КРИЗУ РЕЛИГИЈЕ И ЗАКОНА ПОЛИСА

Како нам то сведочи Хомер, у време архајских краљевина не може се говорити ни о постојању политичког, ни постојању етичког елемента друштвене стварности. Архајска моралност у сваком смислу се своди на чисту обичајност, а за његове крајње нормативне судије узимају се трансцендентни и често потпуно нерационални и произвољни богови, који су гарант друштвеног поретка, како у смислу утемељења ауторитета краљева и родовских поглавара, тако и у смислу одређивања онога што је „дозвољено“ и „забрањено“ самим члановима заједнице. Када је ауторитет богова почео да копни и да се преноси на овострани свет, он се у класичној Хелади пре свега преточио у ауторитет институција полиса и државе, које су на себе преузели улогу мере и судије у свим кључним друштвеним, па и моралним питањима. Иако се извесно теоријско преиспитивање и промишљање ове улоге може видети већ код најранијих грчких законодаваца,²⁹ уобичајена историографија приписује теоријско разматрање политике тек појави софистичке школе, чија је теоријска парадигма било учење о домену закона (νόμοι), који превазилази и обезвређује домен природе (φύσις) и намеће се за једини референтни систем вредности када су у питању нормативна питања „праведног“ и „неправедног“, па самим тим и питања „побожног“ и „безбожног“.³⁰

29 Уп. Pl. *Leg.* 858d, Arist. *Pol.* 1273b30 ff., Plut. *Sol.*, Plut. *Comp. Lys. Num.* 1-4, такође Вернер Јегер, „Солон и почеци политичког образовања Атине“, *Paideia – Обликовање грчког човека*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1991., стр. 82-88.

30 Види Милош Н. Ђурић, „Опште претпоставке и општа обележја софистике“, *Историја хеленске етике, op. cit.*, стр. 175-180, Аластер Макинтајер, „Софисти и Сократ“, *Кратка историја етике*, Плато, Београд, 2000., стр. 35-46.

Из ове перспективе, тешки злочини, попут различитих примера трагичког хибриса, престају да се посматрају „противприродним“ и узимају се у обзир само с обзиром на своју законитост, и евентуално одговарање систему вредности који проглашавају институције полиса. Као што смо видели, већи број филозофа, укључујући Анаксагору и Сократа, испаштали су управо као жртве овако „политизоване“ обичајности, која је њихову истраживачку делатност прогласила за својеврсан хибрис. Међутим, далеко од тога да је ова софистичко-политичка парадигма била једини облик теоријског утемељења за питање осуде злочина. Чак и пре него што је Сократ званично почео да се бави чисто етичким питањима, међу Хераклитовим фрагментима можемо наићи на неколико „етичких опаски“ које се директно хватају у коштац са овим питањем. Пре свега је ту славна изрека „карактер је човеку усуд“ (ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων),³¹ где велики Ефежанин, како се то уобичајено тумачи, одбацује Хомеров „божански детерминизам“³² и уместо њега постулира унутрашњи, психолошки детерминизам људске ћуди (ἦθος), која, баш као што је то случај са Сократом, узима на себе улогу оног „демона“ који човека наводи да нешто учини, или не учини. На другом значајном месту, Хераклит напомиње како „обест треба гасити пре него пожар“ (ὄβρις χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν),³³ показујући да неговање и култивисање оне појединачне „ћуди“ или „карактера“ представља прворазредни задатак заједнице, важнији и акутнији чак и од сузбијања материјалних претњи као што су природне стихије или непријатељска војска.

На први поглед, поменути Хераклитови фрагменти могу се тумачити као својеврсна претходница поменутог софистичког става. У време када су хеленске природне науке тек биле у повоју, а пресократовска физика представљала тек филозофски куриозитет наспрам преовлађујућег митопоетског погледа на свет, појмови као што су „усуд“ (δαίμων) и „пожар“ (πυρκαϊή) потпуно подједнако представљају „природне појаве“, наспрам појмова „ћуди“ (ἦθος) и „обести“ (ὄβρις) који се могу посматрати као „црте карактера“, онакве какве се конституишу кроз „грађанско образовање“ (παιδεία) и санкционишу судским институцијама града (πόλις). На тај начин, Хераклит као да каже да елементи политичког и моралног обликовања појединца у већој мери детерминирају његов живот и живот заједнице, него било који „природни фактор“. Ако се софистичко-политичка матрица νόμοι намеће као нова врста моралног

31 DK 22B119.

32 Хераклит је иначе познат као веома оштар критичар Хомера и Хесиода, како се то види у фрагментима DK 22B42, 56 и 57.

33 DK 22B43.

критеријума наспрам пољуљаног ауторитета φύσις, схваћене као божанског поретка из песничких сведочанстава,³⁴ онда није тешко развој поимања тешког моралног прекршаја зауставити на овом отклону из поетског у политичко.

Међутим, делимично као одговор на софистички релативизам, делимично као природна последица превредновања аксиолошких темеља хеленске цивилизације кроз призму нове филозофије, у класичној епохи развила су се два нова поимања природе која су, затим, послужила као основ за развијање теоријских одговора, како на софистичке дилеме, тако и на растућу деградацију моралног ауторитета епских и трагичких божанстава. Оно чему су тежили хеленски филозофи природе, попут млађих питагорејаца, атомиста или епикурејаца, било је да се појам природе „очисти“ од митопоетских елемената и на тај начин омогући „реапроприацију“ људске моралности као, у основи, „природне појаве“. Управо на трагу цитираних места код Хераклита, Сократ и Платон, а за њима низ сократовских и постаристотеловских школа, преокренули су питање односа људског закона и природног закона у питање односа људског закона и људске природе. Настојећи да нормативизују људско деловање и одбране презрене идеале правичности и врлине, они су се окренули психологији и открили да постоји извесно *самоутемељење* људске моралности, које се, модерним речником речено, јасно разликује од, било хетерономије природе, било хетерономије заједнице.³⁵ На овај начин се и конституисање тешких прекршаја, какви су хибрис и асебеја, пренело из космолошког и политичког домена у домен филозофске психологије и новооткривене филозофске дисциплине – етике.

СОКРАТОВСКО-ПЛАТОНОВСКИ ПОЈАМ ΑΚΡΑΣΙΑ

Овај радикално нов приступ врлини и „сагрешењу“ доминантан је у класичним филозофским учењима Сократа, Платона и Аристотела, а у својој основи проистиче из славног Сократовог афоризма „врлина је

34 Иако ова интерпретација „природног“ може деловати насилно, будући да ми данас овај појам везујемо изричито за емпиријске науке, које искључују сваки облик митолошког, њој у прилог највише говори чувена Платонова верзија „Протагориног прометејског мита“, где се темељом „природних способности“ сваке живе јединке несумњиво именују богови, иако је у оно време у оптицају свакако био и низ „сцијентистичкијих“ и „физикалистичкијих“ теорија. Види Pl. Prot. 320d-323c, уп. Pl. Phd. 95d-100a.

35 Уп. Имануел Кант, „Подела свих могућих принципа моралности који потичу из прихваћеног основног појма хетерономије“, *Заснивање метафизике морала*, Дерета, Београд, 2004, стр. 94-100.

знање“ ([$\lambda\alpha\sigma\alpha$] ἀρετὴ σοφία ἐστὶ).³⁶ Сократова тврдња је овде двострука – он не само да врлину сматра у потпуности рационалном и прозирном човековом интелекту, већ истовремено домену „моралности и закона“ (тј. софистичком νόμος) приписује ону врсту неумитности и каузалног детерминизма која је карактеристична за законе природе, чија се спознаја и унутрашњи принципи управо и одвијају у складу са инхерентном им σοφία. Ово на први поглед не изгледа очигледно, али преношење разматрања врлине из домена нејасног мњења (δόξα) у домен знања (ἐπιστήμη) истовремено имплицира и различит онтолошки статус предмета који се разматра. Врлина није нешто мутно и неодређено, а поготово не нешто хировито и произвољно, већ предмет истраживања као сваки други – једнако сазнатљив и разуман колико и неки природни феномен, или математичка закономерност.

Ксенофонт нам ову Сократову позицију илуструје на неколико примера, у којима, између осталог, и подвлачи да оно σοφία није ништа друго него ἐπιστήμη, будући да је знање „оно што мудраце чини мудрим“ (τι σοφίαν οἷε εἶναι ἢ ᾧ σοφοὶ εἰσιν).³⁷ Међутим, свакако је најзанимљивије што у овим примерима Ксенофонт започиње управо са примером побожности (εὐσεβεία), коју он, после сведеног сократовског дијалога (без платонистичких драмских украса), приписује „зналцу нарочитих закона“ (ὁ τοὺς νόμους τούτους εἰδώς) „у складу са којима се богови поштују“ (νόμοι εἰσὶ καθ’ οὓς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν).³⁸ Након краће расправе, он коначно одређује побожног човека (εὐσεβῆς ὄρισμένος) као „особу која поседује исправно знање о законитостима које се тичу божанских ствари“ (τὰ περὶ τοὺς θεοὺς νόμιμα εἰδώς ὀρθῶς).³⁹ Веза између религијског и законског је и даље ту, али нема ни трага од оног поверења у државне институције које ово „законито богослужење“ прописују. Напротив, акценат се ставља на способност појединца да снагом властитог разума *спозна* оне нарочите законе (и закономерности) које се тичу божанског (τὰ θεῖα) и да на тај начин утемељи сопствено практично деловање.⁴⁰ А ову

36 У свом најпознатијем облику ову изреку налазимо код Ксенофонта у *Сећањима* (Хеп. *Mem.* Г, IX, 4-6), али је такође потврђује Аристотел у *Никомаховој етици* (Arist. *Eth. Nic.* 1145b20-30), који се опет позива на Платоновог *Протагору* (Pl. *Prot.* 352a-d). Уп. Pl. *Men.* 87b-89d.

37 Хеп. *Mem.* Δ, VI, 7.

38 Хеп. *Mem.* Δ, VI, 2.

39 Хеп. *Mem.* Δ, VI, 4.

40 Како Ксенофонт даље показује, а како нам илуструје и Платон у бројним својим дијалозима, и остале врлине могу се разложити до спознавања некаквог „стања ствари“ као свог носећег елемента и извора, после чека исправно деловање, сматра Сократ, следи практично по аутоматизму. Уп. Хеп. *Mem.* Δ, VI, 5-15, као и Pl. *Men.* 87b-89d,

рационализацију етичких принципа Сократ даље отворено интерпретира као аутономију појединца који дела и његово ослобађање од ропства страстима, нагонима, или неком другом облику хетерономних афеката.⁴¹

Наравно, природно се поставља питање шта би било оно што представља најтежи облик моралног прекршаја у овако строго конципираном моралном систему. Платон по том питању нема никакве дилеме, и он на ову Сократову аргументацију јасно и недвосмислено надовезује своју критику тзв. „демократског“ и „тиранског човека“, какве можемо пронаћи у његовим дијалозима „Горгија“ и *Држава*. Ако је, наиме, врлина знање онога што је истинито, добро или корисно у одређеној конкретной етичкој ситуацији, а морално деловање – аутономно поступање у складу са тако схваћеном врлином, онда је најгори облик рђавости управо препуштање страстима и губитак контроле над самим собом, што се у грчкој традицији углавном назива *ἀκρασία* (неумереност, необузданост) и *ἀκολασία* (разобрученост, раскалашност).⁴²

Платон ове две етичке парадигме нарочито убедљиво сучељава у дијалогу Сократа и Каликла у „Горгији“, где на Сократову опаску да врли људи „владају самим собом“ (*ἑαυτοῦ ἄρχοντα*) тако што су умерени (*σώφρονα*), самосавлађују се (*ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ*) и владају сопственим страстима и жудњама (*τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν*),⁴³ млади софист одговара да су врлина и срећа „сладострашће, разобрученост и слобода, ако само имају поткрепљење“ (*τροφῆ καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐλικουρίαν ἔχη*), подвлачећи да су све остало – „неприродни договори људи“ (*τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων*).⁴⁴ Сократ се на то надовезује са својом чувеном алегоричном, у којој описује сладострасника, похотљивца и прождрљивца, или било ког другог разобрученог и необузданог „хедонисту“ као особу која покушава ситом да напуни шупље буре, која на тај начин не само да никада неће моћи да досегне задовољење и

Gorg. 466d-469c. Наравно, Аристотел ово становиште убедљиво критикује у VII књизи *Никомахове етике*, види *Arist. Eth. Nic.* 1145b-1147b.

41 Уп. *Pl. Gorg.* 492d-494a, *Resp.* 439c-445d, *Phdr.* 245c-247c.

42 Уп. Миланко Говедарица, „Акрасија и античка филозофија“, *Филозофска анализа ирационалности*, Мали Немо, Панчево, 2006., стр. 87-105, Christopher Bobonich, “Plato on *Akrasia* and Knowing Your Own Mind” и Pierre Destrée, “Aristotle on the Causes of *Akrasia*“, у *Akrasia in Greek Philosophy – from Socrates to Plotinus*, Christopher Bobonich and Pierre Destrée (eds.), Brill, Leiden – Boston, 2007, стр. 41-60 и 139-166.

43 *Pl. Gorg.* 491d-3.

44 *Pl. Gorg.* 492c.

срећу, већ ће, штавише, како време протиче, само себе додатно мучити и довести до крајње бедне и жалосне ситуације.⁴⁵

Сократ на овом месту као да прећутно комбинује две славне митолошке казне за хибрис из класичног митолошког корпуса – Танталову и Сизифову. Попут Тантала, Каликлев сладострастник је „вечито гладан и жедан“, али не зато што не може да једе и пије, већ управо зато што „не може да се засити“, јер је његов неконтролисани и неумерени апетит попут Сизифовог камена који се никада не може смирити и задржати на своме месту. Као што у митологији имамо неумољиви божански поредак ствари чије кршење и одбацивање практично механичком нужношћу (односно „природним детерминизмом“) доводе до кажњавања прекршиоца, тако и Сократов сладострастник, одбацујући рационалне законе умерености и самоконтроле доводи себе *нужно* у позицију која по размерама патње наликује овим славним митолошким казнама. И док код Платона плени пажњу ова неумољивост казне, која као да нас из домена релативизоване политичке асебеје враћа у домен неизбежног трагичког хибриса, вреди обратити пажњу на Каликлев покушај да управо ову психолошку закономерност дисквалификује као „неприродну друштвену норму“. Платон, дакако, ништа мање пластичне аргументе не осликава у *Држави*, где своме „демократском човеку“ приписује сличне особине попут Каликловог сладострастника, истичући погубан утицај његовог искривљеног поимања „слободе“, док следећи корак у моралном срозавању, „тиранског човека“, приказује као још страшније растрзаног страстима, страхом и паранојом.⁴⁶

АРИСТОТЕЛОВО ПОИМАЊЕ РАЗОБРУЧЕНОСТИ, НЕОБУЗДАНОСТИ И КАРАКТЕРНЕ МАНЕ

Насупрот Платонових отворено педагошких и политичких мотива, Аристотелов приступ истој тематици у *Никомаховој етици* је суздржанији, дистанциранији и унеколико учењачки незаинтересован. Међутим, без обзира на то, он појмовима разобручености и необузданости посвећује безмало целу VII главу овог дела, задржавајући за њих централно место у истраживању онога што би била „супротност моралности етичком“ (τῶν περὶ τὰ ἥθη φευκτῶν), тј. карактерне мане (κακία), необузданости

45 Pl. *Gorg.* 492d-494b.

46 Уп. Pl. *Resp.* 571a-579d. Наравно, није потребно нарочито истицати колико је Платонова слика овде верна историјским портретима великих светских тирана и деспота, баш као што се беспрекорно уклапа у њихове психолошке профиле и књижевне портрете.

(ἀκрасία) и зверства (θηριότης).⁴⁷ Што се тиче карактерне мане, њу Аристотел скоро у потпуности изједначава са појмом разобручености (ἀκολασία), супротстављајући га попут Сократа и Платона умерености (σωφροσύνη), која код њега представља својеврсни врхунац врлине, будући да подразумева управо способност да се активно и делатно у свакој појединачној ситуацији изабере оно што би била „права мера“. Утолико он разликује темељно искварене појединце (ἀκόλαστος) од појединаца који нису у стању да се у одређеним ситуацијама контролишу своје поступке (ἀκράτης), истичући да ови први „нису свесни онога што чине“, те да су од своје рђавости и искварености начинили управо онакав тип склоности или порива (ἔξις) какав би требало да буде њихова врлина, када би је имали.⁴⁸ Он заправо уопште не поступа у складу са практичном мудрошћу (φρόνησις), нити поседује спознају (λόγος) о неисправности онога што чини.⁴⁹

Наспрам овако схваћене разобручености као синонима за рђавост саму, Аристотел истиче да је необузданост (ἀκрасία) заправо облик слабости карактера (μαλακία), поредећи је, попут Платона, са разметљивошћу (τρυφή).⁵⁰ Док разобручености претпоставља умереност, овој необузданости и несуздржаности он супротставља самоконтролу (ἐγκράτεια) и истрајност (καρτερία),⁵¹ прихватајући донекле Сократову опаску да се „афекат не испољава у присуству истинског знања“ (οὐ γὰρ τῆς κυρίως ἐπιστήμης εἶναι δοκούσης παρούσης γίνεταί τὸ πάθος).⁵² У том смислу је необузданост и несавладавање сопствених страсти и порива нешто са чиме се свакодневно суочава сваки појединац у ситуацијама избора између ваљаног и рђавог поступка, док раскалашност и разобрученост представљају онај најозбиљнији облик искварености, који се супротставља целокупној врлини као њена директна супротност.

Занимљиво је, међутим, да Аристотел помиње још један облик рђавости – зверство (θηριότης), које представља исквареност толико дубоку и деформишућу, да се особа овако искварена доживљава као неко ко је прекорачио праг човечности и спустио се на бестијални

47 Arist. *Eth. Nic.* 1145a12-17.

48 Arist. *Eth. Nic.* 1150b-1151a.

49 Arist. *Eth. Nic.* 1151a-15 ff.

50 Arist. *Eth. Nic.* 1145a30. Придржавајући се у основи платонске поделе душе, Аристотел подвлачи да се може разликовати слабост карактера пред налетима жеђи за физичким задовољством (ἡδονή) од слабости пред налетима гнева (θυμός) или жеље (ἐπιτήμια). Види Arist. *Eth. Nic.* 1048a. Вега τρυφή и ἀκολασία код Платона се може наћи у Pl. *Gorg.* 525a.

51 Arist. *Eth. Nic.* 1145a35.

52 Arist. *Eth. Nic.* 1147b20.

ниво.⁵³ Према Аристотеловој оцени, овакви нарочито сурови и брутални поступци заправо пролазе „испод моралног радара“ (тј. изван теоријског опсега нормативне етике), будући да се уопште не могу категорисати као практичко деловање. Баш као што за животиње не можемо рећи да су неморалне (нити раскалашне, а „необуздане“ евентуално само по аналогiji⁵⁴), тако и ова врста поступака нема везе са врлином, избором, практичном мудрошћу, нити било којим другим елементом моралног деловања. Али још занимљивије је то, што деловање логички супротно овој врсти бестијалности *такође* не може бити обухваћено етичким нормама, и Стагиранин га назива „врлином која превазилази наше могућности, херојском или божанском“ (λέγειν τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν, ἠρωικὴν τινα καὶ θεϊαν).⁵⁵ Аристотел по свој прилици ову нарочиту „надчовечну“ врлину (τὴν ὑπὲρ ἡμᾶς ἀρετὴν) приписује управо оној врсти узвишене делатности која је карактеристична за епски моралитет,⁵⁶ истичући истовремено да овакав облик „суперерогације“, баш као и „делатност“ животиња, једноставно не може бити повезан са нормама људске етике (тј. не може бити прописан као морална обавеза).⁵⁷

Филозофска учења три класична хеленска филозофа стога одређују најтежи облик моралног прекршаја (дакле филозофско-етички пандан традиционалним хибрису и асебеји) првенствено као облик нарушавања закономерности људског разума (у различитим контекстима схваћених било као ἐπιστήμη, σοφία, или φρόνησις) у коме особа која врши преступ више није морално одговорна, нити боговима, нити граду, већ властитом разуму и, кантовски речено, властитој унутрашњој човечности. Док за Платона и Сократа овај облик прекршаја представља најдубље морално застрањивање које по аутоматизму повратне спреге доводи до мучног психолошког (само)кажњавања појединца, веома налик детерминизму космичке ἀνάγκη код Хомера, Аристотел оне најстрашније облике злочинства задржава у домену (морално) трансцендентног, задржавајући унеколико ауторитет старе епике, али истовремено додатно конституишући онај нарочит облик „раскалашности“ и „разобручености“, неопходан за

53 Види Arist. *Eth.Nic.* 1045a15 ff., 1049b31-1050a12.

54 Arist. *Eth.Nic.* 1149b35.

55 Arist. *Eth.Nic.* 1145a20-26.

56 О овоме сведочи и његово позивање на морални појмовник Спартанаца, који су били познати по неговању хомеровске традиције, баш као што непосредно пре тога он цитира Хомерове стихове у којима се подвлачи „божанственост“ хероја из његових епова и одсуство њихове сличности са „обичним смртницима“.

57 Уп. David Heyd, “Supererogation”, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy Online*, ревидирано издање септембар 2011. год.

теоријско конституисање портрета највећег зликовца. Атињанин, при томе, недвосмислено ставља овај облик моралног преступа у контекст старих облика безбожне рђавости и хибриса преко својих *есхатолошких митова*, који, између осталог, врше функцију премошћавања јаза између новог етичко-филозофског поимања „моралног преступа“ и Хеленима интуитивно прихватљивог мито-поетског схватања казне као „космичке ретрибуције“.

ЛИТЕРАТУРА

- Аристотел, *Метафизика*, пријевод с изворника Томислав Ладан, Факултет политичких наука Свеучилишта у Загребу и Свеучилишна наклада Либер, Загреб, 1985.
- Аристотел, *Никомахова етика*, превела Радмила Шалабалић, Култура, Београд, 1970.
- Џон Барнет, *Рана грчка филозофија*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 2004
- Миланко Говедарица, *Филозофска анализа ирационалности*, Мали Немо, Панчево, 2006.
- Ирина Деретић, *Из Платонове филозофије*, Плато, Београд, 2010.
- Ирина Деретић, *Логос, Платон, Аристотел*, Плато, Београд, 2009.
- Херман Дилс, *Предсократовци*, томови I и II, Напријед, Загреб, 1983.
- Есхил, Софокле, Еурипид, *Грчке трагедије*, преводи Милоша Н. Ђурића, Дерета, Београд, 2001.
- Вернер Јегер, *Raideia – Обликовање грчког човека*, Књижевна заједница Новог Сада, Нови Сад, 1991.
- Вернер Јегер, *Теологија раних грчких филозофа*, Службени гласник, Београд, 2007.
- Платон, *Дела*, превод, напомене и објашњења Милош Н. Ђурић, Дерета, Београд, 2002.
- Платон, *Дијалози*, превод Слободана Благојевића, Графос, Београд, 1982.
- Платон, *Држава*, превели др Албин Вилхар и др Бранко Павловић, БИГЗ, Београд, 2002.
- Платон, *Протагора. Горгија*, превели Мирјана Драшковић и Албин Вилхар, Култура, Београд, 1968.
- Плутарх, *Славни ликови антике*, прево и коментари Милош Н. Ђурић, Дерета, Београд, 2002.

- Херодотова историја*, са старогрчког превео Милан Арсенић, Дерета, Београд, 2005.
- Aristotle in 23 Volumes*, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934.
- Christopher Bobonich and Pierre Destrée (eds.), *Akrasia in Greek Philosophy – from Socrates to Plotinus*, Brill, Leiden – Boston, 2007.
- Die Vorsokratiker*, Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen von Jaap Mansfeld, Philipp Reclam, Stuttgart, 2000.
- Henry George Liddell, Robert Scott, *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the assistance of Roderick McKenzie, Clarendon Press, Oxford, 1940.
- Plato, *Platonis Opera*, ed. John Burnet. Oxford University Press, Оксфорд, 1903.
- Plutarch, *Plutarch's Lives*, with an English translation by Bernadotte Perrin, Harvard University Press., Кембриџ (МА), 1919.
- Xenophon, *Xenophon in Seven Volumes*, 4. E. C. Marchant, Harvard University Press, Cambridge, MA, William Heinemann, London. 1923.

*Хеленски изворници у овом раду цитирани су захваљујући електронској библиотеци класичних текстова Пројекта „Персеј“ Универзитета Тафтс у Масачусетсу (<http://www.perseus.tufts.edu>). Приликом припреме рада коришћене су базе података портала *Theoi Greek Mythology* (<http://www.theoi.com/>) и отворене библиотеке „Викиизворник“ на грчком језику (<http://el.wikisource.org/>).*

NIKOLA TANASIĆ

Faculty of Philosophy, University of Belgrade

FROM ΑΣΕΒΕΙΑ TO ΑΚΡΑΣΙΑ – SOCRATES’ AND PLATO’S REINTERPRETATION OF THE NOTION OF UNGODLINESS

Abstract: The author examines a shift in Ancient Greek notion of a “wanton” or “godless crime”, starting from the point in which a political notion of “ungodliness” (ἀσεβεία) has taken over the sense and the role in society, which was earlier played by the notion of “hybris” (ὑβρις), as described by the epic and tragic poets, and leading to a philosophical and strictly ethical notion of *akrasia* (ἀκρασία), reflecting a similar shift of authority of the laws of the state (derived from divine authority of the gods) to a form of autonomy of a virtuous individual. The trial of Socrates is discussed as a shattering point of the authority of Athenian laws and religious customs, and the

first step towards the founding of ethics as an answer to an increasingly deteriorating morality of the Greek city state. It is argued that Socrates' famous claim for all virtue to be knowledge leads to Plato's formulating of the ethical concepts of *akrasia* and *akolasia*, seen as a form of internal psychological heteronomy of the affective part of the human soul. Finally, Aristotle's views on these notions are discussed.

Keywords: ungodliness, akrasia, akolasia, Socrates, Plato

Primljeno: 24.2.2014.

Prihvaćeno: 4.5.2014.