

АНА МИЉЕВИЋ¹
Универзитет у Новом Саду, Филозофски факултет

PHYSIS У ПЕСНИШТВУ КЛАСИЧНОГ РАЗДОБЉА

Сажетак: Студија испитује употребу термина *φύσις* и његов семантички однос спрам *νόον*-а, *ἔθος*-а, *ἥθος*-а и *νόμος*-а у класичном песништву. Задатак истраживања је да путем анализе и компарације стихова Ехила, Пиндара, Софокла и Еурипида утврди префилозофска значења *φύσις*-а. При томе, контекст у којем стоји прво помињање речи у Хомеровој Одисеји је узет као основ за даљи развој термина. Резултати ових анализа требало би да отворе пут ка исправнијем разумевању појма у филозофском мишљењу у којем се критичка аргументација у великој мери ослања на претходну датост значења у хеленском песништву.

Кључне речи: *physis*, *ethos*, *nomos*, хеленско песништво, античка филозофија

Како је то показао још немачки филолог Велкер у 19. веку у својој књизи *Die griechische Tragödie mit Rücksicht auf den epischen Cyclus* говорећи о тетралогiji младог Платона, Хомерово епско песништво је непресушни извор из ког су се напајале све хеленске трагедије, и то не само у митолошком контексту, већ и литерарном. Трагедије су у поетском смислу, према карактеристикама језика и стила, наследнице хомерске епике.² Изнето запажање се у великој мери односи и на семантику речи и израза, па тиме и на саму употребу термина *φύσις*. Анализа која предстоји у овом

¹ E-mail адреса ауторке: anamiljevic@gmail.com

² Welcker, F. G., *Die griechische Tragödie mit Rücksicht auf den epischen Cyclus*, Reinisches Museum für Philology, Bonn, 1841, S. 894. У својим обимним анализама Велкер код хеленских трагичара, а чини се посебно код Софокла, истиче и разлике спрам етике, али оне су према њему служиле тек јаснијој карактеризацији ликова који су присутни код Хомера. (Ibid. S. 1131.)

раду полази од дате претпоставке, да би утврдила границе могуће диференцијације унутар значења *φύσις*-а од Хомера, преко Пиндара, Есхила и Софокла, до Еурипида и тиме довела до потпунијег сагледавања самог појма у филозофском дискурсу.

Хомерово помињање *φύσις*-а биљке *τολύ* у десетом певању Одисеје (НОМ. *Od. X* 302-306) је на различите начине тумачено. За разлику од *φύσις*-а који се као термин код песника ретко појављује, у поетском говору је много чешћа употреба речи *φυή*, која означава како физичке особине појединаца у смислу раста и стаса, тако и морални карактер и интелектуалне особине које се не стичу само учењем, већ су способности „богом дане“ (*god-given natural ability*)³. Тако Бирдсли показује синонимну употребу речи *φύσις* и *φυή* код Хомера, сматрајући да је Хомерова употреба речи *φύσις* тек замена честе употребе *φυή* као типично хомеровске речи, којом се означавају физичке карактеристике предмета.⁴ Из тога се наслућује да је Хомер *φύσις* на датом месту (НОМ. *Od. X* 302-306) употребио, не због истинске семантичке разлике између *φύσις*-а и *φυή*-на, већ из метричких разлога⁵. За разлику од Бирдслија, Лавцој сматра да језначење речи *φύσις* код Хомера много шире од онога што нуди реч настанак или телесни раст, а његово ... *the dominant and central sense, apparently even so early as Homer, and certainly in fifth century writers, involves the idea of 'qualitative character,' 'make-up,' 'essential nature'*.⁶ Значењска блискост *φυή* и *φύσις* ће се временом редуковати те ће обе речи, већ спрам контекста, моћи

3 Beardslee, J. W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1918, p.7.

4 Ibid.

5 Са Бирдслијем се слаже Мајрес, али он при том инсистира на процесуалном значењу речи, тј. да две одлике, физичке карактеристике биљке које су наведене, означавају два начина њеног појављивања, у лето и зиму, а *φύσις* биљке означава целину процеса раста и развоја. Видети у: Myres, J., *The Political Ideas of Greeks*, The Abingdon Press, New York, 1927, pp. 255-257. Супротно од тога Холверда сматра да *φύσις* у Хомеровој Одисеји има значење соја, врсте биљке. Видети: Holwerda, D., *Commentatio de vocis quae est ΦΥΣΙΣ VI atque usu praesertim in graecitate Aristotele anterior*, Groningen, 1955, стр. 63.

6 Lovejoy, O., „The Meaning of Φυσις in the Greek Physiologers“ in *The Philosophical Review*, Vol. 18, 1909, pp. 369-383, p. 376. ..доминантно и централно значење, очигледно чак и код Хомера, а свакако код писца из петог века, укључује идеју „квалитативног карактера“, „састава“, „суштинске природе.“

да упућују на телесни раст, узраст или стас, али *φύσις* ће из *φυή* да развије и семантику скривене самосвојности којом биће јесте што јесте. Кроз рад „Одређења изворног значења *physis*-а као проблем онтологије“ показало се да *Прву забележену употребу речи φύσις треба посматрати у ширем контексту догађаја у којем се она појављује... јер основа φυ- сабира оно што ми називамо или бивање или бивствовање, те да је она у целини наш глагол јесте.*⁷

На трагу предложеног разумевања *φύσις*-а потребно је испитати редукације, диференцијације и коначно уобличавање задатог значења у песништву. Пиндар, чини се, реч *φύσις* користи у смислу физичког стаса и то на два места, у *I. 4.49: οὐ γὰρ φύσιν Ἰαριωνείαν ἔλαχεν.* и у *N. 6.5: ἦ μέγαν νόον ἥτοι φύσιν*, при чему на небројано много места каже једноставно *φυή*, када жели да истакне врлинску изврност јунака. Међутим, присутне антитезе⁸ у Пиндаровој Немејској Оди 6:

Pind. N. 6. 1-5

ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος: ἐκ
μιαῖς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφοτέρου: διείργει δὲ
πᾶσα κεκριμένα
δύναμις, ὡς τὸ μὲν οὐδέν, ὁ δὲ
χάλκεος ἀσφαλὲς αἰὲν ἔδος μένει
οὐρανός. ἀλλὰ τι προσφέρομεν
ἔμπαν ἦ μέγαν νόον ἥτοι φύσιν
ἀθανάτοις,⁹

Овде је род људски, онде род богова: и једни и други воде порекло од једне мајке. Једне од других одваја различита моћ; једни су ништавни, а чврсто небо остаје свагда неуздрано. Па ипак ми имамо нешто чиме личимо на богове: велики ум (*ἦ μέγαν νόον*) и способности (*φύσιν*)...¹⁰

7 Миљевић, А., „Одређења изворног значења *physis*-а као проблем онтологије“ у *ARHE*, Vol. 36, 2021, 73-97, стр. 89.

8 Бирдсли примећује да „There is some question whether the phrases are parallel or antithetic. In the one case *φύσιν* would mean ‘in outward appearance’; in the other it would be a synonym of *νόον*.“ (Beardslee, J. W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, p. 7).

9 Преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3A-text%3A1999.01.0161%3Abook%3DN.%3Apoem%3D6>

10 Прев. М. Н. Ђурић, *Историја хеленске књижевности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1996, стр. 231.

ἡ μέγαν νόον ἦτοι φύσιν, доносе семантику φύσις-а која се не може односити једино на стас или телесне карактеристике. Тумачења која иду у правцу успостављања антитезе између φύσις-а и νόον-а, Пиндарове стихове посматрају кроз његову полемику са Ксенофановим 23. фрагментом, који каже да εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὐτὶ δέμας θνητοῖσιν ὁμοίος οὐδὲ νόημα.¹¹ Није међутим нужно, чак и уколико претпоставимо да је реч о својеврсном супротстављању Пиндара Ксенофану, да φύσις у шестој Оди има значење лика, јер Ксенофан у стиховима не ставља δέμας у антитезу са νόον-ом, већ у контексту критике антропоморфности хеленских богова наводи моменте на које сама антропоморфност упућује.¹² Антитеза φύσις-а и νόον-а није нити подразумевана хеленском духу према коме телесност, уколико је то претпостављено значење φύσις-а, не искључује умност и обрнуто. Овакво би читање значило читавање нововековног начина мишљења у дуализму, које није примерено антици. Истинска антитеза, како код Ксенофана тако и код Пиндара, лежи у односу смртног и божанског, које у одским стиховима, иако сасвим другачијег бивства према роду, деле сличност према φύσις-у и/или νόον-у. Рецију, Пиндар антитезу смртног и божанског рода разрешава кроз φύσις и νόον, јер се оба Аристотеловим језиком речено усврховљавају у истом. Исто је, наима, догађање које одлукама Богова и изврсношћу појединаца који у њима учествују задобија своју збиљност.

Јасно је да Пиндар у 6. немејској Оди истиче да сличност људског рода са бесмртним божанским сојем (γένος) лежи у νόον (уму) или/и φύσις-у. Стога, за значење φύσις-а у овом Пиндаровом стиху није од пресудне важности присуство паралеле тј. антитезе νόον-а и φύσις-а, већ одлика Пиндарове лирике, која синтетиче μῦθος и ἔθος

11 DK 21 B23 У питању је Ксенофанов 23. фрагменат списа О природи који у преводу Каштелана гласи: *Jedan je bog, bogovima vrhovni vladar i ljudima, ni likom nije nalik ni umom smrtnicima*. Dils, H., *Predsokratovci: fragmenti*, I svezak, Zagreb, 1983 str.134.

12 На крају, Ксенофан у стиховима и не помиње φύσις, већ користи реч τό δέμας. С друге стране, Гербер у својим коментарима Шесте немејске Оде сматра да се може рећи да νόον код Пиндара стоји у супротности са спољашњошћу те да је значење φύσις -а као телесног облика извесно без обзира да ли је на овом месту присутна полемика са Ксенофаном, или не. Douglas E. Gerber, „Pindar, Nemean Six: A Commentary“ *Harvard Studies in Classical Philology*, 1999, Vol. 99, pp. 33-91, p. 47.

опевајући свечаност и изврсност којом хеленски јунак изграђује догађање хеленског света. У том смислу на овом месту Пиндар истиче да иако разлика између божанског и смртног постоји према роду (*γένος*), место у коме се божанско и смртно преплићу су *νόον* или/и *φύσις* човека, и то тако да њима смртници учествују у божанском свечаном догађању света. Утолико семантика *φύσις*-а треба да означава то учествовање смртног рода у божанском роду, његово обожење, а лирска ода да то обожење опева: *ἀρεταὶ δ' αἰεὶ μεγάλαί πολύμυθοι*¹³. Стога, је значење *φύσις*-а у 6. немејској Оди самосвојност појединца који својим чином изврсноста рађа свечаност догађања учествујући у божанском. *Φύσις* као самосвојност је овде начин на који човек јесте део божанског бивања. Ђурићев превод *φύσις*-а као способности је одатле, много ближи исправном тумачењу, а у контексту целине Оде је сасвим коректан. Јер способност се овде чита као начин на који човек бивствује у догађању света, што ће Ђурић на другом месту одредити као одлику појединца, дакле готово истозначно са *ἀρετά* код Пиндара¹⁴. Наравно, исто важи и за *νόον*, који у хомерском дискурсу има широко значење од чулног опажања до увиђања и промишљања¹⁵, па би се *φύσις* као присутна самосвојност појединца у Оди односила на начин самог озбиљења оног што је *νόον* увидео као догађање.

Ако човек личи на богове, онда је његова морална дужност да до највишег степена развије све неразвијене клице своје боголикости и да се тако у највећој мери приближи божанском обрасцу.¹⁶

13 Pindar, *Pyth.* IX 76: *Врлинска изврсност је извор причама многим.* (прев. ауто.)

14 Ђурић, М. Н., *Историја хеленске књижевности*, стр. 231. Потпуно исправно, Ђурић каже и да је за Пиндарову етику карактеристично да је „он тврдо уверен да је (*ἀρετά*) нешто урођено, и да се оснива на наслеђеној крви ‘божанских’ предака и да зато он...не цени научену, него урођену врлину, оно што је дар природе, милошта демона рода...“, наводећи многе примере Пиндарових стихова који то потврђују.

15 von Fritz, K., „*ΝΟΟΣ* and *Νοεῖν* in Homeric Poems“ in *Classical Philology*, 38, 2, 79-93. О семантици *νόον* –а код Хомера видети више у: Miljević, A. „*Одређење животне снаге у Хомеровим еповима*“ у *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 42,2,2017, str. 54.

16 Ђурић, М. Н., *Историја хеленске књижевности*, стр. 232.

Стога, значење *φύσις*-а у Пиндаровој Немејској оди треба посматрати с обзиром на врлински карактер (*ἤθος*) који песник овековечује и изједначава са божанским. Речју, Пиндар произноси значење *φύσις*-а у етосно-вредносном семантичком оквиру.¹⁷ Ипак важно је истаћи да је у Пиндаровим одама у овом смислу чешћа употреба речи *φύη* и да је на делу синонимија *φύη* и *φύσις*-а. Како истиче Саншајн:

Pindar's regard for excellence appears in his use of *physis* and a word he uses more frequently—*phya*. The words describe the inherited characteristics of a man, his qualities. Pindar recognizes breeding and aristocracy, and he used *physis* to help describe what he means by these institutions of Greek social life.¹⁸

Чини се ипак да Саншајн одлази предалеко када у Пиндаровој б. Немејској оди проналази паралелност између *φύσις*-а и *νόμος*-а.

Временом ће се семантички распон који је обухватала *φύη* прелити у потпуности на термин *φύσις*, те ће се њиме у потпуности обухватати самосвојност бића, својственост иманентна бићу и непролазна. У том смислу и код Пиндара у Немејској оди и код Хомера у Одисеји проналазимо клицу значења *φύσις*-а која се из синонимије са *φύη* развила у појам *φύσις*-а какав проналазимо у јонској филозофији природе.¹⁹

Хомерову употребу речи *φύσις* и *φύη*, следи и трагичари, а у сачуваном Есхиловом песништву *φύσις* се налази на пет места, при чему се његова семантика тиче углавном својствености одређеног бића: 1. од видљивих карактеристика појединца, његовог лика или

17 Миљевић, А., „Одређење изворног значења *φύσις*-а као проблем онтологије“, стр. 87-88.

18 Sunshine, E. R., *The Meaning of Physis in Aeschylus, Sophocles, and Euripides*, Loyola University Chicago, Master's Theses. 2039, 1964, p. 90. „Пиндарово поштовање према изврности јавља се у његовој употреби *physis* и у речи коју користи чешће – *phya*. Речи описују наслеђене карактеристике човека, његове квалитете. Пиндар препознаје одгој и аристократију и користио је *physis* да опише шта мисли под овим институцијама грчког друштвеног живота.“ (прев. ауто.)

19 Хајниман смарта да Пиндар *φύη* користи када жели да нагласи унутрашњу својственост бића у смислу којем је истражује јонска филозофија. Пратећи Бердслија тврди да *φύσις* упућује на телесност и раст. Видети у: Heinimann, F., *Nomos und Physis*, Verlag Friedrich Reinhardt, Basel, 1945, S. 99. Треба међутим нагласити да у Аристотеловој аргументацији о Талесовом избору почела стоје разлози који упућују на телесност, животност и раст.

појаве и претпоставља урођену одлику која се јавља и као учинак развоја дефинисан сврхом, 2. до „процесуалног“ аспекта, који претпоставља животну снагу и њено оспољавање кроз раст и развој. Тако, Данај у Есхиловој трагедији *Прибеглице (Хикетидама)* у свом обраћању аргивском краљу каже да φύσις његових кћери не одговара аргивском изгледу, то изражава речима: *μορφῆς δ' οὐχ ὁμόστολος φύσις* (Aesch. *Supp.* 496). Стога, Есхил у овом стиху φύσις поставља противно *μορφῆ* који значи *обрис, лик* или *облик*, при чему је подједнако могуће да је реч о различитим урођеним одликама, као и о стеченој телесној конституцији, која може да укључује и другачију ношњу што је мало вероватно²⁰. Стих би могао да се разуме: *φύσις нам није истог облика...*

Чини се да на сличан начин Есхил говори о φύσις-у и у *Хеофорама*, у другом делу Орестија, када Оресто описује страшну казну која стиже оне који не одговоре крвном осветом на убиство оца: *λειχῆνας ἐξέσθοντας ἀρχαίαν φύσιν*²¹. Казна која стиже потомке оних који не освете крв својих покојника је језива болест лепре, која разара целокупну физиологију, изглед коже и мишића, и нарушава спољашњи изглед човека.²² У том смислу, *ἀρχαίαν φύσιν*, може да упућује и на изворни или на урођени φύσις, на онај који је уприсутан у појединцу и тако јесте и требао би бити резултат човековог развоја. Али кроз контекст у коме стих стоји у *Хеофо-*

20 С обзиром на основну одлику φύσις-а према којој φύσις упућује на иманентне одлике бића, мало је вероватно да је он повезан са значењем било чега што долази споља, осим ако ношња не представља знак карактера формираног у обичајности у овом случају другачијег него што се спрам φύσις-а очекује.

21 Aesch. *Lib.* 280-281; преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0007%3Acard%3D264>

Стихови су тешко преводиви.. Ђурићев превод гласи: *лепому стару љутим зубом разједа*; Смитов (Smyth, H. W.) превод на енглески гласи: *and eat away its primal nature.* Ibid.

22 Касније у *Покајницама* (Aesch. *Lib.* 313-314) Есхил наводи принцип обичајносне правде, *lex talionis*, о чему Калуђеровић у својој књизи *Dike i dikaiosyne* исправно примећује да код Есхила постоји и отклон од обичајносног саморазумевања овог принципа. Калуђеровић указује на оне моменте у којима се Есхилевим стиховима јавља реч *δικαστής* којом се мења доминантно разумевање правде у делу. То према њему указује „на ону дубљу природу дућа коју су Хелени открили, на име на слободну рефлексiju, повратну свест о ономе што се чини, односно на оно што је хеленски човек поставио себи као важеће.“ Kaluderović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015, str. 99.

рама предочава нам се да *ἀρχαίαν φύσιν* бива „разједена“ уколико се човек удаљи од *ἔθους*-а који му је додељен. Наиме, чини се да је нарушавање *ἔθους*-а последица слабог врлинског карактера (*ἥθος*) па је праведна казна пропадање изворног *φύσις*-а.²³ Од Есхиловог разумевања *φύσις*-а су према томе неодвојиви и *ἥθος* и *ἔθους*.

У прилог томе наводимо стихове из трагедије Прометеј: *οἴτινές τε δεξιοὶ φύσιν εὐωνύμους τε*²⁴, у којима Прометеј каже да се између осталих вештина и знања које је пренео смртницима налази и способност препознавања злокобних/добрих знакова према *φύσις*-у птица. Бирдсли сматра да се поменути стихови односе на физички изглед птица, на њихову спољашњу појаву, упркос томе што признаје да стихови говоре о *ομενυ* (предзнаку) будућих догађаја.²⁵ Мало је, међутим, вероватно да су се *προροι* ослањали на физичке карактеристике птица у предвиђању карактера будућих догађаја. Пре је реч о одлици која није очигледна, која је за смртнике скривена, а која се читује у начину на који је птице понашају у одређеним приликама²⁶, а спрам своје самосвојствености.²⁷ Знамење будућих догађаја које птице већ спрам свог *φύσις*-а најављују, читује се вероватно спрам правца њиховог лета како то показују и придеви *δεξιοὶ* и *εὐωνύμους*, али је из контекста јасно да је познавање те њихове одлике, њихове својствености, оно што припада божанском уму. Есхил, према томе с једне стране на овом месту следи Хомерову употребу *φύσις*-а у *Одисеји*, а са друге је везује за обичајносни моменат (*ἔθους*) у коме се преко спознаје *φύσις*-а (у овом случају птица) наговештава намера делатног чина и доноси суд о његовој вредности.

23 Значај овог момента ће се видети у Емпедокловом поимању *φύσις*-а о чему говори његов фрагмент DK31 B110. Такође, као најмлађи трагичар, Есхил ће поменуто схватање односа *φύσις*-а и *ἥθος* / *ἔθους* да остави у наслеђе Софоклу и Еурипиду.

24 Aesch. *Prom.*490. Преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0009%3Acard%3D472>

25 Beardslee, J. W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, p. 8.

26 У Софокловој Антигони Тиресија из понашања птица предсказује Креонту будуће догађаје.

27 Хеленско песништво доноси бројне сличне описе. Тако у 15. певању Одисеје Телемаху са десне стране пролеће орао долазећи са двора, и пошто је поновио правац сви присутни су се обрадовали, због знамења које је својим летом показао. *Hom. Od.* XV 160-170. О птичјим знамењима код Хомера видети више у: Podlecki, A. J., „Omens in the ‘Odyssey’“ in *Greece & Rome*, Vol. 14, 1967, pp. 12-23.

Есхил ће у трагедији *Персијанци* да истакне везу између врлинских одлика (*ἥθος*) Персијанаца и њиховог *φύσις*-а стиховима у којима готово свака реч изражава изврност и изузетност. Тако уз *ἀκμαῖοι φύσιν* стоји *ἄριστος, ἐκπρέπω, εὐγένεια, πίστις, πρῶτος*. Штавише у извесном смислу стихови показују да су се урођене одлике врлих младића развиле до врхунца њихове снаге:

Aesch. *Pers.* 441-4

Περσῶν ὅσοιπερ ἦσαν **ἀκμαῖοι**
φύσιν,
ψυχὴν τ' ἄριστοι κευγένειαν
ἐκπρεπεῖς,
αὐτῶ τ' ἀνακτι πίστιν ἐν
πρώτοις ἀεί,
τεθναῖσιν αἰσχροῶς δυσκλεστάτῳ
μόρφ.²⁸

Ах, Персијанци, сви што
сјаху **младошћу,**
јунаци први, сјајни
коленивићи,
а самом цару свагда
најоданији,
сви смрћу изгинуше
најнеславнијом.
(прев. Ђурић, М.)

Иако Ђурић *ἀκμαῖοι φύσιν* преводи као сјај младости, те се чини као могуће да *φύσις* на овом месту значи и *раст*, у смислу узраста или животне доби, ипак смо мишљења да у оваквом тумачењу *φύσις*-а може да завара ослањање на придев *ἀκμαῖος*, а који казује да је неко на врхунцу, у „цвету“ рекли би, своје снаге и свог развоја. Јасно је да Есхил у стиховима наглашава парадоксалност догађаја, који Гласник у трагедији саопштава Атоси, придевом *δυσκλεῆς* који стоји испред *μόρος* означавајући неславну судбину Персијанаца. Ако се посматра тако да је *δυσκλεστάτῳ μόρφ* у антитези спрам придева *ἀκμαῖοι*, онда је глагол *θνήσκω* у супротности са *φύσις*-ом. Одатле би *φύσις* на овом месту представљао *животну снагу* Персијанаца која је била у свом највећем напону. То би чинило Есхила првим који именује оно што у епској традицији стоји скривено, неопосредавано, што се подразумева, а још увек не изриче као *φύσις*. Наиме, његов логосно-виталистички аспект.

Овај начин читања *φύσις*-а у трагедији *Персијанци* може се додатно аргументовати стиховима из *Агамемнона* у којима Есхил

28 преузето са линка: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3a-text%3a1999.01.0011>

даје φύσις-у значење онога што расте и развија се, а које се Сунцем храни. Стих јасно наговештава да животност свему долази од божанског Хелије, и као слика подсећа на Платонову метафору са краја 6. књиге *Државе*, према којој је идеја Добра попут Сунца: τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.²⁹ јер би стихови могли изведено да упућују и на значење да Хелија даје бивствовање свему.

Aesch. Ag. 632-633

<p>οὐκ οἶδεν οὐδεὶς ὥστ' ἀπαγγεῖλαι τορῶς, πλὴν τοῦ τρέφοντος Ἥλιου χθονὸς φύσιν³⁰</p>		<p>Нико то не може јасно казати до васпитог Хелије свог земног живота³¹</p>
---	--	--

Како Есхил користи реч τρέφοντος која упућује на раст и развој живих бића, реч је о животној снази која узраста благодарећи Сунцу. Наиме, очигледан је процесуални смисао речи φύσις у песничкој слици која је можда честа као перифраза о бесмртној природи Сунца³², али тим је пре треба нагласити.

Есхилово разумевање φύσις-а означава прекретницу која ће у потоњем песничству, посебно кроз стваралаштво Софокла и Еу-

29 Plat. Rep. 6.509b *Mislim da ćeš reći kako sunce vidljivim stvarima ne daje samo mogućnost da se vide, nego im pruža i mogućnost rađanja, raščjenja i hranu, dok ono samo nije nešto što postaje.* Platon, *Država* prev. Vilhar A., Kultura, Beograd, 1969, str. 224.

30 преузето са линка: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0003>

31 Смисао последњег стиха је да Сунце, у смислу бога Хелије, подстиче на раст и развој све што постоји на земљи. Али како оно што узраста имплицира живот, онда смо се одлучили за овај превод. У покушају да дочарамо лепоту песничког израза, најпримереније нашем језику било би позвати се на Његошеве стихове из *Горског вијенца*: „Природа се сваколика пита/Сунчанијем чистијем млијеком“, који неодољиво подсећају на овај Есхилов стих. Турићев превод је: *То нико јасно не може ти казати, до Сунца горе што нам земљу храни сву.* Смитов превод на енглески језик гласи: *None knows to give clear report of this—except only the Sun that fosters life upon the earth.* Преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3A1999.01.0004%3Acard%3D613>

32 Lovejoy, O., „The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologers“, p. 376.

рипида, дакле у касном петом веку пре нове ере, да се развије у правцу значења самосвојности бића (као на пример ћудоредних и телесних особина хероја, најчешће неразмрсиво повезаних, које су или урођене или из урођеног развијене).

Упркос томе, што код Софокла φύσις још носи обресе рођења, урођеног и порекла, значајан је обрт који чини у разумевању тих значења. Наиме, више рођење не означава само оно „природно“, већ пре свега „по природи“ дато, оно уприсутно у појединачном бићу које га као такво битно одређује. Речју, иако се φύσις не разуме у апсолутном смислу, ипак представља основну одлику бића, начин на који оно јесте саучесник у догађању.

Софокле у седам својих дела помиње реч φύσις на 31. месту, те иако његова употреба није једнозначна и може представљати појаву или физичке одлике, он развија префилозофско поимање φύσις-а у смеру карактерних особина појединца што урођених што стечених. Значење φύσις-а као појаве које је блиско Есхиловом и Хомеровом код Софокла налазимо на неколико места³³. Тако у трагедији Едип Тиранин (Soph. OT 740) φύσις има значење стаса или телесне грађе и њене појаве.

Soph. OT 740-743

<p>Οἰδίπους</p> <p>μήπω μ' ἐρώτα: τὸν δὲ Λαῖον φύσιν τίν' ἤλθε φράζει, τίνα δ' ἀκμὴν ἤβητος ἔχων.</p> <p>Ἰοκάστη</p> <p>μέγας, χνοάζων ἄρτι λευκανδὲς κάρα, μορφῆς δὲ τῆς σῆς οὐκ ἀπεστάτει πολύ.³⁴</p>	<p>Edip</p> <p>Ma još me ne pitaj, već kazuj, kaki je U Laja bio rast, u kojem cvi- jetu dob!</p> <p>Jokasta</p> <p>Ta visok, - glava baš sredi- nam' procvala Ne razlikovo s' mnogo od tvo- ga obličja.³⁵</p>
--	--

33 Soph. El. 686, Ant. 727, etc.

34 преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3A-text%3A1999.01.0191%3Acard%3D726>

35 Sofoklo, *Kralj Edip*, prev. Rac, Majnarić, str. 39.

Лајов *φύσις*, судећи према одговору, јесу његов раст и лик, његова телесна грађа, која је овде и доказ Едиповог порекла, јер се Лај *μορφῆς δὲ τῆς σῆς οὐκ ἀπεστάται πολὺ*. У наведеном стиху постављена је паралела између *φύσις*-а и *μορφῆς*, тј. Лајов *φύσις* одговара Едиповом *μορφῆς*. Значење *φύσις*-а је, дакле, слично као у Есхиловим *Прибеглицима* (Aesch. *Supp.* 496) где другачије облиције указује на другачије порекло (*φύσις*).

За нашу су анализу, међутим, много значајнија она места у Софокловим трагедијама у којим *φύσις* означава више од телесних одлика, узраста, или племенитог порекла.³⁶ Иако *φύσις* у смислу телесних одлика појединаца, поготово ако су оне урођене или указују на порекло, може да упућује и карактерне особине³⁷, Софокле посебно развија поимање *φύσις*-а као карактера, рекли бисмо ћудоредне самосвојности јунака (*ἥθος*), које је код других песника тек изведено или у зачетку. Већ смо навели примере у Есхиловом и Пидаровом песништву у којима *φύσις* упућује на врлинске особине појединца а који су тек назнаке хеленског поимања *ἥθος* -а. Код Софокла међутим, проналазимо места у којима *φύσις* шири поље своје семантике у правцу *ἥθος* -а до апсолутног важења његовог значења као ћуди, „моралног“ карактера појединца. Повесно се тек од Сократа успоставља значење *ἥθος* -а као ћудоређа. Стога, важно је истаћи да Софокле носи бројне заслуге за развој ове семантике, јер ће се код Еурипида који управо развија Софоклово поимање *φύσις* -а као *ἥθος* -а у префилозофском смислу, појавити контекст у коме *φύσις* представља јединство карактера и темперамента појединца и постаје његова одлика која је уткана у душу толико силно да одређује целокупан његов однос спрема света и богова. Значење *φύσις*-а у том смислу ће бити код Софокла продубљено односом *φύσις*-а и *νόμος*-а. Стога, можемо рећи да се његово префилозофско разумевање *φύσις*-а с једне стране показује кроз семантичку паралелу са *ἥθος*-ом, док се с друге развија у антитези спрема *νόμος*-а.

36 Софокле на девет места помиње *φύσις* у значењу рођења и порекла, док је чешћа семантика у смислу карактера много заступљенија. Видети више у Lovejoy, O., „The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologists“.

37 Ово је поглавито случај ако се ради о урођеној врлинској изврности коју карактерише племенитост рода, како је то показано код Пиндара. Места код Софокла у којима *φύσις* означава карактер одређен по рођењу или пореклу су Soph. *Aj.* 1259 и Soph. *Trach.* 379.

Ова дихотомија је од изузетног значаја за семантички развој *φύσις*-а код софиста и Платона, а њено утврђивање доприноси разумевању Платонове критике софиста и значајних места у његовој аргументацији и против софиста и против песника.

Тамо у трагедији *Филоктет* Софокле усваја значење *φύσις*-а као племенитог карактера појединца (Soph. Phil. 874), које је присутно код Пиндара углавном у употреби речи *φύς*. Проширујући семантички распон *φύσις*-а у поље семантике *φύς* Софокле ствара паралелу између *φύσις*-а и *ἦθος*-а. Речи које Филоктет изговара Неоптолеу о лепоти и племенитости која се препознаје у његовом чину одбијања да отме Хераклово оружје, носе значење *φύσις*-а као племените самосвојности појединца.

Soph. Phil. 874

<p>ἀλλ' εὐγενῆς γὰρ ἡ φύσις καὶ εὐγενῶν ὦ τέκνον, ἡ σή,³⁸</p>	<p> Al' plemenita i od plemenitih je ćud, sinko, tvoja...(прев. Рац, Мајнарић)</p>
--	---

Неоптолем као Ахилејев син потврђује племенитост порекла својим племенитим делом, чија је одлика истрајност у обичајности (*ἔθος*)³⁹, као што се дакле *εὐγενῶν* потврђује у *φύσις*-у као *εὐγενῆς/φύσις*. Кроз наведено префилозофско поимање, *φύσις* означава групу природњених особина и у том смислу не можемо да говоримо о процесуалном значењу речи. Али правац који је одређен овом семантиком *φύσις*-а ће унапредовати до самосвојности појединца која је додуше природњена карактеристика али потом развијана васпитањем и образовањем. Тиме, можемо прихватити да је на делу не само оспољавање оног у човеку по рођењу присутног, већ и „усавршавање“ његовог карактера.

У том смислу изузетан пример су стихови из Софокловог *Ајанта* у којима се помиње *φύσις* у контексту ћуди појединца која може бити урођена и ознака је порекла, али и развијена *νόμος*-ом тј. стечена, те представља припадност одређеном обичајносном оквиру.

38 преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0193%3Acard%3D865>

39 Неоптолем, наиме, верује да је само наследник Херакловог оружја, Филоктет, достојан да носи лук којим Хелени, према пророку, треба да победе Троју.

У трагедији *Ајант*, јунак тројанског рата се опрашта од сина следећим речима:

Soph. *Aj.* 548-9

ἀλλ' αὐτίκ' ὠμοῖς αὐτὸν ἐν
νόμοις πατρὸς
δεῖτ' πωλοδαμνεῖν κάξομοιοῦσθαι
φύσιν.⁴⁰

K'o ždrebence neko, privući
ga treba na očeve navike grube,
sličnu da bi stekao ćud.
(прев. Г. Маричић)

У стиховима Ајант налаже да се уз помоћ *νόμος*-а, *φύσις* његовог сина развије на такав начин како би на концу он постао налик свом оцу. При том треба имати на уму да је овај епски херој своју јуначку самосвојност, борбеност и нерањивост добио захваљујући боговима, којима он то не признаје, те да у хеленској епској традицији његови подвизи у десетогодишњем рату против Троје стоје раме уз раме са Ахилејовим и Одисејевим подвизима.⁴¹ У *Ајанту* се тематизује гнев хероја због одсуства признања заједнице за учињена дела, а који прелази у обест помраченог ума као „судбинско наследство“.⁴² Софокле ове стихове надопуњује речима: ὦ παῖ, γένοιο πατρὸς εὐτυχέστερος, τὰ δ' ἄλλ' ὅμοιος (Soph. *Aj.* 550)⁴³, тј. жељом Ајанта да му син у свему буде налик, а да при томе избегне

40 Преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0183%3Acard%3D545>

Смитов превод је: *But he must at once be broken into his father's harsh ways and moulded to the likeness of my nature.*

41 У том смислу стоји Зенкерова теза да је Софоклов Ајант његова контемплација Хомерове Илијаде и врлинске изврности која је њоме утемељена. Јер поред наведених врлина присутних и код Хомера, чини се да Софокле инсистира и на солидарности и саосећању које у трагедији одликују Одисеја. Видети у: Zanker, G., „Sophocles' Ajax and the Heroic Values of the Iliad“ in *The Classical Quarterly*, 1992, Vol. 42, pp. 20-25.

42 Како то истиче Ђурић, садржај трагедије је „трагична судбина радикалног индивидуализма у једностране и страсне, тврде и несавитљиве, а иначе беспрекорне херојске личности“, чији гнев „...добија ужас и снагу смртносноне стихије.“ Ђурић, М. Н., *Историја хеленске књижевности*, стр.290.

43 „О сине, срећнији од оца буди, а у свему осталом налик њему!“ (прев. ауто.) преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0183%3Acard%3D545>

Смитов превод гласи: *Ah, son, may you prove luckier than your father, but in all else like him.*

кобну, а надасве трагичну судбину свог оца која се огледа у помрачењу ума који доводи до гнусног, срамног дела освете. Отуда је предмет Ајантовог завета сину управо његов од боговима обликован врлински карактер што на овом месту означава реч *φύσις*. Његов *φύσις* је самосвојност која је носилац херојске изврности, а сличну самосвојност Ајантов син може да постигне уз помоћ *νόμος*-а. Речи *καξομοιοῦσθαι φύσιν* заправо би значиле да отац и син буду једнаког *φύσις*-а, јер је искоришћен глагол *ἐξομοίωω*.

За разлику од *Ајанта у Едипу Колонском* Софокле ће уз *φύσις* ставити одредбу *κακός* и показати, кроз трагичност Едиповог лика, могућност да појединац, упркос свом племенитом пореклу, у себи носи природжено зло (Soph. OC 270).⁴⁴ Овде је самосвојност појединца одређена не наслеђеним, већ урођеним *φύσις*-ом, којим он нарушава утврђену обичајност. Едип се у стиховима бори против тога да је *κακός φύσιν* уопште могућ⁴⁵ и каже: *καίτοι πῶς ἐγὼ κακός φύσιν, ὅστις πατρῶν μὲν ἀντέδρων, ὥστ' εἰ φρονῶν ἔπρασσον, οὐδ' ἂν ᾧδ' ἐγὶ γνόμην κακός;*⁴⁶ Да је у питању двојба да ли је овакво стање ствари могуће, наиме да ли је могућ *κακός φύσιν* може се потврдити стиховима из Филоктета који казују да човек мора да напусти своју сопствену „природу“ (*φύσις*) да би учинио нечасна дела: *ἄπαντα δυσχέρεια, τὴν αὐτοῦ φύσιν ὅταν λιπῶν τις δρᾷ τὰ μὴ προσεικότα*.⁴⁷ Исказана паралела између *φύσις*-а и *ἦθος* код Софокла у овом случају се показује кроз негацију: одсуство исправног *ἦθος*-а значи негацију *φύσις*-а. Лавцој сматра да: *The speech quoted is a self-interpretation of the character of Neoptolemus, and at the same time a piece of self-justification*.⁴⁸ Управо, самооправдавајући контекст у коме Неоптолем изговара наведено, показује да је ово значење *φύσις*-а било саморазумљиво Хеленима Софокловог доба.

44 Софокле на неколико места у трагедији помиње *φύσις* и то углавном у смислу урођене сасвојности (Soph. OC 1295, Soph. OC 212, Soph. OC 1194, etc.)

45 Видети у: Sunshine, E. R., "The Meaning of Physis in Aeschylus, Sophocles, and Euripides".

46 Soph. OC 272-4 преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3a1999.01.0189>

47 Soph. Phil. 902-3 преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0193%3Acard%3D893>

48 Lovejoy, O., „The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologists“, p. 377. „Наведени говор (Soph. Phil. 902-3, прим. ауто.) је самоинтерпретација карактера Неоптолема, а истовремено део његовог самооправдања.“

Показана семантика је у ширем контексту у ком се *φύσις* показује као божански сасвим очигледна: оно што је божанско (*φύσις*) мора бити уклоњено да би се починило гнусно дело, као што и код Есхила у Хоефорама (Aesch. *Lib.* 280-1) одступање од обичајносног оквира нарушава изворни *φύσις*. Другим речима, за представни начин мишљења постојећа термилошка разуђеност представља немогућност да се и *φύσις* и *ἦθος* јасно појмовно одреде, што се на крају своди на то да сам *θεῖον* изостаје. Схватајући неизмерну снагу значења *φύσις*-а у префилозофском смислу која је на овај начин постављена, Платон ће у једном од својих најранијих дијалога *Еутифроу* видети Сократа у чекаоници суднице како кроз расправу о врлини побожности поставља *Еутифронову дилему*.⁴⁹

Али Софоклово разумевање *φύσις*-а кроз преиспитивање онога што је *κακὸς φύσιν* у *Едипу Колонском* отвара врата једном другом важном повесном моменту. Наиме, уколико је Едипова самосвојност без обзира на племенитост његовог порекла зла и нечасна, поставља се питање да ли она може припадати или на неки начин учествовати у божанском. У трагедији, Едип прихвата свој усуд, ослобађа се кривице и бива срдачно дочекан од богиње Атине, схвативши да

Све што му се догодило није се збило његовом вољом и његовим знањем, него као резултат индивидуалне слепоће људског бића уопште, и његова недела нису мрља на његовој личности, него поремећај у објективном поретку бића. Зато он своје патње и није схватио као казну за оно што је учинио без своје воље, него као успоставу поретка коју је он морао да плати својом несрећом.⁵⁰

Међутим питање је постављено, и упркос томе што целина догађања у трагедији и Едипово „искупљење“ одбацују карактеризацију његове ћуди као оне која је по природи зла, оно остаје отворено као застрашујућа могућност непознатог и непризнатог *φύσις*-а. Наиме, *φύσις*-а који није божански. Али још значајнији је Софоклов однос према божанском, за који је Подлецки у студији

49 Дигресија о Платону треба да нам укаже на важност Софокловог истицања повезаности *φύσις*-а и *ἦθος*-а, али и да нам отвори путеве ка бољем разумевању Платоновог односа према песничкој уметности. Platon, *Dijalozii: Teag, Harmid, Lahet, Lisid, Eutifron, Euthidem, Hiprija veći*, prev. Blagojević, S., Grafos, Beograd, 1982.

50 Ђурић, М. Н., *Историја хеленске књижевности*, стр. 297.

Ajax's Gods and the Gods of Sophocles показао да значајно одступа од обичајносног оквира. Изражавајући сумњу у суд историчара Истроса да је Софокле био истински „богољубив“, Подлецки закључује да у Софокловим делима традиционални богови изостају, те да се још чешће не именују.⁵¹ И Филоктетов вапај: *ποῦ χρῆ τίθεσθαι ταῦτα, ποῦ δ' αἰνεῖν, ὅταν τὰ θεῖ' ἐπαίνων τοὺς θεοὺς εὔρω κακοῦς*⁵² изражава сумњу. Спрам реченог, могућност коју испитује Едип Колонски, наиме, постојање *φύσις*-а који није божански, доводи у сумњу и само божанско као такво. Чини се да се велики софисти налазе на путу Софокла када испитују могућност негације *φύσις*-а попут Горгије, могућност негације *θεῖον*-а попут Протагоре. За разлику од њих Софокле одбацује и једну и другу поставку.

Антитеза *φύσις*-а и *θεῖον*-а, која је у Едипу Колонском (Soph. OC 272-4) тек отворена као могућност, конкретизује се у трагедији Ајант кроз контекст *hybris*. Пророк поручује да ће Ајант у том дану осетити гнев богиње Атине:

Soph. Aj. 758-761

τὰ γὰρ περισσὰ κἀνόνητα
σώματα
πίπτειν βαρεῖαις πρὸς θεῶν
δυσπραξίαις
φασχ' ὁ μάντις, ὅστις
ἀνθρώπου φύσιν
βλαστῶν ἔπειτα μὴ κατ'
ἄνθρωπον φρονῆ⁵³

Sve koji odveć narastu,
Bozi u tešku nesreću svale,
jer ne pamte takvi da rođe-
njem su smrtni
i preko ljudske hteli bi mere.
(прев. Г. Маричић)

51 „It was perhaps no accident that Sophocles' priesthood was not of one of the great Olympians, and that he helped to foster at Athens the cult of a minor (and perhaps chthonic) deity whose main achievement in myth was that he gave back to suffering mortals ealth and even life.“ Podlecki, A. J., „Ajax's Gods and the Gods of Sophocles“ in *L'Antiquité Classique*, 1980, T. p. 86.

52 Soph. *Phil* 450-452. преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0193%3Acard%3D441>

53 Преузето са интернет адресе: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0183%3Acard%3D748>

Исказана Ајантова обест је према Лукасу: „*The hero is guilty of besetting sin of heroes, hybris; in his glory and consciousness of worth he forgotes the limits imposed on moral man by his nature*“.⁵⁴ Међутим, чини се да ова према свему судећи најранија Софоклова трагедија, говори о немилосрдној казни богиње Атине извршене над људским φύσις-ом занесеним људским стварима.⁵⁵ Иако је судионик у божанском догађању ἀνθρώπου φύσιν не препознаје божанско као извориште и упориште своје изврсноности, већ свој ἥθος заснива на ἀνθρώπων φρονῆ, тј. људском расуђивању. Упориште Ајантовог *hybris* се налази у његовој самодовољности која негира θεῖον. То је препознато и од оних који додељују почасти Одисеју, а тај νόμος (у овом случају оно што је додељено) је очигледан и непосредан повод за Ајантову срамотну освету. Али као централна тема у *Ајанту* и није постављено питање праведности додељених почаста како то и Кирквуд примећује одбацујући она тумачења која воде у том правцу⁵⁶, већ Ајантов однос према властитој изврсноности и божанском поретку света.

Из овако постављеног значења φύσις-а рађа се дихотомија спрам νόμος-а која ће бити тематизована у *Антигони*, али и *Едипу Колонском* и то на начин на који то чине софисти. Платон ће оштром аргументацијом у готово свим својим дијалозима нападаати присутне редукције и диференцијације оба појма, а затим ће у *Законима* преко појма праведности извршити синтезу дате анти-тезе φύσις – νόμος.⁵⁷

Еурипид ће, чини се, усвојити тековине Платонове аргументације, посебно оне изнесене у *Законима* 890d, и у *Баханткињама* (Eur. Va. 890-896) показује да νόμος почива на φύσις-у: οὐ γὰρ κρεῖσσόν ποτε τῶν νόμων γινώσκειν χρῆ καὶ μελετᾶν. κόυφα γὰρ

54 „Херој је способан за очајнички грех хероја, *hybris*; у својој слави и свести о вредности он заборавља границе које сваком моралном човеку намеће његова природа.“ (прев. ауто.) Lucas, D. W. *The Greek Tragic Poets*, Cohen & West Ltd., London, 1950, p. 133.

55 На овом месту φύσις упућује на рођење, али опет у ширем смислу: бити по рођењу нешто или неко. Смисао ἀνθρώπου φύσιν може лежати и у смртној природи човека, с обзиром на претходни стих, јер се показује антитеза божанског и људског.

56 Kirkwood, G. M., *A Study of Sophoclean Drama*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1958, p. 79.

57 Видети у: Platon, *Zakoni*, прев. Vilhar, A., BIGZ, Beograd, 1971.

*δαπάνη νομίζειν ἰσχυὸν τόδ' ἔχειν, ὃ τι ποτ' ἄρα τὸ δαμόνιον, τό τ' ἐν χρόνῳ μακροῦ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός.*⁵⁸ Треба истаћи да су два важна момента која се појављују у предложеним стиховима. Први је несумњиво, разлика коју Еурипид прави спрам својих претходника, а која се односи на обим термина *φύσις*-а. Код Есхила, Пиндара, и великој мери код Софокла, *φύσις* је као и код Хомера увек већ везан за појединачно биће, *φύσις* је увек *φύσις* нечега, неког бића⁵⁹, у Баханткињама се пак чини да је *φύσις* општи, а закон (*νόμος*) у свом дугом трајању лежи у њему као таквом. Друго, апсолутни смисао који чини се носи *φύσις*, а подразумевано и *νόμος* није појмовни, већ унапред дат као резултат мишљења која припада тек софистима кроз дистинкцију коју је породило њихов начин мишљења.⁶⁰ И на другим местима код Еурипида, *νόμος* уколико је дуготрајан свој извор има у *φύσις*-у који будући да је божански чини закон вечним (Eur. *Ion* 643; *Or.* 486; *Hes.* 799). Али, ова еквиваленција *φύσις* – *νόμος* се односи на „неписане законе“ који обавезују све људе, док се у фрагменту 910. као у *Андромаху* 63 *νόμος* поставља као оно што управља свакодневицом у полису, а што је мимо *φύσις*-а и тиме доноси несталност и несрећу. Дакле, важно је истаћи да код Еурипида проналазимо две сасвим различите употребе речи и *νόμος*⁶¹ и *φύσις*. Једну која је тековина филозофског мишљења и као таква преузета, а која носи општи смисао речи, и другу која је везана за појединачно и припада префилозофском ставу.

Када је реч је о Еурипидовим драмским фрагментима (Eur., *Dramatic Fragments*) или оди која је највероватније била посвећена врлини, и то врлини ума, а у којој Барнет⁶², упркос томе што се

58 Преузето са интернет странице: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0091%3Acard%3D882>

59 Видети у: Миљевић, А., „Одређења изворног значења *φύσις*-а као проблем онтологије“, стр. 91.

60 О развоју ове дистинкције видети више у: Pohlenz, M. „Nomos und Physis“.

61 Ђурић сматра да је ово основа разлике у сагледавању односа *φύσις* – *νόμος* између Еурипида с једне стране и софиста и Сократа са друге. Наиме, за Сократа је *φύσις*, како тврди Ђурић, „грубо градиво“, а *paideia* је заслужна за исправно поступање појединца, за Еурипида, пак *φύσις* представља „чист кавалитет“ у коме лежи права суштина и права вредност човека“ (Ђурић, М. Н., *Историја хеленске књижевности*, стр. 317).

62 Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, prev. Gligorić, B., Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004, str. 19.

фрагменат сматра сумњивим, проналази да *φύσις* означава оно што вечно траје, *fr.* 19 се приближава значењу у *Bacch.* 890-896.

Eur. *Dramatic Fr.* 910.

ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν
μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην
μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη
καὶ ὄπη καὶ ὄπως.⁶³

Благословен ко испитивању
предан беше,
нит грађана јадовањем
нит злим делима заведен,
већ удубљен у бесмртан
φύσις-а
поредак што не стари, какав
збира се,
и где и како. (прев. ауто.)

Судећи према стиховима који су сачувани, *φύσις* овде стоји уз придев *ἀθανάτου* који означава бесмртно, дакле, на први поглед *непропаδливо* и непостало. Стихови *ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως κόσμον ἀγήρων* дакле говоре о бесмртном (*ἀθανάτου*) *φύσις*-у поретка који не стари, младом и вечном (*ἀγήρων*), те се заиста чини стоји да Барнетов став да је у 6. и 5. веку пре нове ере *φύσις* означавао оно вечно и непролазно. Наиме, мало је вероватно да је Еурипид у стихове унео оно што је потпуно страно или туђе хеленском духу. Међутим, Барнетова теза да „вечно“ имплицира „оно од чега је свет сачињен“ чини се превише смела, јер *φύσεως κόσμον ἀγήρων* није и не може бити *ἀρχή* као тварно почело свега што јесте, који значи још и узрок свега. Све и да претпоставимо да је фрагменат аутентичан⁶⁴, чини се да Еурипид одредбом *ἀγήρων* упућује на животност која буја, узраста из себе, а из стихова се не види да је Еурипиду на било који начин стало до почела у смислу узрока који је „увек млад“, већ пре до, како то Хејдел истиче

63 Наведена редакција се унеколико разликује од Барнетове. Видети на сајту: https://www.loebclassics.com/view/euripides-dramatic_fragments/2008/pb_LCL504.227.xml

64 Поред спорне аутентичности фрагмента, историјски стоји чињеница да Еурипидово стваралаштво припада другој половини петог века и да је он готово па савременик Сократов. Тако да је Барнетова тврдња заснована на Еурипидовом фрагменту аргументацијски спорна. У додатку који носи назив *О значењу φύσις* позива се на места у Платоновим *Законима* и Аристотеловој *Физици* и *Μεταфизици*, али понавља да је спреман да читаву тезу брани овим фрагментом. Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, 225-228.

супротстављајући се Барнету, самог процеса који је блиско повезан са феноменом живота. Хејдел полазећи од етимологије речи φύσις ставља поступак настанка и раста у централни смисао φύσις-а:

The process of growth may be regarded concretely as a fact or phenomenon. This conception was to the Greeks so obvious that the fact of natural growth lay at the foundation of their thought. Growth implies life, and life implies motion.⁶⁵

Али Барнетов пример значења φύσις-а у наведеном Еурипидовом фрагменту је пре изузетак, одступање од префилозофског контекста, него што представља његову типичну употребу. Разлика која се уочава у Еурипидовом фрагменту спрам семантике φύσις-а код других песника је апсолутни, општи смисао који φύσις има на овом месту, који се према неким истраживачима први пут појављује код Хераклита (DK22 B123), према другима пак са Демокритом. Семантички ипак, оваква употреба речи φύσις спада највероватније у питагоровски корпус, на шта подсећа још и реч κόσμος. Јер, до Еурипида наилазимо на φύσις појединачног бића, а не на непролазни поредак φύσις-а, који себе сабира, саставља (συνέστη) како то стоји код Еурипида. Овај генерални, апсолутни смисао који има φύσις Еурипид ће поновити у *Тројанкама* (Eur. Tro. 886)⁶⁶. Молитва Хекабина којој се у *Тројанкама* (Eur. Tro. 884-888)

65 Heidel, W., A., “Περὶ Φύσεως“, р. 98. „Процес раста може се конкретно уочити као чињеница или појава. Ова концепција била је Хеленима толико очигледна да је чињеница природног раста била темељ њихове мисли. Раст подразумева живот, а живот подразумева кретање.“ (прев. ауто.)

66 Eur. Tro. 884-888

ὦ γῆς ὄχημα καὶ πὶ γῆς ἔχων ἔθρον,
ὅστις ποτ' εἶ σύ, δυστόπαστος
εἰδέναι,
Ζεὺς, εἴτ' ἀνάγκη φύσεος εἶτε νοῦς
βροτῶν,
προσηυξάμην σε: πάντα γὰρ δι'
ἀπόφου
βαίνων κελεύθου κατὰ δίκην τὰ
δνήτ' ἄγεις.

О ви који подупирете земљу и почивате на њој, ко год да сте, загонетка сте мимо нашег знања. Зевсе, било да си φύσις неопходни, или људски ум, молим те; јер, иако ходиш бешумним путем, сви твоји односи са људима вођени су правдом. (прев. аут.)

Преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3A-text%3A1999.01.0123%3Acard%3D860>

чуди Менелај, доноси паралелу *φύσις-νόμος-θεῖον-νοῦς* и може се рећи и да је апсолутни смисао који је везан за *φύσις* на поменутом месту у Тројанкама прва таква забележена употреба ове речи, како то тврди Бирдсли. Штавише он ће приметити да са Еурипидом:

So Nature became the single universal force that is responsible for physical movement, sometimes opposed to human efforts, sometimes including them. It is impossible to say when this use arose. The effort to determine that time belongs to the sphere of speculative, not to that of historical, inquiry. The first positive and datable occurrence is in Euripides' *Troades*, 415 B.C. It is extremely improbable that the poet should have introduced so philosophical a conception. There are good reasons for believing that it far antedated Euripides and sprang from the schools of physical philosophy. It has been said that this manner of speech arose in the time of the Sophists and that it is an example of their rhetorical style. It seems far more likely that another explanation will account for the frequent use of *φύσις* by the Sophists.⁶⁷

Према томе, неоспоран је утицај филозофске мисли на Еурипида, и уколико њу редукујемо, доћи ћемо до онога што повезује Еурипидове стихове фрагмента 910. са префилозофским говором о *φύσις*-у: 1. оно што је вечно-младо (*ἀγήρων*), дакле у спрези са животношћу; 2. бесмртно (*ἀθάνατος*), дакле божанско; 3. у спрези са врлинском изврсношћу појединца који је загледан у *φύσις*, а која може да означава подједнако и *ἦθος* и *ἀρετά*.

67 Beardslee, J. W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, p. 4. „Тако је Природа постала јединствена универзална сила која је одговорна за физичко кретање, понекад противно људским напорима, понекад укључујући и њих. Немогуће је рећи када је дошло до ове употребе. Напор да се утврди то време припада сфери спекулативног, а не историјског истраживања. Прва позитивна и веродостојна употреба је у Еурипидовим *Тројанкама*, 415. године п.н.е. Заиста је невероватно да песник уводи такво филозофско схватање. Постоје добри разлози за веровање да је то далеко од Еурипида и да потиче из школа филозофије природе. Речено је да је овакав начин говора настао у време софиста и да је пример њиховог реторичког стила. Чини се далеко вероватнијим да ће се драгачије објашњење односити на учесталу употребу *φύσις*-а од стране софиста.“ (прев. ауто.)

ЛИТЕРАТУРА

- Aesch. *Supp.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0015>
- Aesch. *Lib.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0007>
- Aesch. *Per.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0011>
- Aesch. *Prom.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0009>
- Aesch. *Ag.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0003>
- Barnet, Dž., *Rana grčka filozofija*, prev. Gligorić, B., Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 2004.
- Beardslee, J., W., *The Use of φύσις in fifth-century Greek Literature*, The University of Chicago Press, Chicago, 1918.
- Dils, H., *Predsokratovci: fragmenti*, I svezak, Zagreb, 1983.
- Eur. *Dramatic fr.*, преузето са интернет сајта: https://www.loebclassics.com/view/euripides-dramatic_fragments/2008/pb_LCL504.227.xml
- Eur. *Tro.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0123>
- Eu. *Va.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0091>
- Gerber, D. E., „Pindar, Nemean Six: A Commentary“ in *Harvard Studies in Classical Philology*, 1999, Vol. 99, pp. 33-91
- Heinimann, F. *Nomos und Physis*, Verlag Friedrich Reinhardt, Basel, 1945.
- Holwerda, D., *Commentatio de vocis quae est ΦΥΣΙΣ VI atque usu praesertim in graecitate Aristotele anterior*, Groningen, 1955.
- Homer, *Ilijada i Odiseja*, prev. T. Maretić, Matica hrvatska, Zagreb, 1961.
- Kaluđerović, Ž., *Dike i dikaiosyne*, Magnasken, Skopje, 2015.
- Kirkwood, G. M., *A Study of Sophoclean Drama*, Cornell University Press, Ithaca, New York, 1958.
- Lucas, D. W., *The Greek Tragic Poets*, Cohen & Weat Ltd., London, 1950.
- Lovejoy, O., „The Meaning of Φύσις in the Greek Physiologists“ in *The Philosophical Review*, Vol. 18, 1909., pp. 369-383.
- Miljević, A. „Određenje životne snage u Homerovim epovima“ u *Godišnjak Filozofskog fakulteta u Novom Sadu*, Novi Sad: Filozofski fakultet, 42,2,2017., str. 47-58.
- Myres, J., *The Political Ideas of Greeks*, The Abingdon Press, New York, 1927, pp. 255-257.

-
- Pindar, Namean VI, преузето са сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0161%3abook%3dN>
- Platon, *Država* prev. Vilhar A., Kultura, Beograd, 1969.
- Platon, *Kratil*, prev. Štambak, D., Studentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb, 1976.
- Platon, *Dijalozi: Teag, Harmid, Lahet, Lisid, Eutifron, Euthidem, Hipija veći*, prev. Blagojević, S., Grafos, Beograd, 1982.
- Platon, *Zakoni*, prev. Vilhar, A., BIGZ, Beograd, 1971.
- Podlecki, A. J., „Omens in the ‘Odyssey’“ in *Greece & Rome*, Vol. 14, 1967, pp. 12-23.
- Soph. *Philo.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0193>
- Soph. *OT.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0191>
- Soph. *OC.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0189>
- Soph. *Aj.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0183>
- Soph. *Ant.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0185>
- Soph. *El.* преузето са интернет сајта: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0187>
- Sunshine, E. R., *The Meaning of Physis in Aeschylus, Sophocles, and Euripides*, Loyola University Chicago, Master's Theses, 2039, 1964.
- Welcker, F. G., *Die griechische Tragödie mit Rücksicht auf den epischen Cyc-lus*, Reinisches Museum für Philology, Bonn, 1841.
- Von Fritz, K., „NOOΣ and Noein in Homeric Poems“ in *Classical Philology*, 38, 2, pp. 79-93
- Zanker, G., „Sophocles' Ajax and the Heroic Values of the Iliad“ in *The Classical Quarterly*, 1992, Vol. 42, pp. 20-25.
- Zhmud, L., „Physis in the Pythagorean Tradition“ у *Philologia Classica*, 13, 2018
- Ђурић, М., *Историја хеленске књижевности*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1996.
- Ђурић, М., *Историја хеленске етике*, Завод за уџбенике и наставна средства, Београд, 1997.
- Миљевић, А., „Одређења изворног значења *physis-a* као проблем онтологије“ у *ARHE*, Vol. 36, 2021, str. 73-97.
- Pindar, *Pyth.* IX 76

ANA MILJEVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

PHYSIS IN THE POETRY OF THE
CLASSICAL PERIOD

Abstract: The study examines the use of the term *φύσις* and its semantic relationship with *νόον*, *ἔθος*, *ἥθος* and *νόμος* in classical poetry. The task of the research is to determine the pre-philosophical meanings of *φύσις* through the analysis and comparison of verses by Aeschylus, Pindar, Sophocles and Euripides. At the same time, the context in which the first mention of the word stands in Homer's *Odyssey* was taken as the basis for further development of the term. The results of these analyzes should open the way to a more correct understanding of the concept of *φύσις* in philosophical thought in which critical argumentation relies heavily on the previously given meaning in Hellenic poetry.

Keywords: *physis*, *ethos*, *nomos*, Hellenic poetry, ancient philosophy

Primljeno: 4.12.2023.

Prihvaćeno: 11.2.2024.

