

LAZAR ATANASKOVIĆ¹

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet

HEGEL I PROBLEM RANE ISTORIOGRAFIJE²

Sažetak: Ovaj rad bavi se problemom Hegelove tematizacije rane istoriografije i njenog odnosa prema neistorijskim praksama zajedničkog pamćenja. U radu je pokazano da takozvana *izvorna istoriografija* – o kojoj Hegel govori u svojim *Uvodima za Predavanja iz filozofije svetske istorije* – predstavlja praksu pamćenja koja postaje moguća tek sa nastankom političkih zajednica i koja je suprotstavljena mitskim i epskim formama pamćenja u predpolitičkim zajednicama. Prvo poglavlje rada donosi čitanje Hegelovog razumevanja *izvorne istorije* kao političke prakse pamćenja suprotstavljene mitološkim predstavama. Drugo poglavlje interpretira mesta iz Herodotovih *Istorija* kako bi teza o političkoj prirodi istoriografije bila dalje potkrepljena. Konačno, rad se zaključuje skretanjem pažnje na značaj nesigurnog odnosa između istorijskih i neistorijskih praksi pamćenja za Hegelovo razumevanje istoriografije.

Ključne reči: Hegel, Herodot, filozofija istorije, istoriografija, izvorna istorija, istorija i ep

1. PRVI ISTORIČARI I NEPOSLUŠNOST PREMA MITSKOM SVETU

Centralna kategorija svakog mita je neposlušnost – i to vrlo specifičan vid neposlušnosti. Neposlušnost smrtnika u odnosu na nepromenljivi poredak

¹ E-mail adresa autora: laazaratanaskovic@ff.uns.ac.rs

² Ovaj rad predstavlja deo doktorske disertacije odbranjene na Filozofskom fakultetu Univerziteta u Novom Sadu, pod mentorstvom prof. dr Dragana Prole. Videti, Atanasković, L. *Hegel i problem pisanja istorije*, Univerzitet u Novom Sadu, Novi Sad, 2021. (<https://nardus.mpn.gov.rs/handle/123456789/18436>) Prihvaćen je za objavljivanje u časopisu *Arhe* iste godine, ali zbog redosleda objavljivanja on se izlazi u sadašnjem broju, u prethodnom periodu objavljena su dva rada 2022. godine, a koja u tematskom i strukturnom pogledu prethode ovom istraživanju. Videti: Atanasković, L. „Hegel i izvorna istoriografija” u *Arhe*, XIX, 37/2022, str. 89-107; Atanasković, L. „Hegel i Mnemosina: Problem zajedničkog pamćenja” u *Arhe*, XIX, 38/2022, str. 43-70.

stvarnosti. Bez neposlušnosti mitska slika sveta bila bi prazna. Neposlušnost je u mitskim predstavama mesto aktualizacije poretka, ona daje priliku da se poredak pokaže kao prisutan. U tom smislu, neposlušnost mitskih junaka uvek se završava punitivnim postupkom sprovedenim u okvirima božanskog poretka. *Prometej, Ikar i Dedal, Ahilej, Edip itd.* – lako je nastaviti listu mitskih prestupnika i kažnjenika. Kauzalna struktura mitskog sveta podrazumeva konstantne transgresije i povratke na početno stanje. Na taj način mit ispostavlja stabilnu i nepromenljivu sliku sveta. Ipak, onog momenta kada transgresija prođe nekažnjeno, kada se neki od mnogih Prometeja vrati sa ukradenom vatrom, a planine Kavkaza ostanu bez kažnjenika, određujuća funkcija mita spram stvarnosti nestaje – već u epu granice mitskog sveta više ne važe kao apsolutne.

Naravno i epski svet ima svoje granice, to je još Hegel primetio, ali interesantno je, u *Fenomenologiji duha* samo u okvirima dijalektike umetničke religije u kojoj ep ima svoje mesto kao izraz opšte svesti predpolitičke zajednice, samo kao jedan od stupnjeva takozvanog duhovnog umetničkog dela (druga dva su tragedija i komedija).³ Pored epike stvaralaštvo predpolitičkog sveta za Hegela je uglavnom nemo – filozofija i politika nastaju tek onda kada običaji i moral ovakvog sveta više nisu obavezujući.⁴ Ipak, intrigantno je da kod Hegela ne nailazimo na opširnije tematizacije nastanka političkog sveta,⁵ dijalektika koja postoji između različitih likova svesti, u sebe ne uključuje politiku. S jedne strane, to je krajnje razumljivo pošto je politička praksa karakteristična za određeni oblik svesti koji svoj izraz ima u umetnosti, religiji ili filozofiji, s druge strane, to prestaje da bude samorazu-

³ Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989. str. 529-544.

⁴ Moglo bi se reći da nastanak politike podrazumeva obespravljanje mita i epa. U tom smislu značajna su Majerova čitanja *Eumenida*, Majer, K., *Nastanak političkog kod Grka*, Albatros Plus, Beograd, 2010. prev. Slobodan Damjanović, str. 170-204. U značajnoj meri ovakva dinamika se poklapa sa Hegelovim izlaganjem u *Fenomenologiji*, kao i u *Predavanjima iz filozofije lepe umetnosti*, gde je Hegel iznosi u nešto drugačijem redosledu i kontekstu, ali tranzicija od *predpolitičke* epike, ka *političkoj* drami je jednako prisutna. Hegel opsežno izlaže različite poetske oblike u tri glavna vida *epici*, *lirici* i *drami*, što odstupa od strukture iz *Fenomenologije: epika-tragedija-komedija*.

⁵ U *Fenomenologiji* kroz smenu *epike*, *tragedije* i *komedije* moguće je govoriti o političkim i društvenim promenama. Na sličan način i u *Predavanjima iz lepe umetnosti*, Hegel insistira na različitom *izrazu* koji je primeren *političkoj*, odnosno *nepolitičkoj* zajednici, čak navodeći i primer istorijske proze, Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990. str. 257-266. Ipak, dijalektika same promene iz *predpolitičkog* u *političko*, kao i uloga koju *epski*, odnosno *istorijski* narativi igraju u takvoj promeni, ostaje značajno netematizovana.

mljivo onda kada Hegel u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* govori o istoriografiji kao proizvodu političkog postojanja zajednice u obliku države i kada insistira na tome da kao što plemenske zajednice i kasniji savezi plemena svoj izraz imaju u mitu, odnosno epu, država biva predstavljana kroz priče istorijskog karaktera.⁶ Poslednji prelaz nije samorazumljiv i gotovo da ga je nemoguće bez značajne ekstrapolacije iščitati iz ostalih mesta u Hegelovom sistemu.⁷

Lakoća koja postoji kod utvrđivanja dijalektičkog odnosa između političke slobode i filozofske samosvesti,⁸ nestaje onda kada se s one strane dijalektike postavi pitanje: Kako je bilo moguće da nestane epski svet heroja i da na njegovom tlu, ili upravo uprkos takvom tlu, nastane prozni svet istorije? Mit i ep su nešto posve drugo i suprotno politici i filozofiji, to je dobrim delom postalo opšte mesto mišljenja istorije posle Hegela.⁹ Ipak, problem je ostao uglavnom bez dalje obrade, reči je pre svega bilo o odnosima različitih svetova (mitskog, epskog, filozofskog itd.), dok je njihova međusobna dinamika, često određena i dalje prisutnom idejom napretka, ostajala uglavnom neispitana. Uprkos tome, bez oslonca u Hegelovoj ili hegelijanskoj filozofiji, jednako je moguće misliti singularnost momenta kraja mitskog sveta koji se događa zamenom kauzalne strukture transgresija-kazna, strukturom transgresija-nagrada. Ono pak što je ovde centralno, jeste da se transgresija događa

⁶ Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte, Einleitung 1830/31*, u G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 138-207. str. 193. u daljem tekstu *VPWG (1831)*; Hegel, *Ästhetik*, str. 259-260.

⁷ Shvatanje Franca Rozencvajga po kome *Filozofija, religija i umetnost*, same po sebi nisu istorične, već imaju istoriju samo s obzirom na duh naroda, može pomoći da se ovaj problem jasnije artikulise. Naime, ukoliko, kao što ovde tvrdimo, uzmemo u obzir da je Hegelovo čitanje *istorije političkog* čitanje koje je pre svega provedeno kroz *umetničke, religijske i filozofske* izraze, temelj njihove *istoričnosti* se pojavljuje kao nedostupan nezavisnom posmatranju. To odgovara stavu Franca Rozencvajga o *neistoričnosti* formi apsolutnog duha, ukoliko one nisu sadržaj određenog duha naroda, što u isto vreme znači da duh naroda, iz perspektive Hegelove filozofije, ostaje potpuno skriveni entitet ukoliko se o njemu ne govori s obzirom na forme *apsolutnog duha*. Za Rozencvajgov stav o odnosu *istorije umetnosti, religije i filozofije i države*, videti Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, R. Oldenbourg, München, 1920, str. 182. Ukoliko navedeno uzmemo u obzir, opravdano bismo se mogli zapitati nije li pitanje o *političkom praksisu* jedno od odlučujućih pitanja koja je moguće postaviti u okvirima Hegelovog sistema, a koje pri tom nikad nije bilo postavljeno od strane samog autora.

⁸ Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986. str. 117.

⁹ Kao jedan od značajnih primera takvog mišljenja mogu se navesti Patočkini stavovi o odnosu *mita, politike i filozofije*, Patočka, J., *Katzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010. str. 47-72. Patočkine ideje inspirisane su razdvajanjem između *političkog* života grčkog polisa i nepolitičnog karaktera orijentalnih carstava, na koje nailazimo i kod Arendt, H., *Vita Activa*, R. Piper, München-Zürich, 1981. str. 27-30, šire str. 27-48.

unutar mitskog sveta, i da ne predstavlja samo puko prekoračenje granica koje su takvim svetom postavljene. Klasični primer kompleksnosti dinamike transgresije granica mitskog sveta predstavlja *Prolog* Parmenidovoj *Poemi o prirodi*. Glavni protagonist se vozi božanskim kočijama odlazeći na mesto na koje smrtnici odlaze *samo zlom sudbom*, ali umesto da ga *Pravda* kazni, ona ga dariva uvidom koji se tiče stvari koje se nalaze *daleko od puteva smrtnika*.¹⁰ Na taj način filozofija, koja ne bi trebalo samo da ispriča priču, već i da položi dokaze u skladu sa *logosom*, počinje prerusena u ep. Ovo prerusavanje nije samo spoljašnja slučajnost, već predstavlja sliku unutrašnje razgradnje elemenata mitskog sveta.¹¹

Među prestupnicima u okvirima mitskog i potom epskog sveta, nalaze se i prvi istoričari. Iako Hegel prve istoričare povezuje sa prvim političkim zajednicama, bez direktnog ukazivanja na delimičnu strukturnu podudarnost, u odnosu prema mitskom svetu, između njih i epskih pesnika,¹² oni i dalje spadaju u pleme onih koji su uprkos svojim prestupima uspeali da prođu nekažnjeno od strane bogova. Ipak, priroda njihovog prestupa je specifična i takva da sa sobom povlači nemogućnost kazne. Herodot iz Helikarnasa i Tukidid iz Atine odabrali su da napišu istorije umesto da ispričaju priče.¹³ Na

¹⁰ Parmenid, *O prirodi* u Žunjić, S., *Fragmenti Elejaca*, BIGZ, Beograd, 1984. str. 67. U *Predavanjima iz filozofije lepe umetnosti*, Hegel primećuje značaj *epike* za nastajuću filozofsku istinu, naglašavajući da je karakter *istine* u Parmenidovoj *poemi čisto stvarstveni i prema tome epski*, Hegel, *Ästhetik*, str. 328. Danas znamo da prolog Parmenidove poeme, čiji *pesnički* karakter je Hegel posebno naglašavao, ne samo da ima isti oblik kao epski heksametar, već je delom sačinjen od pozajmljenih opštih mesta iz epskih poema, videti Coxon, A.H., *The Fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens, 2009. str. 9-13.

¹¹ U izvesnom smislu *epski svet* se već nalazi u koliziji sa *mitskim svetom*, Adorno i Horkhajmer posebno su insistirali na tome u *Dijalektici prosvetiteljstva*, videti Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006. str. 62. Ukoliko je *epski svet* već temeljno *negativni svet* razgradnje postojećeg *mitskog* poretka, filozofija onda ne donosi *princip negativnosti*, ona onda samo dovodi do svesti negativnost kao temeljnu činjenicu takvog sveta.

¹² Atanasković, „Hegel i izvorna historiografija”, str. 92-105.

¹³ Kako Majer primećuje, Herodotove *Historiai* ne treba razumeti u savremenom smislu *istorijske naracije*, mnogo pre treba ih čitati kao *izveštaj* baziran na *istraživanju* – Herodot je takoreći zapisao rezultate vlastitih istraživanja. Majer, *Nastanak političkog kod Grka*, str. 360. Značajno je da takvo *pričanje priče* koje se zasniva na prethodnom *istraživanju*, biva značajno suprotstavljeno *Mitosu* kao priči koja se temelji u praksi prenošenja. U tom smislu, način na koji Herodot započinje svoje *Istorije*, vredan je pažnje, prvi pasusi su posvećeni različitim *pričama (Logoi)* Grka i varvara o predistoriji grčko-persijskog rata – Herodot ih ukratko izlaže – da bi potom prešao na sopstvenu priču zasnovanu na istraživanju, u isto vreme naglašavajući da se uzdržava od suda o valjanosti već postojećih priča o predistoriji rata. (Hdt. 1.5.3) Ovde ćemo se u daljem tekstu koristiti standardnom notacijom, za izvornik smo koristili sledeća

taj način, našli su se daleko od mesta na kome bi još uvek zazirali od kazne. Do tada je smrtnicima bilo dato da pričaju i pevaju o bogovima i herojima, kao i o sudbini nekakog ljudskog roda. Epski spevovi bazirani na mitološkom sadržaju svoja pevanja započinju zazivanjem božanstava.¹⁴

Ilijada, spev o ratu između Trojanaca i Grka, počinje pripovedanjem o razdoru između plemenskih vođa i heroja, takav razdor posledica je eksterne volje božanstava. Mitska podloga epskog speva ne sastoji se samo u pozajmljivanju motiva, već i u izlaganju večnog prezenta povezanosti ljudskih i božanskih događanja, što sa sobom povlači prolaznost i tragičnu efemernost ljudskih dela – u krajnjoj liniji, značajni ljudski poduhvati svoje poreklo imaju na *Olimpu*, a ne u svetu ljudskog *timosa* i *hibrisa*. Nasuprot takvom pristupu epskih pesnika, prvi istoričari pišu sa interesom za ljudska dela: „[...] da se vremenom ne bi umanjio značaj onoga što je čovek stvorio, te da velika i divna dela, i ona koja su stvorili Heleni, kao i ona koja su stvorili Varvari, ne bi bila zaboravljena.”¹⁵ Oni su takođe oduševljeni veličinom ljudskih poduhvata, pa je tako: „Tukidid Atinjanin opisao [...] rat Peloponežana i Atinjana, kako su ratovali jedni s drugima. Počeo je pisati odmah u početku, jer je naslutio, da će biti veliki i najvredniji spomena od predašnjih ratova...”¹⁶

Prestup koji čine prvi istoričari događa se na polju koje je do tada bilo rezervisano za mit i ep – na polju pamćenja. Hegel nije propustio da primeti ovu podudarnost. U predavanjima iz 1822. godine, a kasnije i u manuskriptu iz 1828, pesnici se navode kao primer prvih stvaralaca trajnih predstava na osnovu prolaznog materijala datog u opažanju.¹⁷ Na oba mesta oni su prikazani u kontrastu prema istoričarima, i to po dva osnova: 1) Pesnici stvaraju na osnovu *sopstvenih osećanja*, dok istoričari stvaraju na osnovu *sopstvenog političkog praksisa* i na osnovu *izveštaja savremenika*; 2) Pesnici stvara-

izdanja: Herodoti, *Historiae*, Oxford University Press, Oxford, 2015 i Herodotus, *Histories*, Harvard University Press, Harvard, 1920. trans. A. D. Godley, za prevod na srpski jezik korišćeno je izdanje Herodot, *Herodotova Istorija*, Dereta, Beograd, 2018. prev. Milan Arsenić

¹⁴ „Pevaj mi o boginjo, gnev Ahileja Pelejeva sina...” (Hom. Il. 1.1) „Reci mi, o muzo...” (Hom. Od. 1.1) Ovde navedeno prema izvornicima Homer, *Homeri Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1920. i Homer, *The Odyssey*, Harvard, Harvard University Press, 1919. trans. A. T. Murray, za prevod Homer, *Ilijada* Zavod za udžbenike, Beograd, 2002. prev. Miloš N. Đurić i Homer, *Odiseja*, Beograd, Dereta, 2004. prev. Miloš N. Đurić

¹⁵ Hdt. 1.1.0

¹⁶ Thuc. 1.1 Ovde su korišćeni izvorni tekstovi iz Thucydides, *The Peloponesean War*. Oxford University Press, Oxford, 2009. trans. Martin Hammond i Thucydides, *Historiae in two volumes*, Oxford, Oxford University Press, 1942. za prevode je konsultovano i izdanje Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Matica hrvatska, Zagreb, 1957. prev. Stjepan Telar.

¹⁷ O ovome videti Atanasković, „Hegel i izvorna istoriografija”, str. 99-105; Atanasković, „Hegel i Mnemosina...”, str. 59-68.

ju predstavu za čula, dok istoričari stvaraju *duhovnu predstavu*.¹⁸ I jedni i drugi pak stvaraju predstave u medijumu jezika, čime daju trajanje onome što se isprva pojavljuje kao tranzitorno – pesnici, jednako koliko i istoričari, popunjavaju hram *Mnemosine* sadržinom. Zbog toga, iako u *Predavanjima iz filozofije svetske istorije* nalazimo mesta na kojima *Mnemosine* u prvom redu biva direktno asocirana sa istoričarima, ne treba smetnuti sa uma da je delatnost istoričara izneta u direktnom paralelizmu sa pesništvo.¹⁹

Ovde je takođe značajna neuobičajenost sadržaja koji se unosi u hram boginje pamćenja. Umesto večnih dela heroja i priča o delima bogova i heroja, istoričari donose priče o ljudskim delima. Na taj način dolazi do tranzicije u kulturi pamćenja. Ne radi se samo o pukoj zameni objekta koji je vredan pamćenja, već i o promeni prakse koja stvara takve objekte. Mit biva zamenjen istorijom. To ne znači da se mit i ep završavaju tamo gde počinje istorija – to samo znači da možemo da konstatujemo postojanje novog načina pripovedanja koji ima odlučujuću ulogu u formiranju nove vrste pamćenja koja je postojala i još uvek postoji zajedno sa mitskim praksama. Poslednje je i omogućavalo transgresiju okvira mitskog sveta. Istorija cilja na mesto pamćenja formirano u okvirima mitske tradicije, ona ne vrši transgresiju mitskih predstava stvaranjem novog mesta pamćenja, već stvaranjem novog objekta u pamćenju.

Pisanje istorije podrazumeva nepoverenje prema mitu. Mitski svet je svet nejasnih izvora u čija dešavanja se istoričar ne uzda.²⁰ Ipak, tu se ne radi samo o istorijsko-epistemološkom problemu koji se već u Hegelovo vreme kristalisao kroz pokušaje pisanja istorija koje govore o istorijskoj podlozi sveta u kome su nastale mitske priče.²¹ Dakle, problem nije samo u

¹⁸ Atanasković, „Hegel i izvorna historiografija”, str. 97-98.

¹⁹ Hegel, G. W. F., *Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1822-1828*, u G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995. str. 121-137. str. 123, u daljem tekstu *VPWG (1828)*; Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Felix Meiner, Hamburg, 1996. str. 4, u daljem tekstu *VPWG I (1822)*; Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, Felix Meiner, Hamburg, 2015. str. 5-6, u daljem tekstu *VPWG II (1822)*.

²⁰ Hegel ovo naglašava na više mesta *VPWG (1828)*, str. 123-124; *VPWG I (1822)*, str. 4. *VPWG II (1822)*, str. 6-7. *VPWG (1830)*, str. 195-196.

²¹ Takve pokušaje otkrivanja *stranog sveta antike*, kao podloge epskog pripovedanja, nalazimo još na počecima moderne filologije, Wolf, F. A., *Prolegomena zu Homer* (H. Muchau übers.), Reclam, Leipzig, 1908. Ovakav način mišljenja je i dalje aktuelan, sjajan savremeni primer takvog pristupa su istraživanja koja je tokom proteklog veka provodio Mozes Finli, Finley, M., *The World of Odysseus*, Viking Press, New York, 1954.

dostupnosti događaja o kojima se govori kroz mitove i epske pripovesti, već i u formiranju cesure između mitskog i istorijskog vremena. Za Herodota i Tukidida nije značajno ono što se moglo dogoditi pre nekoliko stotina godina pred zidinama Troje – oni čak nisu ni naročito raspoloženi da kritikuju mitsku tradiciju koja pripoveda o tim događajima.²² Sa stanovišta nama savremene istorijske svesti, ovo je krajnje začuđujuće. Posebno, ukoliko u obzir uzmemo to što je kultura u kojoj su živeli Herodot i Tukidid bila kultura u kojoj se još uvek pamtilo kroz ep, iznenađuje nedostatak potrebe prvih istoričara za uspostavljanjem istorijskog pamćenja o periodu koji do tada nije bio njime obuhvaćen. Ipak, nedostatak direktne konfrontacije između epike i historiografije, nikako ne podrazumeva i nedostatak svake konfrontacije.

Hegel naglašava kako istoričar prolazne događaje unosi u hram *Mnemosine* i pri tom ih daruje besmrtnim životom. On pesnike smatra prvim graditeljima hrama pamćenja, prvi opšti duh koji svoj izraz ima u opštoj predstavi u kojoj subjekti zajednice prepoznaju sebe, produkt je pesništva.²³ Njegov sadržaj ispunjen je neljudskom ljudskošću heroja – neljudskom zbog toga što heroji za svoja dela ipak ne mogu da zahvale vlastitoj delatnosti, već odstupanju od sopstvene prirodnosti. Heroj još uvek nije u punom smislu autonomni subjekt, njegova dela su posledica delovanja heterogenih sila, ona su njegova samo u onoj meri u kojoj je on njihov nosilac. S druge strane, dela istorijskih individua – državnika, diplomata, vojskovođa itd. – čak i kada su određena sebičnim interesima bez svesti o opštem značaju, učinjena su s obzirom na ono opšte i u okvirima opšteg, u smislu države i njenih institucija. Zbog toga je Hegelova koncepcija lukavstva uma dvoznačna. Na prvi pogled stvar je banalna, i tiče se apologije navodnog istorijskog besmisla. Naizgled, Hegel želi da pokaže na koji način iz direktno nemoralnog i sebičnog činjenja, ipak, proizlaze valjani rezultati sa stanovišta celine. Moguće je da to stoji. No, ovde je značajno interesantnije kako Hegel ukazuje na način na koji politička zajednica primorava pojedinca koji deluje iz svojih sopstvenih motiva, da te motive usmeri ka opštem. Primera radi, pitanje nikad ne treba da ostane na tome na koji način je, recimo Cezar, gledajući da ostvari svoje ambicije, uzgred obezbedio i jedinstvo rimske republike – već se radi o tome da je Cezar,

²² Herodot na početku *Istorija* iznosi različite priče o uzrocima rata, da bi potom prešao na izlaganje one koju smatra najverodostojnijom, Hdt. 1.1.1 – 1.5.3 Tukidid insistira na razlici između njegovog poduhvata i pesništva, Thuc. 1.21.1, ipak, značajno je da o događajima iz mitskih vremena ne nudi značajno drugačiju sliku i ne pokušava da ispravi stare izveštaje, na početku istorije on ovakve pripovesti koristi samo kako bi dokazao da u njima nije sadržan nijedan dokaz koji bi upućivao na pređašnji događaj koji bi bio većeg obima od Peloponeskog rata, Thuc. 1.1.1 – 1.11.2.

²³ Atanasković, „Hegel i Mnemosina...”, str. 62.

kako bi uopšte ostvario vlastite, ma koliko sebične interese, iste mogao da vidi ostvarivim samo kroz medijum opštosti, u partikularnom slučaju kroz rimsku republiku. Država ukida važnost herojske kontingentnosti. Ahilejevo herojstvo, sa stanovišta pamćenja čiji je objekat država kao politička zajednica, potpuno je nevažno. Ono pak što je važno jesu posledice koje su određena dela mogla da ostave na samu običajnosnu celinu, na njene zakone i ustrojstvo. Za Tukidida, na primer, centralna tema nije atinsko ili spartansko herojstvo, u njegovoj istoriji glavni akteri nisu junaci koji istupaju kao simboli zavađenih strana i od čijeg herojstva zavisi zaplet priče. Ono pak što fascinira atinskog istoričara jeste mogućnost da polis obezbeđuje ogromnu flotu, koja mu zauzvrat nudi supremaciju na morima i trgovinski monopol u Heladi, zatim posledice atinskog, odnosno spartanskog državnog uređenja na ishod rata, kao i posledice samog tog rata po budućnost polisa. Takva proza je neposlušna prema strukturi epa, ona krši pravila epskog pripovedanja i u hram pamćenja krišom unosi ono što se u njemu do tada nije nalazilo. Tako, mirna koegzistencija stalno promenljivog sadržaja pamćenja o državi, sa nepromenljivim pamćenjem o herojskim delima, ne može biti mišljena kao simultano postojanje dve forme pamćenja, već direktno upućuje na kontrast između onoga što će se ubuduće uopšte nazivati pamćenjem, i onoga što će predstavljati samo mit.

Epski spevovi ne izveštavaju o materijalu koji bi istorijsko pamćenje mogao da potakne na delatnost, stoga istoričar mora da čini drugačiju stvar od pesnika – ipak, Hegel ne ostavlja prostora za sumnju da istorija predstavlja dominantnu praksu pamćenja u društvu koje više ne funkcioniše po mitološkim uzusima koji su još uvek predstavljeni u epu. Hram *Mnemosine* biva preplavljen sadržajem koji je njegovim graditeljima isprva bio potpuno stran. Posebno je interesantno to što istorijska svest u svojoj ravnodušnosti prema mitskoj istini redefiniše ulogu epske tradicije. Epski spevovi više nemaju mesto univerzalne predstave u kojoj je zajedništvo predstavljeno kroz veličinu predaka, njihov sadržaj sada biva doveden u vezu sa državom. Sa nastankom političke zajednice epsko pesništvo i mitski motivi više ne sačinjavaju način na koji zajednica plemena predstavlja svoje jedinstvo kroz figure heroja. Naprotiv, u periodu klasične Grčke, uloga epskog pesništva biva percipirana kroz prizmu *paideje* koja podrazumeva obrazovanje dobrog građanina polisa, dok je sam polis sa njegovim zakonima pravi objekat aktivnosti pamćenja kao proze koja nastaje na podlozi pisanog zakona.²⁴ Biće države koja postoji kroz opštost vlastitih institucija i zakona samo po sebi je istorijskog karakte-

²⁴ VPWG (1830), str. 193.

ra – „proza” zakonodavaca zahteva prozu istorije.²⁵ Nedovršena sadašnjost države za sobom povlači i svest o sopstvenoj nedovršenosti i potrebu da ista bude izražena i predstavljena, ta predstava je prva istorijska proza.

Pretpostavimo da je dovoljno eksplicirana Hegelova načelna teza o odnosu između istorije i pesništva, kao dva različita i međusobno inkompatibilna modusa pamćenja. Ipak, odmičući se od Hegelovih reči, bilo bi interesantno proveriti ih na delima istoričara na koje se Hegel poziva. Prethodno, treba sažeti ovde iznetu interpretaciju odnosa mita i istorije na osnovu Hegelovih teza o istoriografiji i pesništvu: Istorija i epska poezija kao dominantne forme pamćenja međusobno su isključive – onog momenta kada istoričari u takozvani hram *Mnemosine* unesu trajne predstave o isto tako trajnom i nekontingentnom sadržaju (državi, institucijama, pravu itd.), nemoguće je od njih očekivati da priznaju epsku svest kao način pamćenja koji odgovara političkoj zajednici kao centralnom objektu njihove stvarnosti.

Ipak, ovakav odnos između istorije i epa ne znači da se istorijska svest bavi samo pričama o vremenima u kojima postoji politička zajednica. Izvorne istoričare koji stvaraju duhovnu predstavu o nedovršenom prezentu političke zajednice, često značajno okupira i priča o njenom nastanku i predistoriji. Intrigantno je da Hegel ovo propušta da naglasi, skrećući pažnju na to kako je izvorna istorija način pripovedanja koji izveštava o događajima koji su savremeni sa piscem ili mu barem nisu značajno vremenski udaljeni, potom navodeći Herodota kao primer izvornog istoričara. U Herodotovim *Istorijama* pak, primetićemo da je samo jedan njihov deo posvećen događanjima njegovog vremena i zajednice. Veći deo *Istorija* posvećen je pričama o krajnje stranim i nepoznatim narodima za prosečnog stanovniku Helade Herodotovog vremena, a ovaj akcenat na udaljenom i stranom je posebno upadljiv u prvim knjigama. No, prvih nekoliko knjiga Herodotovih *Istorija* ne mogu se svesti na jednostavne putopisne beleške, ili na neku vrstu kompilacije najrazličitijih priča koje je on zabeležio na često upitnim putovanjima starim svetom. Umesto toga, prve knjige *Istorija* su deo značajno kompleksnijeg narativa koji treba da odgovori na pitanje o tome *ko je krivac za skorašnje ratove Helena i Persijanaca?* U prvoj knjizi, osvrćući se na mitske pripovesti različitih naroda o prastarim uzrocima ovog konflikta, Herodot navodi sledeće:

Videli smo šta o tome pričaju Persijanci, a šta Feničani. Ja ipak nisam u stanju da kažem kako se to upravo dogodilo, ali znam čoveka koji je prvi počeo da se neprijateljski ponaša prema Helenima. Pošto ga pomenem, nastaviću sa

²⁵ Isto.

pripovedanjem u kome ću se podjednako osvrnuti i na velika i na mala ljudska naselja, jer su mnogi nekada veliki gradovi izgubili svoj značaj, a opet mnogi koji su u moje vreme veliki, bili su nekada beznačajni. Znajući da je ljudska sreća nestalna, pomenuću u svom pripovedanju podjednako i jedne i druge.²⁶

Herodot pripoveda o malim i velikim gradovima u sadašnjosti i prošlosti, što daje njegovoj priči na širini vremenskog horizonta. Ovakav početak značajno odstupa od autorovog prostora i vremena, a to direktno protivreči tezi o izvornim istoričarima kao pripovedačima događaja vlastitog vremena. Dakle, ovde nije važno samo jednostavno Herodotovo odnošenje prema savremenom, već i to što njegova priča predstavlja specifičan *istorijski logos*, a to će reći *istraživanje* koje treba da odgovori na pitanje: Kako je došlo do sukoba Helena i Varvara? Priča i priče o gradovima i promenljivim udarcima sudbine, sačinjavaju pozadinu sukoba. Takva podloga ukoliko već ne govori o sigurnim načelima i uzrocima rata, jer to je za pripovedača nemoguće, donosi nam *priču o pričama*.²⁷ Herodot stvara predstavu isklesanu u jeziku sopstvenih savremenika, jeziku koji počinje da se suprotstavlja sopstvenoj ukorenjenosti u epici. Na kraju krajeva, Herodot nas izveštava samo o vlastitom vremenu pripovedajući o onome što je mogao da čuje od savremenika, kao i o onome što i sam može da vidi. Na taj način *Istorije* onda kada nisu pripovest o događajima u kojima je Herodot i sam učestvovao, ne samo da nisu daleko od izvorne istorije kako je Hegel određuje, već joj potpuno odgovaraju kao pripovedanje o savremenim događajima. No, ne treba smetnuti sa uma da je takva priča moguća samo kroz prepričavanje priča koje je istoričar mogao da čuje od svojih savremenika.

Lako može proći neopaženom drskost i neposlušnost Herodotovih *Istorija prema* epskom pamćenju. Istini epike Herodot suprotstavlja pričanja vlastitih savremenika. Postoji slaganje između Herodotovog načina pisanja *Istorije*, i osnovnog shvatanja *izvorne istorije* kod Hegela, i to na više mesta: 1) *Istorije* su *izvorna istorija* zbog toga što posreduju između *tranzitornosti* i *trajanja*; 2) One to čine na drugačiji način nego što to čini još uvek mitološka *epika*, tako stvarajući *duhovnu predstavu* čiji objekat nisu *kontingentna dela*, već je to *trajni objekat političke zajednice*; 3) *Istorije* su *jezička duhovna*

²⁶ Hdt. 1.5.3 – 1.5.4

²⁷ U vezi sa Herodotovim pripovedanjem Majer primećuje: „Najvažniji zadatak video je u sakupljanju i očuvanju predanja, da pripoveda ono što se pripoveda (*lêgein tà legômena*)”. Majer, *Nastanak političkog*, str. 376. Majer ovakav Herodotov manir dovodi u vezu sa *naučnom strogošću*, koja se ticala *postupanja sa izvorima*. (*Isto.*) No, pitanje je u kojoj meri kod Herodota postoji striktno razdvajanje između pripovesti, kao izvora, i događaja o kojima pripovesti izveštavaju, jer Herodot ne pripoveda samo *na osnovu onoga što se pripoveda*, već doslovno *ono što se pripoveda*.

predstava, jezik u formi priče koji se nalazi u jasnom odnosu prema *mitu i epu*, pa tako s jedne strane, Herodot ostaje ravnodušan prema istini mitskog sveta, s druge strane on objekte koje je proizveo taj svet upotrebljava na drugačiji način i time aktivno transformiše mitsku svest.

Ipak, kako izgledaju pomenuti odnosi na primerima uzetim iz *Istorija*. Gde Herodot pokazuje *političku zajednicu* kao objekat istorijskog pamćenja? Na koji način upotrebljava objekte mitskog sveta i šta znači trajnost u svetu u kome je sreća nestalna i nesigurna? Kako bismo to bliže pokazali kao primer ćemo iskoristiti specifična mesta u *Istorijama*. Ovde će nam za tu svrhu poslužiti elementi *Priče o Krezu*,²⁸ kao i analiza fraze karakteristične za Herodotovu istoriju, koja se uvek iznova ponavlja: *Do u moje vreme*.²⁹ Na ta dva primera, pokušaćemo da pokažemo kako objekat Herodotovog istorijskog pamćenja, tako i njegov odnos spram mitskog sveta. Dakle, neophodno je da načinimo ekskurs u polje koje se nalazi van konceptualnih okvira Hegelove *Filozofije svetske istorije* kako bismo pokazali njenu relevantnost.

²⁸ Herodotova priča o Krezovom usponu i padu, deo je *Lidijskog logosa* (Hdt. 1.5. -1.94) No, uloga koju Krez igra u Herodotovom pripovedanju izlazi van okvira priče o usponu i padu lidijskog kralja – Krez se tokom *Druge i Treće* knjige *Istorija*, pojavljuje kao savetnik persijskih vladara Kira i Kambiza, da bi kao aktivna figura nestao početkom treće knjige – ipak, nigde u *Istorijama* nije opisana Krezova smrt, događaj posle koga se Krez više ne pojavljuje kao protagonista jer Kambizov pokušaj njegovog smaknuća i odustajanje od istog (Hdt. 3.36). U daljem toku *Istorija* Krez ipak ne nestaje potpuno, već na nekoliko mesta njegovo nasleđe biva reaktualizovano sa čestim materijalnim referencama na njegove žrtvene darove hramovima (Hdt. 3.47; Hdt. 5.36; Hdt. 7.30; Hdt 8.35; 8.122), takođe, Krez se ponovo pominje kao odlučujuća figura u priči o Alkmenoidima (Hdt. 6.125.), takođe u priči o Miltijadu (Hdt. 6.37). Interesantno je se Krez kod Herodota gotovo uvek pojavljuje na mestima na kojima je potrebno naći *uzrok* od koga je moguće otpočeti pripovedanje ili kojim je moguće objasniti događaj ili priču prenetu tradicijom: 1) On se pojavljuje kao *čovjek za koga istoričar zna, kao za onoga koji je prvi započeo neprijateljstvo prema Helenima* – i prema tome naracija o njemu je u isto vreme i naracija o uzrocima sukoba 2) U istoriji jačanja Persijskog carstva, pojavljuje se kao savetnik čiji saveti i volja vladara da ih prihvate ili odbace, odlučujuće utiču na tok događanja 3) Takođe, pojavljuje se kao *uzrok bogatstva Alkmeonida*, pošto je darivao Alkmeona 4) Krezovi bogati darovi hramovima pokazuju se kao objekat želje jedne od sukobljenih strana, zbog kojih se preduzimaju vojni pohodi.

²⁹ Ovde su nam značajne Herodotove reči *ἐς ἐμὲ* ili *ἐπ' ἐμεῦ*, u bukvalnom prevodu *do mene*, što se obično prevodi sa *do u moje vreme*. U pogledu Herodotove upotrebe ovih reči izvanredan je rad Karen Bassi, videti Bassi, K., *Traces of the Past: Classics Between History and Archaeology*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2016. Poglavlje „*Up to My Tyme: The Fading of the Past in Herodotus' Histories*”, str. 106-143.

2. HERODOTOVA PRIČA O KREZU I SOLONU KAO PRIMER ODNOSA MITA I ISTORIJE

a) Krez i Solon

Lidijski vladar Krez je čovek za koga je Herodot *znao* da je uprkos svim *pričama* bio taj koji se *prvi neprijateljski poneo prema Helenima*.³⁰ Ostavljajući po strani mitska objašnjenja zavade između zapada i istoka, kondenzovana u Homerovoj *Ilijadi*, Herodot se okreće *logosu* o *Krezu* – usput spominjući i priče o mnogim gradovima i njihovoj promenljivoj sreći. Na taj način, *logos* o *Krezu* je direktna antiteza *mitosu trojanskog rata*. Kroz pripovest o lidijskom vladaru Herodot sažima priče vlastitog vremena u jedinstvenu istoriju, koja određuje kontekst u kome se odvija glavna tema njegovih *Istorija*: *Rat između Grka i Persijanaca, kome je i sam svedočio*. Interesantno, prvi veliki sukob između Grka i varvara, nije se dogodio zbog krađe žene i osvete kojom bi bila zadovoljena pravda, već iz Krezove ambicije da vlada Malom Azijom.³¹ Konflikt između Kreza i Grka koji su tada živeli u Maloj Aziji, kod Herodota ima jasnu političku dimenziju suprotstavljenosti između autonomije grčkih gradova i njihove podređenosti spoljašnjoj vlasti. Najdublji uzroci konflikta o kome nam Herodot pripoveda nisu slučajnog i prolaznog karaktera, već imaju svoju ukorenjenost u vrednostima političke zajednice. Krezova Lidija je arhetip ne samo varvarske, ili pak nedemokratske, već zajedno sa tim i nepolitički orijentisane zajednice, ukoliko politika za Atinjane podrazumeva proces koji je neraskidivo vezan za one koji konstituišu zajednicu, a to su u prvom redu građani, u smislu slobodnih stanovnika polisa. Ipak, Krez nije napao Helene zbog slučajnog hira, ili puke lakomosti na njihovo bogatstvo – on ih je napao kako bi proširio vlastito kraljevstvo. O ovim događajima, o kojima su pripovedali i njegovi savremenici, Herodot govori ostavljajući po strani tradicionalne forme pamćenja izražene u epskoj poeziji.³²

³⁰ Hdt. 1.5 O aitiološkoj ulozi Kreza videti posebno K. Majer *Nastanak političkog*, str. 367-418. Majer primećuje kako otpočinjanje od Kreza Herodotu omogućava da se udalji od neposrednih uzroka rata, ali takođe i da izbegne ponavljanje mitskih pripovesti. Str. 350.

³¹ Majer primećuje kako priroda Krezovih odluka nije sasvim politička: „U Krezovoj odluci da se krene u rat s Persijancima, kao i u Kserksvoj odluci da krene u rat protiv Grka, spomenuti su, istina, politički motivi, ali su potom sasvim potisnuti u drugi plan religiozno-metafizičkim procesima i motivacijom.” str. 375.

³² O Herodotovom iskoraku izvan epa videti isto kod Majera, *Nastanak političkog*, str. 363-364. Odnos između Herodotove naracije i epike, u svim pojedinostima, svakako je tema koja prevazilazi okvire naše studije, ipak, karakteristika drugačijih temporalnih shema unutar

Priča o Krezu sama po sebi ima mitološki status, ona već postoji u usmenom predanju onda kada je Herodot unosi u svoje *Istorije*. Za Helene Herodotovog vremena, Krez se ne pojavljuje samo kao arhetip varvarskog vladara, već i kao helenizovani varvarin, tako da ovde imamo i jednu od najranijih priča o helenizaciji. Krez je jedan od prvih asimilovanih varvara, makar na nivou priče. Na taj način figura Kreza kod Herodota ima simbolički status, koji je najverovatnije značajno odudara od faktičke figure lidijskog kralja. U svakom slučaju, Herodotovo istraživanje imalo je smisao prenošenja onoga što je pričano, a to delom objašnjava mitske elemente njegovog *logosa*. Krez se u tom *logosu* pojavljuje kao figura varvarskog neprijatelja, ali i figura najhelenskijeg među varvarima. U tom duhu, Herodot nam pre-pričava tada verovatno popularnu priču o susretu Kreza i Solona. Po toj priči, lidijski kralj kao najbogatiji čovek svog vremena i suvereni vladar, upitao je atinskog zakonodavca da mu odgovori na sledeće pitanje: *Ko je najsrećniji čovek koji je ikada živio?* Anticipirajući kako će mu Solon odgovoriti da je to upravo on, lidijski kralj. Ipak, poznato je, odgovor helenskog mudraca se isprva nikako nije dopao Krezu. Ne samo zbog toga što on nije bio naveden kao najsrećniji koji je ikada živio, već i zbog toga što se njegova predstava o sreći, do granica nerazumljivosti kosila sa onom na koju je upućivao Solonov odgovor. Susret između Helena i varvara, tako je za svoj prvi rezultat imao nesporazum.

Solonov odgovor, sastojao se od tri dela: *Priče o Telu Atinjaninu, Priče o Kleobu i Bitonu i pouke o ćudljivosti Tihe*.³³ Na direktno pitanje *ko je najsrećniji čovek na svetu koji je ikad živio*, Solon bez premišljanja odgovara da je to izvesni *Tel*, čiji kvalitet je bio određen samo time što je on bio *Atinjanin, Tel Atinjanin*. Herodotov *logos* o razgovoru Kreza i Solona izgleda kao da bi se tu i završio – za Solona samorazumljivom činjenicom sreće Tela Atinjani-na – da ga zapanjeni Krez nije pitao za dalja objašnjenja: „A zašto baš Tela smatraš za najsrećnijeg čoveka.”³⁴ Na šta je dobio sledeći odgovor:

Prvo zato [...] što je taj Tel živio u Atini za vreme srećnih dana i imao dobru i lepu decu, te je dočekao da od svih vidi unuke i svi su ga preživeli, a onda, što je proveo život u takvoj sreći i što je umro najslavnijom smrću. On je, naime, kad su se Atinjani borili protiv suseda u Eleuzini, došao svojim u pomoć i

epike i istoriografije je ono što je za nas ovde od posebnog značaja, na tome insistira Basi: „Sadašnjost’ u Herodotovom radu, jasno nije idealizovana sadašnjost epskih izvođenja, već je savremena sa vremenom pisanja *Istorija*. Razlika je odlučujuća.” Basi, *Traces...* str. 107.

³³ Hdt. 1.30-1.33

³⁴ Hdt. 1.30.4

nateravši neprijatelja u bekstvo slavno poginuo. Atinjani su ga sahranili o dr-
žavnom trošku na onom mestu gde je pao i tako mu ukazali najveću počast.³⁵

Solonov prvi primer jasno ističe kao vrednost život u političkoj zajednici – Tel nije Herakle, Tezej ili Ahilej, o njemu je nemoguće ispevati ep, priča o Telu priča je o samo još jednom od Atinjana ali i o međusobnom priznanju između pojedinca i zajednice. Politički život, prema tome, život je koji se nalazi u konstantnom aktivnom odnosu prema zajednici i koji je od iste povratno određen. Tel gine za Atinjane, dok mu Atinjani, o trošku zajednice, što je posebno bitno, dižu spomenik na mestu gde je pao za Atinu. Prirodno, Krezu je ovakav odgovor potpuno stran, tako da se *logos* ne nastavlja povratnim pitanjem koje bi se dalje odnosilo na značenje prvog primera, umesto toga, Krez zahteva da mu Solon saopšti *koga smatra za drugog najsrećnijeg*, da bi dobio drugačiji, ali podjednako nezadovoljavajući odgovor:

Kleoba i Bitona. Ova dvojica, naime, bili su poreklom iz Arga i živeli su u svakom zadovoljstvu, a uz to bili su telesno snažni. Obojica su bili pobednici na olimpijskim utakmicama i o njima se pričalo ovo. Kad se u Argu održavala svečanost u čast boginje Here, morala im se majka hitno da odveze na kolima do hrama, a volovi im se nisu vratili na vreme s njive. I mladići su se u poslednjem trenutku upregli u jaram i odvukli kola na kojima je sedela njihova majka. Vukli su ih tako četrdeset i pet stadija dok ne dodoše u hram. Kad su na očigled svih učesnika svečanosti to završili, umrli su najlepšom smrću. Bog je time dao do znanja da je za čoveka mnogo bolje da umre nego da ostane u životu. Sakupljeni Argejci slavili su snagu mladića, a Argejke su blagosiljale njihovu majku što je rodila takve sinove. Presrećna zbog tog dela i javnog priznanja, majka stade pred kip i pomoli se za zdravlje svojih sinova, Kleoba i Bitona, koji su joj odali tako veliko poštovanje, pa zamoli boginju da im da da budu najsrećniji ljudi na svetu. Posle te molitve, čim su prineli žrtvu i najeli se, mladići su u hramu zaspali i nisu se više ni probudili, nego im je to bio kraj. Zato što su bili tako dobri. Argejci dadoše da im se izrade slike i pošalju ih u Delfe.³⁶

Kleob i Biton nisu poput Ahileja, Herakla, Hektora ili Tezeja, ipak oni nisu ni poput Tela Atinjanina – njihovu smrt Solon je okarakterisao kao *najlepšu*, ali ne i *najslavniju*. Kleoba i Bitona pamćenje drugačije zahvata. Naizgled, Solon Krezu pripoveda samo o dve različite slike sreće kod Helena, gde se prva odnosi na pravedan život u političkoj zajednici, a druga na poštovanje religijskih tradicija – koje potom objedinjuje trećom pričom o *Tihe*, koja odlučuje o promenljivoj i nejasnoj ljudskoj sreći: „To znači, Kre-

³⁵ Hdt. 1.30.4-1.30.5

³⁶ Hdt. 1.31.1-1.31.5

zu, čovek je u svemu ostavljen promenljivoj ljudskoj sreći.”³⁷ Ipak, pored toga što *Tihe* jednako zahvata Tela kao i Kleoba i Bitona, kratki Solonov *logos* jasno govori o razlici između trajnih slika sreće. Mesto sećanja na Tela podigli su Atinjani, na mestu na kome on gine radi opštih interesa zajednice. S druge strane, slike Kleoba i Bitona – koji su kao nagradu za podvig nalik mitološkim herojskim delima *dobili najlepší kraj u hramu boginje Here* – Argejci šalju u hram u Delfima, time naglašavajući njihovo mesto u nepromenljivom poretku koji osigurava ograničenost značaja ljudskih dela naspram nepromenljivog poretka kosmosa. Tako, sećanje na Tela postaje čak i fizički mesto na kome Atinjani pamte, dok sećanje na Kleoba i Bitona biva prineto na žrtvu hramu u Delfima – ne treba izgubiti iz vida da su se darovi hramovima u starom svetu smatrali žrtvama.

Razlika čak postoji i u samom fizičkom prostoru u kome se događaju dela i u kome nastaje sećanje. Dok Tel gine na otvorenom polju, Kleob i Biton umiru u Hramu. Paralelno tome Telov grob kao mesto pamćenja nalazi se na otvorenom polju, dok se slike Kleoba i Bitona nalaze unutar zidina riznice hrama u Delfima. Na taj način imamo dva simbola, simbol delovanja u kontekstu političke zajednice i simbol delovanja u okviru plemenske zajednice. Politički praksis uvek pomera okvire zajednice, pa se Telov grob ne nalazi u Atini, dok slike Kleoba i Bitona ostaju simboli delovanja u okvirima porodične ili plemenske zajednice određene mitološkim okvirima. Tel umire zbog toga što dela, on ne biva nagrađen smrću. Telovu smrt Solon jasno određuje kao bolju, dok o onoj Kleoba i Bitona govori kao o lepšoj, bez dvoumljenja govoreći o Telu kao o najsrećnijem.

Solonova poruka je jasna – na kraju ona se odnosi i na dominantni motiv sudbine i promenljivosti ljudskih prilika. Ipak, upadljiv je kontradiktorni sadržaj koji u njoj zatičemo. Prvi primer odnosi se na stanovnika polisa, koji je svoj život posvetio političkoj zajednici, dok se drugi primer odnosi na mlađice koji su iskazali poštovanje prema društvenim normama karakterističnim za mitsku svest. Solon je tako Krezu izneo različite predstave helenske sreće, naglašavajući prvi primer koji je vezan za život u političkoj zajednici.³⁸ Vred-

³⁷ Hdt. 1.32.4

³⁸ Postoji poredak između tri priče u Solonovoj naraciji. Jedino prva od njih nudi potpuno autonoman politički sadržaj, dok druga nudi primer koji bi u svojoj jednostavnosti trebalo da pogodi „nivo” Krezove još uvek nepolitičke svesti. Krez je u stanju, premda sa zakašnjenjem, da razume jedino treći deo priče. Objašnjenje koje bi posezalo za činjenicom promenljivosti ljudskih prilika i koje bi upućivalo na nesigurnost ljudskog stanja u kosmičkom poretku, ne bi bilo potrebno sagovorniku za koga je vrednost života u polisu samorazumljiva referentna tačka u obrazlaganju sreće – da je Solon pričao svoju priču o Telu Atinjanima, ne bi morao da se potpomaže pričom o Kleobu i Bitonu, ili mitskim slikama nesigurnosti ljudskih prilika.

no je skrenuti pažnju na to da Krezovo nerazumevanje ne proističe samo iz njegove nesposobnosti razumevanja hirovitosti sudbine, već i iz nemogućnosti da iz svoje pozicije vladara *nad polisima* (ali ne i građanina polisa) spozna vrednost političkog – čak i onda kada u ograničenom kontekstu predstavlja političku figuru.

Ovo poslednje je razlog Krezove tragike. Nedostatak shvatanja političkog ga vodi u nove poduhvate – volja za širenjem vlastitog kraljevstva nije u punoj Solonovoj meri politička i ona Kreza odvodi do njegovog kraja u rukama persijskog kralja. Ipak, u Herodotovim pripovedanjima ne postoji priča o Krezovom kraju. U trenutku najveće opasnosti, Krez se priseća Solonovih reči i pripoveda ih persijskom kralju, koji ga po njihovom čuvenju oslobađa kao mudrog čoveka i uzima za svog savetnika. Na taj način, Krez postaje glas Helena, domaći glas u pričama o varvarima koji poništava apsolutnu stranost Persijanaca, njihovih stremljenja i odluka. Figura Kreza nadalje služi politizaciji persijskih odluka, tako da ove mogu biti razumljive iz helenske političke perspektive.

Dakle, priča o Krezu i Solonu još jednom potcrtava političku pozadinu Herodotovih istorija, ne samo da je njihov centralni predmet sukob između helenskih polisa i persijskog carstva, kao sukob dve zajednice organizovane

Moglo bi se primetiti da život određen okvirima političke zajednice, poput polisa, u kojoj je svoj vek proživio Solonov Tel Atinjanin, osigurava ljudsko stanje od nepredvidivih igara sudbine, dok život despota, sličan Krezovom životu, ostavlja čoveka ranjivog spram delovanja sila o kojima govori mitski svet. U tom smislu, mitska naracija oslikava prilike predpolitičkog sveta, zajedno sa njegovom krajnjom nesigurnošću, dok istorijska naracija odgovara sigurnim okvirima života unutar organizovane političke zajednice – na taj način, Krez kao despot i dalje razumeva samo pouku izraženu mitskim jezikom i to samo pod pritiskom spoljašnjih okolnosti, pošto privezan na lomaču na koju ga je postavio Kir, konačno primećuje u kojoj meri je promenljivost ljudskih prilika ono što i njega zahvata. Pošto Krez Kiru saopštava Solonovu poruku o promenljivosti ljudske sreće, persijski vladar odlučuje da ga poštedi, jer primećuje da se radi o čoveku koji mu je sličan. (Hdt. 1.86) Ovo prepoznavanje između Kira i Kreza, svakako da je moguće shvatiti kao značajnu sličnost, obojica se prepoznaju u mitskoj istini Solonove poruke, ipak, Krez potpuno zaboravlja na prethodnu priču o dve slike sreće kod Helena, da bi kao sopstvenu istinu shvatio samo mitski deo naracije. Na taj način, ono što je Liđanima, pa posledično i Persijancima, zajedničko sa Helenima, svakako da nije razumevane političke zajednice – poslednje predstavlja čak značajan diferencijalni element – već je to univerzalna istina mitološke naracije o promenljivosti ljudskih prilika. Persijanci su na taj način, kroz Krezovo prenošenje Solonovog nauka, dovoljno bliski Herodotovim slušaocima i čitaocima, dok distanca ostaje dovoljno očuvana kako bi se mogla shvatiti činjenica krajnjeg neprijateljstva – sukob između Grka i varvara kod Herodota, tako je moguće shvatiti kao sukob između političkog i ne-političkog, to nije mitološki sukob o kome se peva u epskoj epici, ipak, strogo govoreći nije ni sukob dve političke zajednice. Krezovo nerazumevanje priče o Telu, i njen kasniji zaborav, predstavljaju značajan preduslov za razumevanje okvira u kome Herodot razumeva grčko-persijski konflikt.

na načine različite do nesvodivosti, već se radi o tome da je razumevanje ili ignorisanje vrednosti političkog u različitim zajednicama tačka presecanja za mnogostruke uzroke koji su konačno doveli do sukoba. Međutim, pored toga što je Krez prvi čovek koji je napao Helene i koji nije razumeo sreću života za zajednicu, prema tome političkog života, on kod Herodota ima još jedno važno preimućstvo: Krezovi darovi hramu u Delfima predstavljaju još jednu značajnu tačku priče o ratu između Helena i varvara, koja povezuje različite, naizgled nepregledne niti Herodotovih priča. Krez je varvarin koji priznaje istinitost delfijskog proročišta i šalje mu darove. No, te mitske žrtve ovde imaju specifičnu funkciju. Kao objekat koji je proizveo mitski svet one se u *Istorijama* ne pojavljuju s obzirom na svoje religijsko značenje, već imaju sasvim drugu, premda jednako značajnu ulogu: One svedoče o događajima o kojima nam Herodot pripoveda – slično kao i ostali darovi koje on obično pominje kada želi da materijalnim dokazima potkrepi validnost svog pripovedanja. Posebno je značajno to što Herodotova potreba za materijalnim potkrepljenjem pripovesti nužno biva usmerena na objekte koji su nastali kao proizvod praksi mitskog sveta – naprosto, Herodotove priče svoje potkrepljenje su mogle da nađu jedino oslanjajući se na objekte koji su bili proizvedeni unutar mitskog sveta.

b) Do Herodota – Krezovi darovi

U kontekstu takve suprotstavljenosti, interesantno je na koji način nam Herodot pripoveda o Krezovim žrtvama i darovima helenskim hramovima. Pošto se i sam Krez našao u sličnoj poziciji u kojoj su se našli i Grci koje je prethodno pokorio, naime, pošto se Kirovo carstvo pojavilo kao jasna pretnja lidijskom kraljevstvu, rešio je da se posavetuje sa proročištem oko toga šta mu je najbolje činiti, ali pošto nije znao koje proročište daje istinite savete, odlučio je da oproma čuvena proročišta starog sveta, poslavši glasnike koji su trebali da mu dostave pisane izveštaje po pitanju toga šta to kralj Krez trenutno čini. Rezultat njegovog ispitivanja bio je taj da su dva grčka proročišta prošla test: delfijsko i Amfijarejevo. Pošto je saznao koja proročišta odista to i jesu: „[...] Krez je velikim žrtvama tražio milost od boga u Delfima.”³⁹

³⁹ Krez nije samo prvi čovek koji se neprijateljski poneo prema Helenima – Krez je i prvi istočni despot koji je potčinio Helene. U tom smislu, početak priče o Krezu, nije samo početak naracije o predistoriji sukoba, već je ujedno i početno mesto za naraciju o sukobu između helenskog *političkog života* (*helenskih polisa*) i za Atinjane suštinski nepolitičkog načina vladanja, kao što je to Krezova despotska vlast. Hdt. 1.6 Prema tome, Krez nije samo prvi helenski neprijatelj – on je prvi despot koji je potčinio helenske polise.

Pored uobičajenih žrtvi paljenica o kojima se pripoveda, a Krez je po Herodotu išao toliko daleko da je zahtevao da i svi podanici podnesu žrtve, on je načinio i trajne darove u vidu zlatnih opeka i zlatnog lava. Interesantno, tokom pripovedanja o Krezovom ispitivanju mnogih proročišta i njegovom darivanju onog koje se ispostavilo kao istinito, pripovedač je potpuno uzdržan u pogledu procenjivanja istinitosti proročišta – pričajući nam priču *onako kako je mogao čuti* – i posebno povodom efekata Krezovih žrtava. No, jedan aspekt žrtvenih darova Herodotu ne promiče, pa on tako pripoveda dalje o lavu i zlatnim opekama uzimajući u obzir njihovu trajnost: „Ovaj lav je kasnije, za vreme požara u hramu u Delfima, pao sa poluopeka (jer je ranije stajao na ovima!) i sad se nalazi u Korintskoj riznici i ima težinu od šest i po talenata, pošto su se tri i po talenta otopila od njega.”⁴⁰ Takođe, Herodot govori i o ostalim poklonima, smatrajući neophodnim da nešto ispriča i o njihovoj istoriji, i to na neobično precizan način:

Kad su ove stvari bile gotove, Krez ih sve pošalje u Delfe, a sa njima i mnogo drugih stvari, u prvom redu dve ogromne posude: jednu srebrnu i jednu od zlata. Ona od zlata stajala je na desnoj strani od ulaza u hram, a srebrna na levoj. One su posle požara odnesene; zlatna se nalazi u riznici u Klazomeni, i teška je osam i po talenata i dvanaest mina, a srebrna stoji pred ulazom u uglu predvorja i sadrži šest stotina amfora [...] Poslao je i zlatne čupove za vino, i to četiri na broju, koji se, takođe, nalaze u korintskoj riznici, a poklonio je i dva kotlića, jedan od zlata i jedan od srebra. Na zlatnom stoji napisano da je on, tobože, poklon nekog Lakedemonca, što ne odgovara istini. On je Krezov, a ovo je na njemu napisao neki Delfijac koji je hteo da se dodvori Lakedemoncima...⁴¹

Takođe, Krez je darovao i Amfijarejevo proročište sa dva dara, zlatnim štitom i kopljem, za ove predmete Herodot svedoči: „I jedno i drugo nalazilo se još do mog vremena u Tebi, u hramu Apolona ismenijskog.”⁴² *Još do mog vremena*, ili *još u moje vreme*, fraza je koju će Herodot u istorijama često ponavljati, obično govoreći o objektima prošlih vremena koji su ostali sačuvani i za njegovog života. Ovde na delu vidimo jednu novu brigu, koja ne postoji u epu i nije karakteristična za raniju mitsku svest, to je briga o potkrepljenosti, o dokazima da su se događaji o kojima se pripoveda zaista dogodili. Herodot do u detalje opisuje Krezove darove i njihovu sudbinu, obezbeđujući čitaoca referencom koja svedoči o događajima o kojima on pripoveda: Svako je ukoliko je želeo mogao da ode u neki od navedenih hramova i proveri da li se tamo još uvek nalaze spomenuti darovi. Mnoštvo Krezovih darova He-

⁴⁰ Hdt. 1.50.3

⁴¹ Hdt. 1.51.1-1.51.4

⁴² Hdt. 1.52.1

rodot ne koristi kako bi potkrepio verovanje u istinitost delfijskog proročišta, već kako bi potkrepio sopstvenu priču koja je na kraju ipak posvećena traganju za uzrocima sukoba Grka i Persijanaca, u čijim okvirima priča o Krezu zauzima mesto mitske predistorije i omogućava istorijskoj prozi autonomiju u odnosu na prethodne epske forme.

Ipak, autonomija *Istorija* u odnosu na ep i mit, ne podrazumeva da objekti koji su ostali u hramu *Mnemosine* i dalje zadržavaju svoje mitsko važenje – upravo suprotno je slučaj. S jedne strane, za svest zajednice plemena koja podrazumeva pravo heroja koje je predstavljeno u epskom pesništvu, Krezovi darovi predstavljaju vezu između sveta smrtnika i sveta bogova, dajući kontingentnim akcijama smrtnika, u ovom slučaju Kreza, božanski legitimitet. S druge strane, za svest ranog istoričara, kakav je Herodot, darovi svojim brojem i postojanošću svedoče o značaju Krezovog delanja i o događaju koji ne služi samo kao model za delanje (poput priča o herojima), već predstavlja jedan deo priče o trajnoj političkoj zajednici. Referenca na Krezove darove tu se čak ne nalazi ni zbog specifičnog interesovanja za istoriju Kreza i njegove vladavine, već ima ulogu u utemeljenju predstave o političkoj prirodi uzroka sukoba između Grka i Persijanaca. Tragovi mitske svesti ne bude interes kod Herodota sami po sebi, već uvek bivaju upotrebljavani samo zarad utemeljenja i konstitucije predstave kroz *pripovedanje o nedovršenoj sadašnjosti političke zajednice kao trajnog i konkretnog predmeta prvih izvornih istorija*.

*

* *

Priča o Krezu koja je sama po sebi gotovo jednako faktografski sumnjiva koliko i svaki drugi mit – za Herodota je bila *istorijski logos*, a to će reći govor koji se izlaže na osnovu istraživanja. Nesumnjivo, Herodot je bio zainteresovan za objašnjenje centralnog događaja njegovog vremena, odnosno grčko-persijskog rata, i kako nam Hegel saopštava, misleći na sve izvorne istoričare: „[...] da izloži i objasni duh vlastitog vremena.”⁴³ Ovo izlaganje i objašnjavanje kroz govor o događajima, značajno je drugačije od mitskog izlaganja koje ostaje uskraćeno za uvid, koje ne objašnjava, već saopštava. Takvo istorijsko izlaganje polazi od objašnjivih događaja, još uvek nezahvaćenih i možda nezahvatljivih mitološkom epikom. Zbog toga, status priče o

⁴³ *VPWG I (1822)*, str. 3; *VPWG II (1822)*, str. 5.

Krezu na samom početku istorija zauzima mesto mitske tradicije, koja je u epu preživljavala u pesničkoj formi.

Herodotov logos o Krezu sadrži dve značajne tačke za razumevanje izvorne istorije: 1) On podrazumeva političku zajednicu, kao centralni objekat *izvornog istorijskog pamćenja*; 2) U njemu je vidljiv odnos istorijskog pripovedanja o trajnim objektima (politička zajednica sa njenim institucijama) prema objektima nastalim u svetu čiji izraz je epika. Oba momenta smatramo centralnim za Hegelovo shvatanje izvorne istorije i dalje ih je moguće raščlaniti na sledeći način:

Prvo, izvorna istorija ima dodirnih tačaka sa sferom političkog, koja je za Hegela nužno sfera državnog: 1) Pisanje istorije, uopšte, pojavljuje se zajedno sa prvim političkim zajednicama; 2) Svako izvorno pisanje istorije, polazi od pripovedanja o političkoj sferi. Drugo, izvorna istorija se nalazi u dvostrukom odnosu prema epskoj formi pamaćenja: 1) Ona izvorno konstituiše drugačiju predstavu u jezičkom elementu nego što je to ep; 2) U isto vreme, ona se nalazi u odnosu sa objektima nastalim u pred-državnom, pred-istorijskom svetu i menja njihovu funkciju.

Ovaj odnos između istorije i epa, na koji nam sugerise njihovo zajedničko poreklo u delatnosti pamćenja, svakako da ne predstavlja centralnu temu, ne samo Hegelovih *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, već čak ne sačinjava ni dovoljno eksplicitan motiv u njegovom izlaganju o izvornoj istoriji. Ipak, on nije ništa drugo doli strukturalni osnov na kojem je Hegelovo poimanje istorije i istoriografije uopšte moguće. Ukoliko takva cesura između epa i istorije ne postoji, ukoliko je jaz, ne manji time što je posredovan, između mitskog i istorijskog sveta nepostojeći, onda svako pisanje istorije, pa i filozofija svetske istorije, ne sačinjava ništa drugo nego mitološki diskurs. Zbog toga je za Hegelovu misao cesura između mita i istorije neophodna, i njeno objašnjenje i posredovanje u *Fenomenologiji duha*, na stranicama *Enciklopedije*, tokom *Predavanja iz filozofije duha*, pa na kraju krajeva i tokom *Predavanja iz filozofije svetske istorije*, sačinjava osnovu na kojoj je objekat filozofije istorije uopšte moguć.

Ovde nije od prevelike važnosti pitanje da li je Hegelovo shvatanje izvorne istorije doslovno odgovarajuće Herodotovom pripovedanju iz *Istorija*. Ono što je važno, pak, jeste mogućnost da karakteristike Herodotove istoriografije budu prepoznate kao specifične u okvirima koje nam nude Hegelova predavanja. Ono što nam Hegelova određenja izvorne istorije i čitava mreža pretpostavki koju smo ovde delimično izložili omogućavaju, jeste da pisanje istorije, kao vrlo specifičan način stvaranja *predstave o političkoj zajednici*, odvojimo od praksi *stvaranja predstava o sadašnjosti zajednice*, a koje su karakteristične za nepolitičku organizaciju društvenog života. Što na kraju kra-

jeva, obezbeđuje jedno specifično preimućstvo: da u širokom polju prošlosti, povučemo granicu između onoga što prihvatamo kao deo istorije i onoga što ostavljamo van nje. Tako, za Hegela, opskurnost predistorijskog sveta, porodičnih i plemenskih zajednica, epskih spevova itd. ostaju van istorije – oni sačinjavaju nejasne oblike svesti, kojima se filozof zainteresovan za istoriju ni na koji način ne bavi. Međutim, da bi objekat kojim se filozof istorije bavi bio jasan, neophodno je razgraničiti ga i pokazati njegov odnos prema tim nejasnim oblicima. I dalje, kada je to učinjeno, ostaju otvorena ostala pitanja: ukoliko su Herodotove *Istorije* uklopive u okvire Hegelove izvorne istorije, šta da se čini sa praksama koje nalikuju ovakvom istorijskom pripovedanju, ali se javljaju u društvima čija organizacija teško da odgovara političkom karakteru grčkih polisa? Drugim rečima, na koji način objasniti prakse pripovedanja koje ne odgovaraju niti epici, niti istoriografiji, a javljaju se u zapadu dalekim i stranim kulturama. Tu dolazimo do davno zaboravljene, antikvarne i nejasne granice između takozvanih istorijskih i neistorijskih naroda, između istoriografije bez istorije i istorije bez istoriografije. Zbog čega je izvorna istorijska praksa, po Hegelu, vezana samo za zapadnu istoriografiju? Jasno je da se Herodot značajno razlikuje od Homera, ipak, nejasno ostaje na koji način se on razlikuje, recimo, od kineskih istoričara – koje Hegel ne naziva izvornim. Ukratko, postavlja se pitanje o specifičnosti nastanka istorijske proze, kao o krajnje singularnom događaju – jer za Hegela, pre prvih izvornih istoričara, što bez preuveličavanja kod njega znači pre Herodota i Tukidida, istorija i istoriografija nisu postojale.

LITERATURA

- Atanasković, L. „Hegel i izvorna istoriografija” u *Arhe*, XIX, 22/2022, str. 89-107
- Atanasković, L. „Hegel i Mnemosina: Problem zajedničkog pamćenja” u *Arhe*, XIX, 38/2022, str. 43-70.
- Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1989.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik III*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1990.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungsmanuskripte II (1816-1831)*, Felix Meiner, Hamburg, 1995.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Berlin 1822/23. Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*, Felix Meiner, Hamburg, 1996.

-
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte I, Nachschriften zu dem Kolleg des Wintersemesters 1822/23*, Felix Meiner, Hamburg, 2015.
- Herodoti, *Historiae*, Oxford University Press, Oxford, 2015
- Herodotus, *Histories*, Harvard University Press, Harvard, 1920. trans. A.D. Godley
- Herodot, *Herodotova Istorija*, Dereta, Beograd, 2018. prev. Milan Arsenić
- Homer, *Homeri Opera*, Oxford, Oxford University Press, 1920.
- Homer, *The Odyssey*, Harvard, Harvard University Press, 1919. trans. A.T. Murray
- Homer, *Ilijada* Zavod za udžbenike, Beograd, 2002. prev. Miloš N. Đurić
- Homer, *Odiseja*, Beograd, Dereta, 2004. prev. Miloš N. Đurić
- Thucydides, *The Peloponesean War*: Oxford University Press, Oxford, 2009. trans. Martin Hamond
- Thucydides, *Historiae in two volumes*, Oxford, Oxford University Press, 1942.
- Tukidid, *Povijest peloponeskog rata*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1957. prev. Stjepan Telar.
- Parmenid, *O prirodi* u Žunjić, S., *Fragmenti Elejaca*, BIGZ, Beograd, 1984.
- Coxon, A.H., *The Fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas-Zurich-Athens, 2009.
- Majer, K., *Nastanak političkog kod Grka*, Albatros Plus, Beograd, 2010. prev. Slobodan Damnjanović
- Rosenzweig, F., *Hegel und der Staat*, R. Oldenbourg, München, 1920
- Patočka, J., *Katzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp, Frankfurt, 2010.
- Arendt, H., *Vita Activa*, R. Piper, München-Zürich, 1981.
- Adorno, T., Horkheimer, M., *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main, 2006.
- Wolf, F.A., *Prolegomena zu Homer* (H. Muchau übers.), Reclam, Leipzig, 1908.
- Finley, M., *The World of Odysseus*, Viking Press, New York, 1954.
- Bassi, K., *Traces of the Past: Classics Between History and Archaeology*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 2016.

LAZAR ATANASKOVIĆ

University of Novi Sad, Faculty of Philosophy

HEGEL AND THE PROBLEM OF EARLY
HISTORIOGRAPHY

Abstract: This article engages the problem of Hegel's approach to early historiography and its relationship with unhistorical practices of collective memory. The main thesis of this paper shows that the so-called *original history* – about which Hegel speaks in his *Introductions* to the *Lectures in the Philosophy of World History* – represents a practice of memory which becomes possible only with the emergence of political communities and which is therefore opposed to mythical and epic forms of memory in pre-political communities. The first chapter of the paper brings reading of Hegel's account about *original history* as a political practice of memory which is opposed to mythological representation. The second chapter interprets places from Herodotus *Histories* in order to support the claim about the political nature of historiography. In the end, the paper concludes that ambiguous relation between historical and unhistorical modes of memory is crucial for Hegel's understanding of historiography.

Keywords: Hegel, Herodotus, Philosophy of History, Historiography, Original History, History and Epics

Primljeno: 20.5.2021.

Prihvaćeno: 28.7.2021.

Dopunjena verzija prihvaćena: 22.12.2024.