

АНТИСТЕНОВА ПОЛИТИЧКА СХВАТАЊА

Међу бројним списима оснивача киничке школе Атињанина Антистена — кога је Тимон, због његове изванредно плодне и разноврсне литерарне активности, назвао παντοφυής φλέδων (Diog. Laert. VI 18) — социјалне и политичке проблеме претресају у првом реду следећи дијалози: Περὶ νόμου ἢ περὶ πολιτείας, Περὶ νόμου ἢ περὶ καλοῦ καὶ δικαίου, Μενέξενος ἢ περὶ τοῦ ἄρχειν, Ἀρχέλαος ἢ περὶ βασιλείας (према библиографском каталогу Диогена из Лаерте, VI 15—18) и Πολιτικός (према Атенејеву саопштењу, V 220 Д). О социјално-политичким темама било је, вероватно, говора и у другим Антистеновим списима етичког карактера, пре свега у дијалозима Ἦρακλῆς и Κύρος, а извесно је такође да су многе од сачуваних Антистенових политичких ἀποφθέγματα биле разасуте и у његовим другим делима, нарочито у дијалозима Ἀβλασία, Σάδων, Ἐρωτικός и Περὶ παιδείας ἢ περὶ ὀνομάτων. Чињеница да је не мали број Антистенових списа био искључиво или претежно политичко-философске садржине, показује очигледно да је кинички реформатор исто толико страшно тежио за решењем оног сукоба између јединке и државног ауторитета, који је половином V-ог столећа старе ере први уочио оснивач софистике Абдеранин Протагора, колико и његов велики учитељ Сократ. И, разуме се, не мање него највећи ученик његова учитеља, његов млађи савременик и огорчен противник, Платон.

Из опсежног Антистеновог политичко-философског књижевног дела сачуван је незнатан број фрагмената, углавном посредством Ксенофонта и Диогена Лаерђанина. У киничкој литератури позног античког доба, нарочито у говорима Диона Хрисостома, који су иначе у великој мери обојени и стоичким схватањима, има несумњиво значајних података о етичким и политичко-философским идејама Старије киничке школе, али је велико питање с колико се права ова сведочанства могу употребити за реконструкцију политичких ставова самог оснивача школе. И поред далекосежних и оштроумних истраживања која су до данас у више махова предузимана у том правцу¹⁾, са сигурношћу је утврђено једва

¹⁾ Упор. пре свера E. Weber, *De Dione Chrysostomo cynicorum sectatore*. Leipziger Studien zur klassischen Philologie, X 1887. F. Dümmler, *Antisthenica*, 1882. Исти, *Akademika*, 1889. K. Joël, *Der echte und*

толико да се известан број ових података само у неколиким тачкама стварно може узети у обзир при интерпретацији Антистена. Одломке из Антистенових списа прикупио је и први издао А. Guil. Winckelmannus, *Antisthenis fragmenta*, Turici 1842. Овде је навођење вршено према приступачнијој колекцији ових одломака коју је притремио Fr. Guil. Aug. Mullachius, *Fragmenta philosophorum Graecorum*, II Parisiis 1865 p. 274—93. Оскудност материјала којим располажемо не допушта нам, дакако, никакве детаљније и прецизније закључке о Антистеновим политичким гледиштима. Као и о Антистеновим општим етичким ставовима, и овде је могуће утврдити једино главне линије и тенденције његових идеја и његових политичких оријентација.

Сачувани одломци из Антистенових политичких списа садрже пре свега једну беспоштедну критику тираније и демократије, дакле политичких режима који су Антистену, као савременику оних бурних догађаја који су се на прекретници петог и четвртог столећа старе ере одиграли у политичком животу Атине, били познати из аутопсије. О тиранији Антистен каже: „А знам и за тиране који су толико жедни новца, да чине много страшнија дела него најсиромашнији. Јер због тога што никада немају довољно, једни краду, други проваљују у куће, трећи отимају. А има тирана који упропашћују целе породице, врше масовна убиства, а често продају у ропство и целе државе ради новца. Ја их, разуме се, веома жалим због претешке болести од које пате. Јер мени се чини да они личе на људе који много имају и много једу, али који ипак никад нису сити“ (Xen. Symp. IV 36 — frg. 61 Mull.). У једном другом фрагменту стоји: „Философ Антистен рекао је да су целати побожнији од тирана. Када је упитан за разлог, одговорио је: Зато што целати убијају злочинце, а тирани невине (Stob. Floril. XLIV 47 — frg. 90 Mull.)²⁾.

der xenophontische Sokrates, I 1893. II 1/2 1901. P. Fischer, *De Dionis Chrysostomi Orationis tertiae compositione et fontibus*, 1901. Упор. такође М. Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, I 1908 стр. 392—3.

²⁾ Оригиналан текст фрагмента гласи: Ἀντισθένης ὁ φιλόσοφος τοὺς δημίους εὐσεβεστέρους ἔλεγε εἶναι τῶν τυράννων. Πυθομένου δὲ τις τὴν αἰτίαν, ἔφη, οἷτι ὑπὸ μὲν τῶν δημοῶν οἱ ἀδικοῦντες ἀναίρουνται, ὑπὸ δὲ τῶν τυράννων οἱ μηδὲν ἀρπαράνοντας. У познатој збирци одабраних превода из фрагмената најугледнијих Сократових следбеника, тзв. једностраних Сократоваца, коју је приредио W. Nestle, *Die Sokratiker*, in *Auswahl übersetzt und herausgegeben*, 2. Aufl. Jena 1922, стр. 85 сунстантив ὁ δήμος sc. δοβλος (carnifex, по Мулаховом латинском преводу уз текст, стр. 299) схваћен је у његовом основном адејктивном значењу, тако да је превод фрагмента дат у сасвим друкчијем смислу: „Die Leute aus dem Volke sind gewissenhafter als die Fürsten: denn jene beseitigen die Übeltäter, diese die Unschuldigen“. Да је Нестле пажљивије расмотрио конвенције које намеће овакво схватање речи у питању увидео би, вероватно, да његов превод импутира Антистену став који је, с обзиром на остале фрагменте и целину која се отуда може реконструирати, потпуно немогућ.

Антистенов начелан став према демократији недвосмислено је изражен у басни коју Аристотел помиње приликом расправљања о томе ко треба да влада у најбољој држави: „На тај начин је јасно да законодавство нужно мора да се односи на оне који су по рођењу и по способности једнаки. За људе горње врсте (sc. за људе који надмашују друге у врлини и политичкој способности) не важи, међутим, никакав закон. Јер они су сами закон. И они би свакако одговорили у истом смислу као лавови код Антистена, када су пред скупштину животиња дошли зечеви и захтевали иста права за све“ (Arist. Pol. III 13, 1284a 15 — frg. 66 Mull.). Да цео овај одељак из Аристотелове *Политике* несумњиво указује на политичку мотивацију Антистенове басне, и да га је према томе оправдано узети у целини као верну репродукцију Антистенова становишта, истакнуто је већ одавно у литератури³⁾. Али је тек R. Höistad упозорио на Антистеново супротстављање οἱ σπουδαῖοι (resp. οἱ ἀγαθοί) — οἱ κακοί код Диогена из Лаерте (VI 12 — frg. 58 Mull.) као најважнији аргуменат за признање аутентичности Аристотелове напомене⁴⁾. Против демократије управљена су исто тако, по свему судећи, и два друга одломка из Антистена. У првом одломку стоји: „Државе пропадају онда кад не могу да разликују способне од неспособних“ (Diog. Laert. VI 5 — frg. 99 Mull.). Други одломак гласи: „Бесмислено је чистити пшеницу од кукоља и у рату издвајати неспособне, а не уклањати рђаве људе из државне управе“ (Diog. Laert. VI 6 — frg. 104 Mull.).

О античкој демократији Антистен се најпогрдније изражавао. Карактеристична је нарочито његова позната груба реч о атинској народној скупштини: „Саветовао је Атињанима да народном одлуком именују магарце за коње. А пошто су ови сматрали да је то бесмислено, одговорио им је: Зашто да не? Код вас неко може постати и војсковођа, иако ништа не зна, пошто је за то довољно само подизање руку (тј. гласање)“ (Diog. Laert. VI 8 — недостаје код Мулаха). Према Атенеју (V 220D — frg. 22 Mull.), Антистенов спис Πολιτικός био је пун најразличитијих напада на атинске демократе. Атенеј исто тако саопштава (XIII 589E — frg. 16 Mull.) да је Антистен оштро нападао Перикла због његова односа с Аспасијом, као и Кимона због неморала. Антистенова поруга није, дакако, мимоишла ни Периклове синове Ксантима и Парала (Athen. V 220D — frg. 15 Mull.), али је

³⁾ H. Henkel, *Studien zur Geschichte der griechischen Lehre vom Staat*, 1872 стр. 6.

⁴⁾ R. Höistad, *Cynic Hero and Cynic King*. Uppsala 1948 стр. 113 seq. Höistad је овде упозорио и на један други податак о Антистену (Gnom. Vat. 10): ὁ αὐτὸς λοιδοροῦντος αὐτὸν τινὸς οὐκ Ἀθηναίου, καὶ μὴν, εἶπεν, οὐδεὶς ἐφρακε λέοντα Κορίνθιον οὐδ' Ἀτικόν, ἀλλ' οὐδὲν ἥτιον γενναίων ἐστὶ τὸ ζῷον.

тај податак за нас овде од секундарног значаја. Антистенова критика Перикла због његовог приватног живота допушта, међутим, претпоставку да оснивач Киничке школе није имао више разумевања ни за Перикла као државника, дакле ни за Периклов политички програм и његову политичку праксу.

На закључак о Антистеновим симпатијама за државно уређење ондашње Спарте упућује једна анекдота забележена код Диогена из Лаерте: „Дошао је у Атину из Лакедемона. Кад га је неко запитао: Камо и одакле? одговорио је: Од мушкараца к женама“ (VI 59. Слично *Theo Progygn.* V 45C — frg. 127 Mull.). Ове симпатије, међутим, ипак нису могле бити одвећ велике⁵⁾, будући да Диоген Лаерћанин наводи и Хермипово сведочанство о једном говору који је Антистен одржао приликом једне свечаности на Истму, и у коме је хвалио и кудио како Атињане и Тебанце, тако и саме Лакедемоњане (Diog. Laert. VI 2 — недостаје код Мулаха).

Ако би, имајући на уму горе наведене фрагменте, требало учинити покушај да се открије позадина (или тачније подлога) Антистенових политичких искустава, онда би, свакако, првенствено ваљало истаћи да Антистен очигледно није имао никакав непосреднији, интимнији однос према држави као таквој⁶⁾, тако да се његова политичка гледишта нимало не одликују дубљом оценом позитивних страна постојећих државних облика и етичке вредности државне организације уопште. Истина, ако се има у виду да је Антистен био син Атињанина и трачке робиње (Diog. Laert. VI 1. II 31 — frg. 128 Mull.), да због тога у Атини никада није имао пуна грађанска права, и да је отуда и био принуђен да своју школу оснује у вежбалишту Киносаргу где су *υβοροι* једино имали право приступа, полазна тачка Антистенових политичких гледишта постаје нам много разумљивија. Уосталом исто тако као што нам донекле постају јаснији и неки од вероватних мотива његовог општег етичког учења које је, као што је добро познато, полазило не од државе и њених закона, већ од појединца и његове аутономије.

Па ипак, не би се могло рећи да Антистен није имао никаква разумевања за политичка збивања и традиционално хеленско схватање о нужности партикуларизације политичког живота, тако да би његово становиште требало окарактерисати као залагање за потпуну и дефинитивну негацију полиса, или можда чак као пледирање за једну радикално-

⁵⁾ Интересантна је једна паралела између Сократа и Антистена, коју је уочио Н. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*, 1913 стр. 420, 1: Plat. *Kriton* 52E, где *υβοροι* говоре Сократу. *συ δε ουτε Λακεδαιμονια προηρου ουτε Κριτην, ας δε η εκαστου φης εβουλεισθαι:*

⁶⁾ Упор. М. Pohlenz, *Staatsgedanke und Staatslehre der Griechen*, 1923 стр. 66.

анархистичку тезу⁷⁾. Потпуно елиминисање идеје полиса и потпуно одбацивање најдубљег хеленског искуства о нужној, готово судбинској инкорпорацији јединке у полис, не може се, уосталом, наћи ни код античких космополита: идеја полиса претставља доиста, како је то М. Mühl једном лепо рекао⁸⁾, априорну категорију грчког мишљења. Отуда и код Антистена не недостају изјашњења из којих се, разуме се индиректно, може закључити о његовом признању полиса као претпоставке сваке животне активности, и поред свих његових негативних судова изречених над онда познатим историским политичким облицима. Већ у оном често навођеном фрагменту сачуваном код Стобеја осећа се несумњива Антистенова тежња за прилагођавањем датим политичким околностима, мада уздржаност која се овде препоручује упозорава на то да оно прилагођавање треба схватити једино као нужно зло, не као идеал. Фрагменат гласи: „Упитан, какав би став требало заузети према политици, Антистен је одговорио: Као према ватри — не прилазити јој сувише близу, да се не опржиш, нити се одвајати од ње сувише далеко, да се не смрзнеш“, (Stob. Floril. XLV 28 — frg. 89 Mull.). Ван сваке је сумње да се Антистеново становиште према политици дубоко разликује од Платонова — код Платона наиме, као што је познато, индивидуална етика стоји у нераскидивој вези с политиком, која је схваћена као социјална етика — али завршни део наведеног одломка показује довољно речито да оснивач Киничке школе није био толико егзалтиран идеалом аутаркије, као што се обично мисли, да уопште није осећао потребу за једном социјално-политичком заједницом. Јер, да је било друкчије, ја не видим како би се могла објаснити његова бојазан од последица потпуног одвајања од политике.

Уствари, Антистенова критика постојећих политичких облика није имала за циљ потпуно раскидање свих социјалних веза и коренито распарчавање сваког политичког јединства у име неке екстремно-индивидуалистичке еманципације, већ напротив појачавање ових веза и успостављање стабилнијих односа у друштву и држави⁹⁾. Антистенова критика хеленских политичких установа, нарочито његова критика демократских полеис, оснива се уствари на сазнању о нужности једне боље и чвршће политичке организације,

⁷⁾ Као што је мислио Н. Maier, op. cit. стр. 423, 1: „Die Konsequenz seiner (sc. des Antisthenes) Grundanschauung ist die Aufhebung und Beseitigung aller sozialen Organisationen und Ordnungen.“ Упор. такође Е. Elorduy, *Die Sozialphilosophie der Stoa*. Philologus Suppl. XXVIII/3 1936 стр. 138: „Weder Antisthenes, noch sein Schüler Diogenes, noch seine halben Nachfolger, die Stoiker, kümmerten sich im geringsten darum, die antike Polis zu erneuern, oder ihren Verfall zu beweinen.“

⁸⁾ М. Mühl, *Die antike Menschheitsidee*, 1928 стр. 18,

⁹⁾ М. Wundt. op. cit. 401.

али она није инспирисана неком незајажљивом индивидуалистичком одн. анархистичком фантазијом. Киничар се, наиме, осећа позваним да управља државом, он је убеђен да је рођен да влада, истина не према постојећим законима, будући да ови, по његову мишљењу, фаворизују само једну неквалификовану владавину, већ према закону врлине: τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κεμένους νόμους πολιτεύεσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς (Diog. Laert. VI 11 — frg. 58 Mull.)¹⁰). Позната формула из времена француске револуције, наиме да револуционарна власт треба да врши диктатуру врлине, није уствари ништа друго до парафраза овог Антистеновог ставовишта. Упор. такође и схолију уз Хомера: „Ако мудар човек нешто чини, он то врши целом својом моралном снагом“ (κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ: (Schol. Lips. ad Hom. Iliad. XV 123 — frg. 31 Mull.). Закон врлине који мудар одн. кинички просвећен владалац треба да спроведе у живот, захтева међутим тотално подређивање грађана власти, њихово преобраћање у пасивне поданике који нису чланови политичког организма, већ само објекат бриге управљача. Према познатој киничко-стоичкој аналогiji, коју је вероватно већ и сам Антистен употребљавао — што се може закључити комбиновањем једног Ксенофонтава сведочанства са познатом Хомеровом карактеристиком Агамемнона¹¹) — владалац треба да се стара за поданике као пастир за своје стадо.

Задржимо се пре свега на Антистеновој антителизи νόμος τῆς πόλεως — νόμος τῆς ἀρετῆς. Према једном опште распрострањеном мишљењу — које је нарочито доследно спровео W. Eckstein у својој значајној студији о античком природном праву¹²) — ова антителиза стоји на истој линији са софистичком антителизом νόμος — φύσις, и показује да је

¹⁰) У литератури, глагол πολιτεύομαι преводи се обично са „живети као грађанин“, „владати се“, „држати се“, ређе са „бавити се политиком“ (тако проф. Д-р Милош Ђурић, *Етичко учење старе киничке школе*. Филозофски преглед, год. II бр. 1/2 1954 стр. 38). Значење медијалног облика глагола πολιτεύω не поклапа се, међутим, с његовим активним значењем. Медиј овде показује, како се може прочитати код А. Musićа, *Grčka gramatika*, 1926 стр. 222, да субјекат нешто ради сам, својом снагом („динамички медиј“). Отуда Мусић и изричито наводи: πολιτεύω = грађанин сам, πολιτεύομαι = радим као грађанин, бавим се државним пословима. — Интерпретација дата горе у тексту ослања се делимично на J. Kaerst-a, *Geschichte des Hellenismus*, II 3. изд. 1926 стр. 109.

¹¹) Xen. *Symp.* IV 6: ἢ καὶ βασιλεύειν, ἔφη ὁ Ἀγισθένης, ἐπίστασαι, οἱ οἶσα ἐκαινέσαντα αὐτὸν τὸν Ἀγαμέμνονα ὡς βασιλεὺς τε εἶναι ἀγαθὸς κρατερός τε αἰχμητής. — Homer, II 205—6 πομπὴν λαῶν. — Упор. T. A. Sinclair, *A History of Greek Political Thought*, 1952 стр. 141.

¹²) W. Eckstein, *Das antike Naturrecht*, 1926 стр. 51. Упор. такође F. Dümmler, *Akademiika*, 1889 стр. 256—8. J. Kaerst, *Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum*, 1898 стр. 28—30. H. Maier, op. cit. стр. 509—10. 513. Слично и R. Höistad op. cit. стр. 118. 115.

природно-правно становиште претстављало једну од најзначајнијих црта Антистенова животног схватања. У једном Антистенову одломку у коме је реч о религиозним питањима, антитеза νόμος — φύσις (не νόμος — ἀρετή) употребљена је доиста у облику који јако потсећа на софистички начин употребе исте антитезе: „Према људском закону, тј. према традиционалном схватању има много богова, а по природи, тј. у стварности само један“ (κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεοὺς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα. Philod. *De piet.* p. 72 Gompr. Упор. Cic. *De nat. deor.* I 13, 32 — frg. 24 Mull). Ова се антитеза јавља иначе и код Антистенова следбеника Диогена из Синопе, који је — према белешци Диогена Лаерћанина — супротстављао храброст судбини, природу закону, разум страсти (ἔφασκε δὲ ἀντιτιθέναι τύχῃ μὲν θάρσος, νόμῳ δὲ φύσιν, πάθει δὲ λόγον Diog. Laert. VI 38). Да се из ових оскудних сведочанстава — а то је једини материјал који нам данас стоји на расположењу — не може с правом закључити да је Антистенова ἀρετή истоветна са софистичком φύσις, и да је према томе немогуће прихватити тезу о природно-правном карактеру Антистенова гледишта, верујем да није тешко доказати. Јер појам врлине служи уствари код Антистена — као што се из сачуваних одломака етичког карактера јасно може видети — само као посредан члан у објашњењу суштине одн. битних претпоставки највише етичке вредности — блаженства. Полазећи од Сократова схватања о блаженству као врховном критерију сваког практичког делања, Антистен је уствари хтео да одговори на питање: у чему се састоји блаженство одн. каква је квалитативна садржина основног етичког појма? То је, ако се не варам, једино могућ смисао Антистенових речи: „За живот у блаженству довољна је само врлина, а врлини је потребна само Сократова чврстина карактера“ (Diog. Laert. VI 11 — frg. 58 Mull.). Антистенове формуле: највиши циљ је живети сходно врлини (ἀρεσχεῖ δ' αὐτοῖς καὶ τέλος εἶναι τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν Diog. Laert. VI 104 — frg. 1 Mull.) и: мудар човек управља државом према закону врлине (τὸν σοφὸν . . . πολιτεύεσθαι . . . κατὰ τὸν τῆς ἀρετῆς sc. νόμον) не садрже, дакле, никакву природно-правну аргументацију, већ само упозоравају на једно етичко својство које неодложно мора поседовати онај који тежи блаженству одн. онај који се бави политиком и који према томе већ по дефиницији тежи за тим да помогне грађанима да и они дођу до блаженства. Упор. такође уз Антистенове речи: „Ја никоме не ускраћујем, већ свима својим пријатељима показујем своје изобиље, и свакоме који хоће дајем од богатства у својој души“ (μεταδίδωμι τῷ βουλομένῳ τοῦ ἐν τῇ ἐρηΐ ψυχῇ πλοῦτου Xen. Symp. IV 43 — frg. 61 Mull.) једну значајну карактеристику βασιλεύς-а код Диона Христома (Or. III 39): μεταδιδούς τοῖς ἄλλοις τῆς αὐτοῦ εὐδαιμονίας.

Овај закључак потврђује, уосталом, и чињеница да ниједна од Антистенових одредаба појма врлине, садржаних у другим фрагментима, не имплицира никакве природно-правне консеквенције. По Антистену, који овде у потпуности дели Сократово интелектуалистичко схватање морала, наглашавајући само одлучније његову практичку страну, врлина је ствар воље и делања, не речи и учености¹³), она не зависи ни од чег спољашњег, већ захтева потпуно одрицање, тј. потискивање природних потреба и апсолутну унутрашњу слободу, тј. потпуну концентрацију на духовне вредности¹⁴), она је истоветна са знањем¹⁵), недељива је¹⁶), подједнако доступна и мушкарцима и женама¹⁷), може се научити¹⁸), не може се изгубити кад се једном научи¹⁹), она се састоји у заборављању зла²⁰) итд. Какво би природно-правно значење могла да има антитеза νόμος τῆς πόλεως — νόμος τῆς ἀρετῆς ако се други члан антитезе схвати у смислу било које од ових одредаба или свих наведених одредаба заједно? Чињеница да је у самој антитези ἀρετῆ несумњиво оштро супротстављена νόμος-у, доказује, дакако, само то да је оснивач Киничке школе сматрао да све друштвене вредности и сва традиционална мерила²¹) нису ништа друго него гола конвенција и ништавна илузија, или, према његову техничком термину, „уображење“ (τύφος Clem. Alex. Strom. II 498 — frg. 59 Mull.), дакле у сваком случају нешто што је апсолутно неподесно за постизање блаженства. Антистенова формула νόμος τῆς ἀρετῆς фигурира отуда у наведеној антитези не као природно-правни постулат који се супротставља позитивно-правним одредбама, већ као једно стилистичко средство које најбоље треба да изрази контраст између киничког

¹³) τὴν τε ἀρετὴν τῶν ἔργων εἶναι, μῆτε λόγων πλείστον θεωμένην μῆτε μαθημάτων (Diog. Laert. VI 11 — frg. 58 Mull.).

¹⁴) τὴν τε ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ (Diog. Laert. VI 11 — frg. 55 Mull.). τὰ πονηρὰ πάντα νόμιζε ξενικά (Diog. Laert. VI 12 — frg. 58 Mull.). πάλιν Ἀντισθένης μὲν τὴν ἀποφίαν τέλος τοῦ βίου λέγει (Clem. Alex. Strom. II 498 — frg. 59 Mull.). ὅτι νομίζω, ὡς ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς (Xen. Symp. IV 34 — frg. 61 Mull.).

¹⁵) τειχος ἀσφαλτέστατον φρόνησιν . . . τειχη κατασκευαστέον ἐν τοῖς αὐτῶν ἀναλώτοις λογισμοῖς (Diog. Laert. VI 13 — frg. 57 Mull.).

¹⁶) ἐκ τούτου καὶ Ἀντισθένης φησὶν, ὡς, εἰ τι πράττει ὁ σοφός, κατὰ πᾶσαν ἀρετὴν ἐνεργεῖ . . . (Schol. Lips. ad Iliad. XV 123 — frg. 31 Mull.).

¹⁷) ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς ἡ αὐτῆ ἀρετῆ (Diog. Laert. VI 12 — frg. 53 Mull.).

¹⁸) διδασκῆν ἀπεδείκνυε τὴν ἀρετὴν (Diog. Laert. VI 10 — frg. 52 Mull.). Упор. Diog. Laert. VI 105 — frg. 2 Mull.

¹⁹) ἀναπαίρετον ὄπλον ἡ ἀρετῆ (Diog. Laert. VI 12 — frg. 57 Mull.). Упор. Xen. Mem. I 2, 19.

²⁰) ἐρωτηθεὶς τι τῶν μαθημάτων ἀναγκαϊότατον, ἔφη, τὸ κατὰ ἀπομαθεῖν (Diog. Laert. VI 7 — frg. 108 Mull.).

²¹) Упор. H. Gomperz, *Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen*, 3, изд. 1926 стр. 111.

схватања о одрицању од свег спољашњег као битном пред-услову блаженства, и наивног веровања у могућност пости-зања среће помоћу спољашњег сјаја и уживања. Антитеза νόμος τῆς πόλεως — νόμος τῆς ἀρετῆς постављена је, дакле, код Антистена на једну ширу етичку основу, и не може се никако сабити у оквиру природно-правног мишљења.

При објашњењу Антистенових етичко-политичких гледишта, његове критике друштвеног морала и политичких уста-нова, један новији шведски историчар античке философије, R. Höistad, указао је на две интересантне паралеле између Антистена и Антифонта одн. Хипије, али закључци до којих је он на тај начин дошао мени се не чине нимало убедљиви²²). Höistad се, уосталом, није упуштао ни у какву претходну упоредну анализу наведених текстова, тако да су прави мотиви његових тврђења уствари непознати. Позивајући се на неке одломке из Антистена (Diog. Laert. VI 5, 6, 8. Xen. *Symp.* IV 36. Stob. *Floril.* III 10, 41. IV 4, 28. 8, 31. 9, 10. Max. Conf. Loc. com. IX = Migne XCI 781D.), Höistad је, наиме, само конста-товао да има довољно основа да се Антистеново гледиште о νόμος-у интерпретира у истом смислу као и Антифонтска критика позитивне правде у спису 'Ἀλήθεια. Текст оксирин-ских папируса који је Höistad навео, у целини гласи: „Послушност према законима не би била некорисна, када би они који се придржавају законских принципа били потпо-могнути у томе од стране закона, а они који им се противе били оштећени. Уствари, јасно је да законска правда не помаже довољно онима који се држе њених принципа“ (εἰ μὲν οὖν τις τοῖς τοιαῦτα προσιεμένοις ἐπιχοῦρησις ἐγίγνετο παρὰ τῶν νόμων, τοῖς δὲ μὴ προσιεμένοις, ἀλλ' ἐναντιούμενοις ἐλάττωσις, οὐκ ἀνόνητον ἂν ἦν τὸ τοῖς νόμοις πείσμα· νῦν δὲ φαίνεται τοῖς προσιεμένοις τὰ τοιαῦτα τὸ ἐκ νόμου δίκαιον οὐχ ἰκανὸν ἐπιχοῦρεῖν frg. A col. 5, 156 seqq. Hunt = Diels—Kranz FV⁵ II 360). Одмах после овог цитата Höistad каже да је Антистен веро-ватно развио такве идеје („such ideas as these“) у својој кри-тици друштва, и наводи један његов став из Ксенофонта, али без коментара: „Чини се да јунаштво и мудрост каткада

²²) R. Höistad, op. cit. стр. 114—5. Уосталом, Höistad-ова изво-ђења о појму ἀμόνοια код Антистена, и његово тврђење да се код киничког ветерана јасно може видети процес трансформације овог појма од чисто политичког (са значењем слога између противничких друштвених група у индивидуално-етички (са значењем хармонија са самим собом), — мени се не чине довољно убедљива. Нарочито је проблематично Höistad-ово схватање Антифонта: покушај да се Анти-фонтови списи 'Ἀλήθεια и Περὶ ἀμόνοιας оцене као истоврсни по основ-ној проблематици, тако да би, доследно томе, проблем првог списка требало формулисати са: „how can we avoid doing wrong to our neigh- bours?“, а другог са: „he who does wrong to his neighbour harms himself“ (op. cit. стр. 109), претставља интересантну и смелу кон- струкцију, али без ослоња у изворима.

штете и пријатељима и државама. Правичност се, међутим, ни у чему не меша с неправдом“ (ἀνδρεία μὲν καὶ σοφία ἐστὶ ὅτε βλαβερὰ καὶ φίλοις καὶ πόλει δοκεῖ εἶναι, ἢ δὲ δικαιοσύνη οὐδὲ κατ’ ἐν συμμίγνυται τῇ ἀδικίᾳ Xen. *Symp.* III 4 — недостаје код Мулаха). Колико ја могу да оценим, Ксенофонтов навод очигледно показује да је Антистен високо ценио правичност (δικαιοσύνη) и да је ову начелно разликовао од позитивне правде (νόμος), али у њему нема ни трага од Антифонтובה схватања да би позитивне законе требало поштовати само у случају кад би ови обезбеђивали одговарајућу награду онима који их се придржавају. Између ових текстова нема никаквих лексичких и стилистичких подударности. Антифонт-ов став стоји, уосталом, у директној супротности према општем карактеру Антистенових етичких схватања, и не може се уопште довести у везу са Антистеновим начином мишљења.

Не мање је неодржива и друга, фиктивна, паралела између Антистена и Хипије коју је учинио Høistad. Høistad, наима, наводи Хипијин одговор Сократу из четврте књиге Ксенофонтових *Успомена о Сократу*. Овде, у § 4 четвртог поглавља, Хипија каже: „О Сократе, како се закони или поштовање закона може сматрати за озбиљну ствар, када законе често прекорачују и мењају управо они који су их донели“ (νόμους δ’, ὧ Σόκράτης, πῶς ἂν τις ἠγήσαστο σπουδαῖον πράγμα εἶναι ἢ τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς οὐς γε πολλὰ μὲν αὐτοῖ οἱ θέμενοι ἀποδοκίμασαντες μετατίθενται Xen. *Mem.* IV 4, 14). На основу чега је Høistad закључио да је наведено Хипијино гледиште о релативности позитивних закона Антистен несумњиво („certainly“) делио, ја нисам могао да одгонетнем, пошто је Høistad, у контексту овог излагања, поменуо једино Антистеново схватање врлине, разуме се без икаква ближег објашњења на који би начин ово схватање требало протумачити у смислу Хипијина цитата. Како се мени, међутим, чини, у Антистеновој критици политичких установа Хипијино сазнање о променливости и релативности позитивних закона није играло никакву улогу, тако да је Høistad-ова паралела потпуно промишила циљ.

За разумевање Антистенова становишта о улози коју „мудар човек“ (σοφός), тј. човек у коме је оваплоћен идеал киничке мудрости треба да има у управљању државом, важно је у првом реду потсетити на познату киничку поделу људи на мудре и будале²³). По Антистеновоу схватању, наима, мудар је само онај човек који је пошао путем врлине, који је одбацио чулно уживање као животни циљ, и који је — по узору на Херакла — у напорној борби са страстима и пожу-

²³) Упор. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen* II/1 5 изд. 1922 стр. 315—6.

дама постигао потпуну унутрашњу слободу и постао сам себи довољан, тј. постао господар себе сама. Насупрот томе, будале су они који робују случајним и спољашним потребама, који уображавају да се блаженство састоји у стицању богатства и чулном уживању. И пошто је велика већина људи неспособна да се ослободи ове заблуде и да схвати да је постизање унутрашња хармоније душевног живота једина претпоставка блаженства, Антистен сматра да је морална дужност мудрог човека да помогне заслепљеној гомили да се пробије до сазнања о правим, духовним вредностима. Као што лекар обилази болесне, настојећи да ублажи њихове патње и да им омогући оздрављење, тако се и мудар човек — према познатој Антистеновој слици²⁴) — дружи са рђавом и глупом светином само зато да је одврати од лажних спољашњих циљева и упути на врлину као највише духовно добро: у киничкој теорији и пракси идеали ἐπιπέλεια ἑαυτοῦ и φιλανθρωπία имају, као што је добро познато²⁵), специфично место и комплементарну функцију.

Подела људи на мудре и будале повлачи, међутим, за собом извесне политичке консеквенције којих је, по свему судећи, био свестан већ и сам оснивач школе. Чињеница да је Антистен исцрпно писао о вештини владања и краљевству, и да је у митској личности хероја Херакла, као и у личности оснивача персиског царства Кира — којима је, као што је горе већ речено, посветио посебне дијалоге — видео отелотворење свог идеала о правој одн. философски заснованој владавини, говори несумњиво у том смислу. Непосредни извори овде, истина, потпуно отказују, али ако се води рачуна о целини Антистенових политичких гледишта — која је у претходним излагањима реконструисана на основу расположивих изричитих сведочанстава — ја не видим да се може порећи аутентичност извесних одељака из говора Диона Хрисостома као посредних извора за употпуњавање великих празнина у нашој општој слици о Антистену. Овде у првом реду долази у обзир познато Дионово тврђење, развијено на неколиким местима у његовим говорима (пре свега Ор. XIII, 3. XLIX, 9. 13. LXII, 1.), а које би требало да претставља неку врсту идеолошког образложења оправданости владавине интелектуалне аристократије: због тога што је мудар човек једино у стању да влада собом, он је позван да влада и над другима (ἀρχεῖν ἑαυτοῦ = ἀρχεῖν πάντων ἀν-

²⁴) ὄνειδιζόμενός ποτε ἐπὶ τῶν πονηροῦς συγγενέσθαι, καὶ οἱ ἱεροί, φησί, μετὰ τῶν νοσοῦντων εἶσιν, ἀλλ' οὐ παρέργουσιν (Diog. Laert. VI 6 = frg. 103 Mull.).

²⁵) J. Kaerst, *Geschichte des Hellenismus*, II 3 изд. 1926 стр. 105—8. Упор. такође J. Bernays, *Lukian und die Kyniker*, 1879 стр. 100—2. И нарочито Rostagno, *Le Idee pedagogiche nella filosofia cinica*, 1904.

ἄρβων)²⁶). Претпоставку, да је вероватно већ и Антистен формулисао гледиште на коме Дион толико инсистира, а наиме да мудар човек оснива своје право владања над другима на чињеници сопствене етичке и интелектуалне супериорности, потврђује донекле околност да је и сам Платон — полазећи од Сократа, који је био и његов и Антистинов учитељ — као једини критериј добре владавине истицао интелектуална својства и индивидуалне предности управљача над поданицима. Карактеристичне су нарочито Платонове речи: „Ако такав човек треба, дакле, да буде потчињен једној власти сличној оној божанској која управља најбољим човеком и којом овај располаже, не кажемо ли да он треба да буде роб овог најбољег човека? Уствари, тај човек неће бити у положају роба: који се покорава власти на своју штету, као што је то мислио Трасимах, пошто је за све нас најбоље да будемо под влашћу једног божанског и разумног бића, било да овог господара имамо у себи самима, што је најбоље, било да овај влада над нама споља: потчињени истом ауторитету, ми ћемо сви постати слични и пријатељи у највећој могућој мери“ (Plat. *Resp.* IX 590D). Уосталом, од интереса је такође упоредити и познат Ксенофонов навод у *Устоменама о Сократу*, где је Сократов програм, по Мајеровим речима²⁷), изражен у класичном облику, ма да сам навод несумњиво нема примарну изворну вредност: „Рекао је, да краљеви и владари нису они који носе жезла, ни они који су случајно изабрани или жребом одређени, ни насилници или варалице, већ они који знају да управљају. Јер, кад би неко признао да је ствар владара да заповеда шта треба чинити, а дужност подвлашћеног да се покорава, могао би да укаже да на броду управља онај који зна да управља, дакле поморски капетан, а да сви остали слушају овог једног који зна . . . (Xen. *Mem.* III 9, 10 seq.).

Значајна су исто тако и Дионова извођења у првом, трећем и четвртном говору о владоцу као пастиру људског стада. Упор. *Or.* I 17: „Стара се о људима после богова, ценећи и волећи добре, али се брине за све. Јер, ко се више стара о стаду од онога који га води на пашу“. Такође *Or.* III 39: „Пошто је разуман, хуман и праведан, стара се за спасење и корист оних над којима влада, и, као што рекох, даје другима од сопственог блаженства, будући да је и сам пре свих блажен“. Исто тако *Or.* IV 44: „Чини се да је то јасно кад неко, хвалећи, каже за краља да је пастир на-

²⁶) J. Kaerst, op. cit. стр. 108 упозорава на познате анекдоте о Диогену из Синопје (Diog. Laert. VI 29. 74) и додаје: „Es ist dabei unwesentlich, ob hier der historische Diogenes oder der Typus des kynischen Weisen spricht“.

²⁷) H. Maier, op. cit. стр. 421, 1.

рода. Јер дужност пастира није ништа друго до брига, спасење и чување стада“. Да се ове Дионове формулације вероватно ослањају на неки Антистенов текст, закључио је још Е. Weber²⁸), и, колико ја могу да видим, с пуним правом. Јер у првом говору Дион пре свега помиње познату Хомерову слику $\nu\omicron\rho\epsilon\upsilon\varsigma$ $\kappa\alpha\iota$ $\rho\alpha\iota\eta\eta\nu$ $\tau\epsilon\phi$ $\delta\upsilon\tau\iota$ $\lambda\alpha\omega\nu$ (II 205—6), па одмах затим додаје да је то било мишљење и других мудрих и истинољубивих људи (Or. I 14): $\tau\alpha\upsilon\tau\alpha$ $\gamma\acute{\alpha\rho}$ $\phi\eta\sigma\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $^{\circ}\omicron\rho\mu\pi\omicron\varsigma$ $\delta\mu\omicron\iota\omega\varsigma$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\delta\lambda\lambda\omicron\iota\varsigma$ $\sigma\phi\omicron\upsilon\iota\varsigma$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\iota$ $\delta\lambda\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\sigma\iota\nu$ $\delta\upsilon\nu\delta\rho\alpha\sigma\iota\nu$. Будући да је Антистен, како сведочи Диоген из Лаерте, написао велики број списа о Хомеру и различитим партијама Хомерових певања, и да је настојао да рационалистичким и алегориским тумачењем измири мит са философијом (Julian. Or. VII 215 — frg. 25 Mull.), то није немогуће да је Антистен полазио баш од интерпретације Хомерове формуле $\nu\omicron\phi\eta\eta\nu$ $\lambda\alpha\omega\nu$ у својим политичким разматрањима, и да је на наведеном месту Дион у првом реду имао њега у виду.

Једна индиректна паралела потврђује, такође, закључак да се Антистен вероватно служио аналогijом владалац — пастир људског стада. У Ксенофонову спису *Васийишање Кирово* налази се, наиме, једно поређење политичке вештине с пастирском вештином: „И спомиње се његова изрека да добар пастир и добар владалац имају сличне дужности. Јер, каже, пастир треба да начини стадо срећним, а исто тако владалац државе и људе“. Према Kaerst-овом мишљењу²⁹), Ксенофонов израз $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ sc. $\text{Κύρου ἀπομνημονεύεται}$ упућује вероватно на то да је слика узета из Антистенова дијалога који носи назив Κύρος . Ксенофонов текст подударно се, међутим, у потпуности с учењом о истоветности политичке и пастирске вештине одн. истоветности владоца и пастира, против кога полемише Платон у свом *Државнику*. Упор. на пр. Plat. *Polit.* 268 BC: „Може ли нам се ова дефиниција о владоцу чинити тачном и потпуном, кад владоца постављамо као пастира и одгајатеља људског стада, издвајајући га тако од хиљаде других који на то (sc. првенство) такође претендују?“ Врло је, дакле, могуће да је Платонова полемика била управљена баш против вероватног Ксенофоновог информатора, Антистена³⁰).

²⁸) E. Weber, op. cit. стр. 231: „Profecto tota interpretandi ratio Antisthenica est“. Упор. такође P. Fischer, op. cit. стр. 25—6. И R. Höistad, op. cit. стр. 185—6.

²⁹) J. Kaerst, *Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum*, 1898 стр. 28, 0. Одлучнији је E. Salin, *Platon und die griechische Utopie*, 1921 стр. 277, 3. Такође M. Pohlenz, op. cit. стр. 163, 6.

³⁰) Друкчије G. Rodier, *Note sur la politique d'Antisthène*. L'année philosophique XXI 1911 стр. 4. „Ni dans la République, ni dans le Politique, cette société n'est présentée comme l'Etat idéal. Est-ce à dire que le tableau qu'en a tracé Platon dans ces deux dialogues soit destiné à

ни обавезивати грађане у правом смислу речи. Јер оно што заслепљени тиранин у своје име одн. непросвећена светина у име демократске народне скупштине утврђује као заповест државне власти, очигледно нема никакву рационалну подлогу.

Али Антистен се није зауставио само на радикалној осуди постојећих политичких облика, већ је, ослањајући се на своја општа философска схватања, извукао и извесне позитивне политичке консеквенције: поред негативног критичког дела, његова политика садржи, наиме, и један позитиван програм. Утврдивши пре свега да је основна ознака мудрог човека апсолутна унутрашња слобода и потпуна аутономија самоопредељивања, а пошавши од схватања да је држава нераскидиво везана за личност и особине носилаца највише власти, Антистен је закључио да аутаркија и аутономија морају бити најважнија својства политичких управљача, ако држава уопште треба да се сачува од пропасти. Мудар човек и управљач одн. мудрост и политика изједначавају се, дакле, код Антистена потпуно и без остатка. Доследно томе, држава престаје да буде заједница пуноправних грађана потчињених једино владавини закона — како је то Перикле, говорећи о демократској Атини, прегнантно формулисао у свом чувеном епитафу код Тукидида (II 37—41) — и постаје скупина поданика над којом управљачи врше апсолутну власт. Утолико се, свакако, с правом може рећи да је Антистенова основна политичка оријентација у суштини била истоветна с Платоновом (упор. *Antisth. frg.* 99 Mull. и *Plat. Resp.* V 473D)⁸²⁾, мада су иначе разлике у њиховим начелним философским гледиштима несумњиво биле знатне. Колико је, међутим, оправдано тврђење да је Антистен дао и целу концепцију једне — националне одн. универзалне — идеалне монархије⁸³⁾, тешко је установити с колико-толико прихватљивом вероватношћу. Извесно је само то да у са-

⁸²⁾ У Платоновим списима Антистен је, као што је познато, изричито поменут само на једном месту (*Plat. Phaed.* 59B), као један од присутних у тренутку Сократове смрти. Да је Платон, иначе, доста често полемисао с Антистеном, мада не помињући изричито његово име, стоји ван сваке сумње. Несумњиво је исто тако да су Антистенове идеје и позитивно утицале на Платона. Ипак, однос између Платона и Антистена претставља врло замршен проблем. Упор. на пр. M. Guggenheim, *Antisthenes in Platons Politeia*. *Philologus* 60, 1901 стр. 149—54. Информативне су напомене код Ueberweg-Praechter-a, *Die Philosophie des Altertums*, 1926 стр. 167.

⁸³⁾ J. Kaerst, *Studien zur Entwicklung und theoretischen Begründung der Monarchie im Altertum*, 1898 стр. 27—8. 30—2, W. Weber, *Zur Geschichte der Monarchie*, 1919 стр. 16—8. K. Joël, *Geschichte der antiken Philosophie*, I 1921 стр. 918—9. 932—5. И Weber и Joël очигледно јако прецењују оријенталне елементе. Упор. M. Pohlenz, *op. cit.* стр. 67: „Aber der Kyros, den Antisthenes schildert, ist nichts weniger als Sultan. Er ist Grieche, der zum Herrscher erhöhte Herakles“.

чуваним одломцима нема никаквих изричитих сведочанстава у том погледу, као што је исто тако извесно да би значај Стое за историју античких схватања о монархији, у случају прихватања оне претпоставке, практично био сведен на нулу.

Да ли се Антистен задржао само на опису личних својстава које треба да поседује идеалан владалац, и на опису најопштијих карактеристика његова односа према поданицима, или је он развио и један целовит политички програм, подразумевајући под тим детаљнија објашњења о организационим принципима најбољег облика политичке владавине, не може се утврдити с поузданошћу. Судећи по Антистенову начелном ставу према политици и по општем карактеру његове по превасходству индивидуалистичке философске оријентације, вероватније је да он није ишао тако далеко, и мени се чини да је тешко очекивати да је и кинички родоначалник створио неки потпун пројекат идеалне државе. У недоумицу може да доведе само Антистенова позната изјава, забележена код Диогена из Лаерте, да мудар човек треба да се стара за свој пород, и да због тога треба да се жени најбољим женама⁸⁴), што би, ако се ова изјава схвати као социјално-политички постулат, значило да је Антистен по свој прилици одлучно ставио под питање брак као друштвену установу. Упор. уосталом Антистеново мишљење о допуштености браколомства (Clem. Rom. Homil. V 18 — недостаје код Мулаха): 'Αντισθένης περὶ τοῦ δεῖν τὴν λεγομένην ποικίαν μὴ ἀποδεῖσθαι γράφει, и његово самохвалисање о успеху који сам има у задовољењу полног нагона (Xen. Symp. IV 38 — frg. 51 Mull.): ἦν δέ ποτε καὶ ἀφροδισιάσαι τὸ σῶμα μου δεηθῆν, οὕτω μοι τὸ παρὸν ἀρκεῖ, ὥστε αἷς ἂν προσέλωθαι ὑπερασπάζονται με διὰ τὸ μηδένα ἄλλον αὐταῖς ἐθέλειν προσίεσαι. А ако је горњи закључак тачан, онда се, чини се, намеће претпоставка да је Антистен помишљао и на један социјално-политички поредак у коме је заједница жена и деце претстављала само један од бројних организационих принципа. Ову би претпоставку потврђивало, с друге стране, једно често навођено сведочанство о Антистенову следбенику Диогену из Синопе који је, наводно, сам саставио један спис под називом Πολιτεία (Diog. Laert. VI 80. Такође Plut. Lys. 31. Athen. IV 159 C), и који је изричито постулирао заједницу жена и деце као идеал према коме треба реформисати постојеће социјално-политичке односе (Diog. Laert. VI 72): ἔλεγε δὲ καὶ κοινὰς εἶναι δεῖν τὰς γυναί-

⁸⁴) γαμήσειν (τὸν σοφόν) τεκνοποιίας χάριν ταῖς εὐφροσύναις συνιόντα γυναίξιν (Diog. Laert. VI 11 — frg. 36 Mull.). Упор. Ueberweg-Praechter, op. cit. стр. 165: „Der Zusatz ταῖς εὐφροσύναις συνιόντα γυναίξιν stellt aber durch den Plural die nächstliegende Beziehung des γαμήσειν auf die Einehe in Frage“.

κας, γάρων μηδένα νομίζων, ἀλλὰ τὸ πείσαντα τῇ πεισθείῃ συν-
εῖναι κοινούς δὲ διὰ τοῦτο καὶ τοῦς υἰέας.

Вероватност тврђења да је Антистен истицао заједницу жена и деце као социјално-политички постулат отежава, међутим, постојање једног фрагмента у коме Антистен напада Алкибијада због његовог варварског схватања слободе полног општења (Athen. V 220C frg. 9 Mull.): Ἀντισθένης δ' ἐν θατέρῳ τῶν Κύρων κακολογῶν Ἀλκιβιάδην καὶ παράνομον εἶναι λέγει καὶ εἰς γυναῖκας καὶ εἰς τὴν ἄλλην διαίταν. Συνεῖναι γάρ φησιν αὐτὸν καὶ μητρὶ καὶ θυγατρὶ καὶ ἀδελφῇ, ὡς Πέρσας. Јер консеквенције овог напада, очигледно, не стоје на истој линији са захтевом за одбацивањем брака као таквог. Истина, насупрот овој погрдној оцени, стоји једно друго сведочанство о Антистеновом мишљењу о Алкибијаду, које се никако не може измирити с оним првим (Athen. XII 534C — frg. 10 Mull.: διὸ καὶ Ἀντισθένης ὁ Σωκρατικός, ὡς ἂν αὐτὸς αὐτόπτης γεγονᾶς τοῦ Ἀλκιβιάδου, ἰσχυρὸν αὐτὸν καὶ ἀνδρώδη καὶ ἀπαιδεύτον καὶ τολμηρὸν καὶ ὄρασιον ἐφ' ἡλικίας γενέσθαι φησίν), а покушаји које су предузели F. Dümmler и F. Susemihl да ову тешкоћу преброде оспоравањем аутентичности првог сведочанства, нису успели да пруже никакве поузданије закључке⁸⁵). Иначе, далеко мању забуну изазива Аристотелово саопштење у другој књизи *Полишике* (Arist. Pol. II, 7, 1266a 34 seq.) да је Платон био први грчки политички мислилац који је у свој програм најбоље државе унео постулат заједнице жена и деце. Ова се забуна, наиме, лако може отклонити на два начина: или би требало претпоставити да је Антистен само опрзно оспорио оправданост моногамије, не захтевајући изричито увођење заједнице жена и деце, или да је Антистен изнео своја схватања тек после појаве Платонове *Државе*.

За тезу о постојању једног Антистеновог целовитог политичког програма говори, уосталом, и раније већ наведен фрагменат у коме је реч о изједначавању мушкараца и жена у етичком погледу (frg. 53 Mull.), из чега се с великом вероватноћом може закључити да је питање друштвеног положаја жене заузимало важно место у Антистеновим политичким расправљањима. И с обзиром да се у наведеном фрагменту Антистен очигледно залагао за еманципацију жена — што је у оно доба морало бити схваћено као директан напад на основе постојећег друштвено-политичког поретка — то изгледа да Антистенов захтев није претстављао ништа друго до једну радикалну новину која је најпре могла бити изложена у оквиру једног ширег социјално-политичког про-

⁸⁵) F. Dümmler, *Antisthenica*, 1882 стр. 4—6. 6, 1. F. Susemihl, *Der Idealstaat des Antisthenes und die Dialoge Archelaos, Kyros und Herakles*. Jahrbücher für klassische Philologie, 33, 1887, стр. 211.

јекта. Колико је Антистен овде био под Сократовим утицајем (упор. Хеп. *Supr.* II 9 ἡ γυναικεία φύσις οὐδὲν χειρώων τῆς τοῦ ἀνδρός οὔσα τυγχάνει), немогуће је докучити³⁶⁾, будући да је тешко поверовати да Ксенсфонтов навод пружа аутентичну Сократову формулацију.

У истом смислу би, можда, требало схватити и Антистеново одушевљено истицање високе етичке вредности рада (Diog. Laert. VI 11 — frg. 55 Mull.: τὴν τε ἀδοξίαν ἀγαθὸν καὶ ἴσον τῷ πόνῳ), чиме је кинички архегет одлучно ударио и на једну другу велику националну хеленску заблуду, наиме да је физички напор недостојан слободног човека. Сасвим је, међутим, искључено да је Антистенов социјално-политички програм могао садржавати и неки захтев за укидањем ропства и изједначењем људи у социјалном погледу, пошто једини фрагмент који износи Антистеново мишљење о ропству (Stob. *Floril.* 8, 14 frg. 85 Mull.: ὅστις δὲ ἐτέρους δέδοικε δούλος ὡν λέληθεν ἑαυτόν), нема у виду ропство као социјалну категорију, тако да је недовољан за било какво поузданије закључивање. Упор. такође Epictet. *Dissert.* III с. 24, 67 seq. — frg. 75 Mull. Примедба Диогена Лаерћанина (VI 16) да је Антистен писао и *Περὶ ἐλευθερίας καὶ δουλείας* не уноси, разуме се, више светлости у ово питање: за киничаре, ропство и слобода нису ознаке једног спољашњег, социјално-политичког статуса, него у првом реду квалитети унутрашњег стања душе³⁷⁾.

Колико су Антистенова политичка схватања била даље развијена код других претставника Старије киничке школе, нарочито код Диогена Синопљанина, и колико су она послужила као полазна тачка стоичким учењима, заслужује, свакако, пажњу једног посебног истраживања.

Београд.

Михаило Ђурић.

³⁶⁾ Упор. Н. Maier, *op. cit.* стр. 413, 1.

³⁷⁾ Утолико се, како се мени чини, Joël-ова извођења *Der echte und der xenophontische Sokrates*, II 1901 стр. 569-71 могу прихватити само делимично.

ZUSAMMENFASSUNG

Mihailo Đurić: DIE POLITISCHEN ANSCHAUUNGEN
DES ANTISTHENES

In diesem Aufsatz versucht der Verfasser, ein erschöpfendes und einheitliches Bild über die politischen Anschauungen des Begründers der kynischen Schule zu entwerfen. Im Gegensatz zu der üblichen Auffassung, wonach der Standpunkt des Antisthenes als ein Trachten nach der vollkommenen und endgültigen Negation der Polis aufgefaßt sein soll, ja vielmehr als ein Plaidoyer für eine radikal-anarchistische These, hebt der Verfasser zuerst hervor, daß die völlige Aufhebung der Idee der Polis für den Griechen der klassischen Zeit ein unvollziehbarer Gedanke war. Seiner Auffassung nach, vermißt man auch bei Antisthenes keineswegs einige Aeußerungen, welche, natürlich indirekterweise, die Schlußfolgerung gestatten, Antisthenes habe, trotz aller seiner Todesurteile über die damals verwirklichten politischen Gebilden, die Polis als notwendige Voraussetzung einer jeden menschlichen Betätigung anerkannt.

Bei der Prüfung der zu uns gekommenen politischen Fragmente des Antisthenes, hält sich der Verfasser insbesondere an dem Zeugnis des Diogenes Laertios auf und bemerkt, daß das Verbum πολιτεορατ (das sog. dynamische Medium) mit der aktiven Form desselben Verbums keinesfalls gleichbedeutend ist (was von den meisten modernen Schriftstellern übersehen worden ist). Dementsprechend bedeutet — der Meinung des Verfassers nach — der Bericht τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κτισμένους νόμους πολιτεῖσθαι, ἀλλὰ κατὰ τὴν τῆς ἀρετῆς keineswegs, daß der Weise nach dem Gesetz der Tugend leben, sondern daß er nach diesem Gesetz den Staat verwalten solle, daß er also, um einer wahlverwandten Formel aus der Zeit der französischen Revolution zu gedenken, zur Ausübung der Diktatur der Tugend berufen sei.

Jenen Konflikt zwischen Individuum und Staat, welcher seinen grossen Meister Sokrates so gewaltig quälte, versuchte nun Antisthenes dadurch zu lösen, daß er die Rechtfertigung der Staatsmacht — ganz im sokratischen Geiste in den außergewöhnlichen persönlichen Eigenschaften der Träger der staatlichen Organisation suchte. Da der Staat als solcher keine besondere Existenz unabhängig von den Leuten, die ihn zusammensetzen, hat — das war vielleicht der Gedankengang des Antisthenes, so müssen die Träger der höchsten Staatsmacht fähig und sachverständig zur Ausübung des Regierungsamtes sein, denn nur in diesem Falle können die Staatsbeschlüsse und Staatsgebote vor dem Richterstuhle der Vernunft gerechtfertigt werden. Die Schärfe und Grobheit einiger antisthenischen Aeußerungen über Tyrannis und Demokratie haben dementsprechend — der Auffassung des Verfassers nach — den Grund in der Erkenntnis von der absoluten Unfähigkeit und Unwürdigkeit der Machthaber in der autokratischen bzw. demokratischen Regierungsform. Der Weise und der Leiter des Staates, ja die Weisheit und die Politik sind also bei Antisthenes vollkommen und restlos gleichgesetzt. Demzufolge, hört der Staat auf, eine Gemeinschaft von vollberechtigten, nur der Herrschaft der Gesetze unterworfenen Bürgern zu sein, und sinkt zu einer amorphen Sammlung von Untertanen nieder, an denen die Herrscher die absolute Gewalt ausüben.

Ob nun Antisthenes nur diese karge Schilderung der persönlichen Eigenschaften des Ideal-Herrschers und der allgemeinsten Charakteristik seines Verhältnisses zu den Untertanen (die dem Verhalten eines Hirten zu seiner Herde gleichen soll) gegeben hat oder hat er vielleicht ein ganzes politisches Programm entwickelt, ist nicht mehr mit gebührender Sicherheit herauszubringen. Der Verfasser glaubt doch, daß die Wahrscheinlichkeit der antisthenischen Verwerfung der Institution der Ehe am allerersten im Sinne einer sozial-politischen Anforderung gedeutet werden kann, was auch für seine hohe Schätzung der Arbeit und der Mühe gelten mag.