UDC 821.14’02-2.09 Aristofan
82:1

Срђан Дамњановић
Правни факултет за привреду и правосуђе у Новом Саду
Карловачка гимназија

СПОНТАНЕ ФИЛОСОФСКЕ КОНЦЕПЦИЈЕ У АРИСТОФАНОВИМ *ОБЛАКИЊАМА*

АПСТРАКТ: У тексту полазим од тезе о постојању спонтаних филозофских концепција у Аристофановим *Облакињама*. Антонио Грамши формулише тезу да су сви људи филозофи, а Луј Алтисер на том трагу развија учење о функцији спонтаних филозофских концепција, налазећи да се оне исцрпљују у интерпелацији, тј. у обликовању пожељне субјективности. Везивање формалних и спонтаних филозофских концепција за одређену класу, успешно оцртава друштвени хоризонт Аристофанове комедије. *Облакиње* су за Милоша Н. Ђурића драгоцено врело критике апстрактних филозофских теорија. После Другог светског рата, наш хелениста је своје концепције надоградио основним постулатима марксистичке теорије, а то је приметно и у текстовима који су посвећени Аристофану. Тезе формулисане после Ђуриђевог заокрета ка материјалистичким и марксистичким интерпретацијама антике, постају подударне са Алтисеровом тезом о настанку филозофије у оквиру „грчког чуда”. Да би филозофија настала, синхроно морају деловати три елемента: држава, класа и наука. Посебно је симптоматична и двосмислена концепција праведности, која у динамици спонтаних и формалних филозофских идеја, може да интерпелира различите облике субјективности. Милош Н. Ђурић је у Аристофану нашао неочекиваног савезника, уз чију помоћ може да сачува идеју о значају спонтаних концепција и у новом контексту.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: спонтане филозофске концепције, праведност, неправедност, Луј Алтисер, Антонио Грамши, Милош Н. Ђурић, филозофско позориште, Јован Стерија Поповић.

У Аристофановој комедији *Облакиње* Сократова појава подвргнута је пародијској деконструкцији, а смисао његових филозофема изокренут је до непрепознатљивости. Аристофан се вешто и вероватно срачунато послужио нескладом који постоји између спонтаних

философских концепција атинских грађана и Сократове формалне филозофије. Формална филозофска учења подстичу спонтану реакцију, обликујући својеврсну *пучку филозофију*, која се окреће против свог формалног узора.

Преводилац Аристофанових *Облакиња*, Милош Н. Ђурић, уткао је своје страсно одушевљење у поглавља посвећена Аристофану, унутар *Историје хеленске књижевности*[1] *и у одговарајућим пасусима Историје хеленске етике*.[2] Ђурићево бављење Аристофаном подстакнуто је његовим непрекидним интересовањем за спонтане или неформалне филозофске концепције. Ђурић инсистира на њиховом значају сходно идејама филозофије живота. Почевши у теорији сазнања од тезе о „пансинергији свих сазнавалачких нагона", уз недвосмислен „примат живота над мишљењем"[3], све до етике која је дубоко ужлебљена у живот и његове токове, спонтане филозофске концепције чине основу коју треба сублимисати и „облагородити". Народна песма, према Ђурићу, садржи „филозофску страну" која југословенској нацији обезбеђује улазак у светску конкуренцију народа који су извојевали победу „небеског над земаљским". Али, она најинтезивнијим и најекстензивнијим социјалним симпатијама везује „све класе народне, и елиту и пук".[4] Ђурић није посебно критичан према функцији интерпелације спонтаних концепција. Напротив, он их поздравља и легитимише, јер у својој сада формалној филозофији, покушава да интерпелира целину која измиче. Променом друштвених околности, Ђурић је принуђен да потражи и друге изворе, као и да промени своје судове, више у корист формалних концепција, чији критички потенцијал води револуционарној промени. Ипак, није претерано рећи: у Аристофану је Ђурић пронашао саборца са неочекиване стране, као што је уз помоћ *Облакиња* успео да помири неке од основних теза филозофије живота са материјалистичком филозофијом.

СПОНТАНЕ ФИЛОСОФСКЕ КОНЦЕПЦИЈЕ И ФУНКЦИЈА ИНТЕРПЕЛАЦИЈЕ

У комедији налазимо необичну и вероватно нетачну Сократову слику, која се знатно разликује од Платоновог „подмлађеног и улепшаног" Сократовог портрета у раним дијалозима. Како то објаснити?

---

[1] Ђурић, М. Н., *Историја хеленске књижевности*, 1989, 344–357.
[2] Ђурић, М. Н., *Историја хеленске етике*, 1987, 234.
[3] Ђурић, Милош Н., *Рационализам у савременој немачкој филозофији*, 1928.
[4] Ђурић, Милош Н., *Видовданска етика*, 1914.

Аристофан се обраћа атинској публици која има одређене представе о филозофији, али није у танчине упућена у конкретна филозофска учења. Њена представа о Сократовој филозофији више је спонтана и неформална, него што је плод увида у саму „материју". Аристофан и његова публика у Сократу виде бизарног заговорника апсурдних идеја. И више од тога: атински филозоф, подучавајући вештину говора *pro et contra*, подмукло разара старе вредности. Премда нам комедија отвара поглед више на софистичке школе, него на Сократову филозофску праксу, зрнце истине налази се у сцени фронтистериона (мислионице). Сократ седи високо у ваздуху у некаквом кошу и својим посетиоцима прича о кретању Сунца и помодној физици – а и то зрнце више одговара Платону него Сократу. Пародирајући Сократов лик, Аристофан са трга, са улице или из вежбаонице, Сократа смешта у једну фантастичну просторију – мислионицу. Сократ је својим положајем додатно одвојен од народа, који његово помодно мудријашење сматра разорним. Судећи на основу Аристотелове *Метафизике*, Платон је „одвајао" општа одређења од опажајних ствари, а не Сократ (987b 5–10), али и Сократово учење, атинским грађанима, по свему судећи, било је далеко од живота и њихових практичних интереса.[5] Подробније, у комедији је Сократов главни опонент Стрепсијад, сељак који због рата живи у изнајмљеној кући унутар атинских зидина. Честита старина је упропашћена ратом и дуговима. Стрепсијад упућује сина у Сократову школу, како би се вештим говором ослободио повериоца. Важно место у комедији заузима наводно величање неправедног говора, који редовно тријумфује над праведним. Син је одбранио оца од поверилаца, али је и дигао руку на оца, оправдавши своје неваљалство софистичком вештином. Припрости Стрепсијад тек тада схвата своју заблуду: „Колико бејах луд када богове одбацих ради Сократа" (*Облакиње*, 1453).[6] У завршној сцени врли Стрепсијад руши Сократову учионицу, растерује ученике, а мислионица нестаје у пламену.

Читање комедије отвара и друга питања. Да ли је комедиограф због своје површности поистоветио јонске физичаре, софисте и Сократа? Повезивање шарлатанске појаве филозофа са текућим представама о помодним научним открићима тога доба, несумњиво је исконструисано. Не треба смести с ума чињеницу да је прошло два века у више-мање бесплодним спекулацијама о карактеру природних појава, које су заменили ништа мање претенциозни софисти, бескрупулозно употребљавајући вербално жонглирање.[7] Али, реч

---

[5] Аристотел, *Метафизика*, 2007, 22.
[6] Аристофан, *Облакиње. Птице*, 1963.
[7] Јегер, В., *Paideia. Обликовање грчког човека*, 1991, 190.

је можда о нечему далеко значајнијем. Без науке, филозофија није могућа. Наука је постојала пре грчких полиса, у низу открића, а затим у облику техничких процедура и математичких прорачуна. Али, наука се тек са Грцима јавља у форми знаности: реч је о дисциплини која путем апстракције и демонстрације изводи свој предмет, као што је математика.[8] Истраживање природних феномена, које Аристофан приписује Сократу, наводи нас на значај раскида између физиолошких и филозофских истраживања, управо код самог Сократа. Комедија представља и прворазредно сведочанство о потреби да се појава филозофије веже за један организовани облик преношења знања, који је негде ситуиран а касније и институционализован, макар то било и „на небу". На крају, комедија нам сведочи и о постојању једне неформалне и спонтане представе о филозофији, коју је одбацила и сама атинска публика, доделивши на такмичењу Аристофановој комедији последње место. Аристофанова пародијска деконструкција поставила је важна питања: где је ситуирана филозофија: на тргу, у врту или у мислионици? Зашто настаје спонтана представа о филозофији и у којој мери се она разликује од аутентичног филозофског рада?

Динамика комедије почива на спонтаним и неформалним представама о филозофији атинских грађана. Алтисер, а пре њега Грамши, посебно истичу значај спонтаних филозофских концепција. Филозофија не само да изазива спонтану реакцију, него постоји и у једном облику спонтаног знања.[9] И за Грамшија филозофске концепције јављају се подвојено: као елементи филозофских система и као делови спонтане свести. Спонтана представа о филозофији се час слаже, час супротставља филозофским идејама свога времена. Филозофске концепције јављају се подвојено: као елементи филозофских система и као делови спонтане свести. На пример, спонтана и формална концепција о „филозофском прихватању нужности", Алтисеру је послужила да аргументује тезу о неопходним елементима који воде настанку филозофије (држава, наука и класа). У том контексту, питање о душевном здрављу постаје средство интерпелације или прихватања класног поретка.

Грамши формулише тезу да су сви људи филозофи.[10] Та идеја није била ни ексклузивна ни необична у периоду између два светска рата, а и касније је можемо пронаћи код различитих аутора. Највећи део људи су филозофи, зато што практично делују, а у том деловању је имплицитно садржан неки поглед на свет, или једна, више

---

[8] Althusser, L., *On the Reproduction of Capitalism*, 2014, 14.
[9] Ibid., 10.
[10] Грамши, А., *Изабрана дела*, 1959, 41.

имплицитна филозофија. С друге стране, историја филозофије професионалних филозофа јесте историја идеолошких покушаја и иницијатива одређеног реда људи који теже да измене, исправе и усаврше постојеће погледе на свет и да измене саобразне норме деловања. Пошто и масе имају свој поглед на свет, као што га имају руководеће или интелектуалне групе, није довољно само проучавати историју и логику филозофије професионалних филозофа. Треба скренути пажњу на друге делове историје филозофије, на поглед на свет који постоји у масама и другим интелектуалним групама. Филозофију једне епохе чини тек спој тих елемената који достиже свој врх у норми колективне акције.[11] Поред тог јединства, на сваком степену, почевши од филозофије професионалних филозофа, погледа доминантних група (филозофија културе), као и религије маса, могу се пронаћи различите комбинације. Према Грамшију, спонтана филозофија пре свега припада субординираној класи, а састоји се из самог језика, здравог разума и укуса, као и популарне религије. Подређеној класи недостаје формална филозофија, она без ње не може да превазиђе ограничења подређеног стања, недостају јој интелектуална култура и политичка свест класе „за себе".[12] Грамши је скептичан према филозофима који се либе контаката са „обичним људима". Само у контакту са масама филозофија постаје „историјска", чисти се од интелектуалистичких елемената индивидуалне природе и постаје „живот". Филозоф није онај ко поучава, него, напротив, онај ко учи. Модел субјективности који почива на колективном подухвату чију нужност објављује интелектуалац који интервенише у политичку праксу, напушта и Алтисер.[13] Такође, мора се мислити у складу са специфичним и диференцијалним темпоралностима које се налазе у различитим елементима друштвене структуре. Залажући се за обнову спинозизма и материјалистичку тенденцију у филозофији, Алтисер настоји да покаже да се историја не може мерити према једној стандардној временској линији,[14] чији смисао објављује свезнајући интелектуалац-филозоф. Спонтане филозофске концепције, којима се тако вешто поиграо Аристофан, морају постати предмет филозофског интересовања, ради промене саме филозофске парадигме.

У вези с постојањем спонтаног филозофског знања Алтисер инсистира на постојању једне значајне контрадикције. Како је настала спонтана представа о филозофу који повучен „обрађује само свој врт"?

---

[11] Ibid., 38–39.

[12] Krancberg, S., "Common Sense and Philosophy in Gramsci's 'Prison Notebooks'", 1986, 167.

[13] Ibid., 178–179.

[14] Read, J., *The Production of Subjectivity*, 2022, 55.

Суочен са трауматичном појавом, субјект се повлачи, да би на резервном положају освојио утешну награду, тако што ће догађај који га погађа објаснити као плод нужности. Истовремено, он из перспективе спонтаног знања изгледа као неко ко блуди погледом у облацима и то тако да не види бунар у који ће ускоро упасти.[15] Позивањем на резигнацију спонтана филозофија позива на прихватање идеја владајуће класе. У суштини, спонтана филозофија поседује два аспекта: први је садржан у позивању на чекање док се „прашина слегне", а то је *common-sense* филозофија повлачења у свој врт, док је други аспект дат у позивању на нужност. Наиме, спонтана филозофија, а може бити реч и о формалној филозофији, у другом смислу подједнако обавезује комунистичке милитанте и ванвремене адепте стоичке филозофије. Она отвара пут специфичној врсти деловања која је у складу са нужношћу и рационалношћу светског тока.[16] Популарна концепција филозофије која приказује филозофа са главом у облацима признаје да се филозофија ипак разликује од друге популарне представе, оне која је садржана у позиву на „обрађивање свога врта". Друго зрнце истине налази се у претпоставци да се „спекулативни" филозоф креће у сасвим другачијем свету, као и да је за њега потребна посебна врста знања. Спонтана филозофија у виду филозофије здравог разума увек је постојала, док се за филозофију може одредити почетак. Филозофија може постојати тамо где постоје класе, држава и наука.[17] Демонстративна метода, која осветљава односе величина и релације, послужила је Платону да у *Држави* образложи рационалну структуру односа душе и сталежа (класа), као и да само кретање облика и знања претпостави као однос Једног и елемената (величина и маленост).[18]

Једна од Алтисерових идеја која омогућава тематизовање односа спонтаних и формалних концепција је структурална каузалност.[19] Алтисер посеже за Спинозином идејом бога, да би објаснио однос који постоји између апстрактних ентитета (друштвени тоталитет, на пример) и конкретних институција (банака, партија, школа). За структуру се може рећи да је иманентна својим ефектима, или да постоји само у својим ефектима од којих се не може одвојити. Она је тај *одсутни узрок* који делује премда нигде није присутан као елемент

---

[15] Althusser, L., *op. cit*., 11.
[16] Ibid., 11.
[17] Ibid., 13.
[18] Findlay, J. N. Plato. *The written and unwritten doctrines*, 1974. Алтисерову тезу посебно потврђују поглавља посвећена аритметичкој верзији теорији идеја као и кретању душа и државних уређења.
[19] Morfino, V., "The Concept of Structural Causality in Althusser", 87–107.

по себи. Најјаснији пример за то је појам универзума: он је буквално свуда, али се ни на који начин не може издвојити као јединствени ентитет. Слично, може се рећи да живимо у друштву, али апстрактни ентитет „друштво" нигде није видљив. Спинозини савременици су тај појам сматрали јеретичким, пошто је порицао идеју о трансцендентном Богу различитим од његове креације. Фредерик Џејмсон показује да се идеја структуралне каузалности може употребити приликом читања културних текстова, тако што се економија посматра као одсутни узрок или „Лаканово реално".[20] Друштвени хоризонт постаје видљив тек када се категорије анализе доведу у везу са категоријама класе, тј. у облику дихотомије или класне борбе, те је увек реч „односним категоријама".[21] Да би се одређено културно ремек-дело разумело, мора се разумети не само хегемонистички глас, него се мора разумети и онај други, сведен на ћутање, гурнут у запећак, или, у случају Аристофанове комедије, сведен на баналности спонтане философске свести. Када је реч о сукобу или нескладу који постоји између спонтаних и формалних философских концепција, оне прве, настале „органски", интерпелирају и самоинтерпелирају „класу по себи", друштвену групу која нема посебно „теоријско место", док би формална философема пре припадала „класи за себе". Међутим, није увек тако и тешко је, а вероватно и непотребно, формулисати правило. На крају, анализа спонтаних философских концепција, у складу са учењем Антонија Грамшија и Луја Алтисера, морала би да одговори следећа питања: У чијем интересу означитељ функционише? У каквом контексту је он произведен? Које субјекте интерпелира (ствара, производи, својим обраћањем)? Како су они конкретно позиционирани? У каквом конфликту се он налази са интенцијом формалних философема?

Спонтана представа о философији: „философ живи у облацима",[22] пре се може приписати Платону него Сократу. Она поседује интерпелативну снагу, снагу обликовања једног одређеног погледа на свет и одређене праксе. Премда код Платона и у философији пресократика постоји више места која се могу подвести под Грамшијев опис, инсистирам на опису Сократове „учионице" у комедији *Облакиње*. Несвесно и посредно, комедиограф се позива на сва три момента која су, према Алтисеру, потребна ради настанка философије: на постајање класе (којој се обраћа), науке (коју урачунава и баинализује) и државе (која је на помолу).

---

[20] Фредерик, Џ., *Политички несвесно*, 1984, 96.
[21] Ibid., 98.
[22] Althusser, L., *op. cit*., 11.

БИЗАРНЕ ФИЛОСОФСКЕ КОНЦЕПЦИЈЕ И ПРОБЛЕМ ПРАВЕДНОСТИ

Данас изгледа веома необично то што се у комедији која излаже подсмеху бескрупулозност софистичког образовања, удару пародије излаже Сократ, први велики критичар софистике. Но, Аристофан није само изложио порузи претенциозност и умишљеност интелектуалаца V века, него је демаскирао и предрасуде које демос има према филозофији. Стрепсијад се очас позива на легенде које окружују Талеса, приписујући их Сократу. У комедији је приказан Хијерофонт, блиски Сократов пријатељ, који је у комедији подстакао Сократа да измери колико властитих стопа може да прескочи бува. Проблем подсећа на питање које се приписује схоластичарима, премда се у том облику не налази у тексту схоластичара: колико анђела може да стане на врх игле? У модерној употреби ово питање означава расправе које немају никакву практичну мудрост. Иза тог нимало наивног питања крију се проблеми о односу једног и мноштва, бесконачног и коначног, идеје и ствари. Слично томе, у банализацији Хијерофонтовог питања одјекује елејска проблематика о бесконачној дељивости. Претпостављам да та банализација није случајна. За Хијерофонта је везана једна од првих и свакако најпознатијих формулација филозофског знања у *Одбрани Сократовој*. Хијерофонт је питао пророчиште да ли постоји неки човек мудрији од Сократа и добио је одговор да таквог нема. Формулација је подстакла Сократа на закључак да се мудрост састоји у сазнању властитог незнања (οἶδα ὅτι οὐδὲν οἶδα, scio me nihil scire). За конституцију теорије идеја важна је релација „мудрији од", а не претпоставка мудрости филозофа. Без образлагања мисаоног хоризонта, Хијерофонт се у комедији своди на чудака који је подстакао расправу о једном сасвим бизарном питању.

Разлика која постоји између зрелог Сократа (у Платоновој *Одбрани*), Сократа као наивног моралистатора у Ксенофонтовим делима и плиткоумног софисте и метеоролога из *Облакиња* јесте фрапантна! Наиме, у комедији Сократ своди божанства на персонификацију природних појава, тако да уместо о Диву, Сократ говори о космичком Вртлогу, спајајући старија учења о настанку света са натуралистичким тумачењима. На сличан, веома баналан начин Сократ у комедији тумачи и остале небеске појаве. Један од криваца за помодна, натуралистичка тумачења порекла религије је сигурно Продик, који се такође спомиње у *Облакињама*. Према бројнијим и поузданијим изворима, Продик је богове сматрао персонификацијом сунца, месеца, реке, извора: „Древни људи сматрали су за богове сунце и месец, реке и изворе, и уопште све ствари које су од користи нашем

животу, због користи које доносе, као што су и Египћани обоготворили Нил" (Adversus Mathematicos, I. 18). Као и Сократ, оптужен је за атеизам (Cicero, de Nat. Deor. i. 55). Поново се позивам на Платона као сведока! Платон приписује Сократу оцену да су натуралистичка и здраворазумска тумачења облик „неспретне учености" од које треба одустати, јер не могу ни сама себе да сазнам, а камоли одгонетнути тако сложене појаве (Phed. 229d). У Аристофановој комедији Сократ је приказан као заговорник баналне софистике, који презире простодушног Стрепсијада, опчињавајући га својим „ноблес" говорима и увидима у карактер природних појава. Тај елемент критике претенциозног и умишљеног интелектуалца, или помодног „празноглавца", преузео је и Јован Стерија Поповић у комедијама *Лажа и паралажа*, *Покондирена тиква* и *Родољупци.*

Ни издалека није довољно рећи да је Аристофан ишао „низ длаку" јавном мњењу Атине, у складу са популарном представом и владајућим стереотипима о филозофији. Аристофан није само у *Облакињама* представио Сократа у неповољном светлу, то је учинио и у *Птицама* (414) и *Жабама* (405) и другде. Платон, вероватно деценију после Сократове смрти (399), у *Одбрани* (18а–б, 19с) наводи како су поротници на Сократовом суђењу одрасли слушајући лажи о Сократу, а неке од њих потичу управо од Аристофана:

„А затим, тих тужилаца има велик број, и они се већ дуго времена тим послом баве, и вама су се обраћали још у оним вашим годинама кад сте им најлакше могли поверовати, јер сте били још деца, а само неки од вас и младићи, па су ме оптуживали, разуме се, у ветар, јер никога није било да се брани. А што је од свега тога најчудноватије, то је што им ни имена не могу знати ни казати, осим ако је ко међу њима случајно писац комедија: а сви они који су вас из зависти или из страсти за клеветањем за се придобијали, као и они који су сами били уверени и друге уверавали – ти су најнеприступачнији."[23]

Разматрајућу оптужбу, Сократ се у *Одбрани* позива на комедију, не оспоравајући њен утицај, премда је она доживела дебакл на сцени. Не треба занемарити ни податак да је Аристофан ревидирао комедију после неуспеха, а верзија која је данас пред нама вероватно није била изведена. Тај сложени однос употпуњује и Аристофанова улога у *Гозби*, где је представљен пре као Сократов конкурент, а не као непријатељ. Такође, Аристофаново дело није ни замишљено да буде верна слика Сократове филозофије, него је пре комбинација многих утицаја, од којих су се неки можда и нашли у Сократовим идејама. Ми познајемо једног другог, знатно старијег Сократа из

[23] Платон, *Одбрана Сократова*, 1976, 44.

Платонових дијалога. На крају, Аристофанов подсмех није уперен само на Сократа, него и на атински интелектуализам тога времена.

Важно место у комедији заузима сучељавање праведног и неправедног говора, премда тај излет у пародирање технике говора *pro et contra* модерног читаоца одвраћа од читања. Неправедни говор је инвентиван, док се праведни говор монотоно позива на „оружје правде". Пошто правда не постоји, вели неправедан говор, праведни говор је увек лак плен за неправедни. И сам Див је неправедан, када је свог оца бацио у окове. Праведан говор је „старовременска будала", „из древног доба". Неправедан говор, како сматра праведан говор, овим аргументима уништава сваку вољу за образовањем. Када праведни говор излаже васпитне регуле, позива се на људе учеснике Маратонске битке. Важно је младиће подврћи хладноћи, сексуалној уздржаности, забрани онаније, инсистирати на посебном држању и поштовању старијих, као и неговати одвраћање од проституције. Неправедни говор сматра да су та правила за будале и инсистира на раскалашним уживањима: „дечаци, жене, игре, гозбе, смех и теревенке". Вештина оспоравања правде и закона вреди више него тона злата, важно је победити у парници (*Облакиње* 890–1130). Реч је опет о спонтаној философеми која се обрачунава с другом, такође спонтаном философемом.

Како изгледа философски контекст хорског надметања праведног и неправедног говора? Ђурић у *Историји хеленске етике* инсистира на агону између права слабијег и права јачег, у контексту софистичког учења о природном праву. Код учења о природном праву слабијег, Ђурић приписује Алкидаманту из Елеје спис *Хомерово и Хесиодово надметање*, у коме победу односи Хесиод као песник мира и рада, над Хомером као песником рата. Философија добија нов задатак: она треба да устане против законских установа када постану неправедне.[24] Од истог аутора је сачувана и реченица: „Слободне је све пустио бог; никога робом природа није учинила". Према Ђурићу, реч је о идеји која стоји на челу Француске револуције. Алкидамантова побуна против ропства оспорава саме темеље друштвеног и економског живота хеленских грађана. Аристотел, када говори о природном праву, позива се на Алкидамантову Месенску беседу (*Rhet.* 1373b). Исти песник, за ванбрачно дете каже да је по природи човек, као и сваки други, само га име срамоти, као што је добром робу на срамоту само име, итд.[25] Ђурић инсистира и на Ликофроновом оспоравању племства. Поглавље посвећено праву слабијег, завршава се једном претераном оценом: „Када се Алкидамантова

[24] Ђурић, М. Н., *Историја хеленске етике*, 1987, 203.
[25] Ibid., 205.

и Ликофронова теорија остварују у практичном животу, онда она значе демократско-социјалистичку револуцију одоздо."[26] Код учења о праву јачег, Ђурић наводи да су начело природе и начело установе мач са две оштрице јер се начело природе може искоришћавати не само за слободу него и за насиље, као што су „и на принцип установа и закона полагали право не само народ него и тиранин".[27] Позивањем на начело природе као на највишу норму делања, могу се одбранити племените тежње појединца против права већине, као што се може утемељити и оправдати тиранија. Да начело природе искористе у своје циљеве, поготово им је помагала Горгијина дефиниција беседништва као владавине над другима (Плат. *Горī.* 452 de). Учење о праву јачега има два корена: философску теорију и политичку праксу као аристократско-реакционарну теорију одоздо.[28] Обимно философско образложење учења о праву јачега познато нам је захваљујући Платоновом *Горīији*, дијалогу у коме важну улогу има Каликле из Ахарне, Горгијин ученик, који није био софист, него софистички образован државник. Док је Протагора сматрао, наводи Ђурић, да је праведност нужна за одржање социјалног живота, Каликле као и ретор Трасимах, који нам је познат захваљујући Платоновој *Држави*, с радикалним патосом брани схватања по којима је праведност недостојна слободна човека, а неправедност се појављује као знак снаге и моћи. Ђурић демонстрира и правац Сократовог не сувише тешког оспоравања: највећа моћ лежи у моћи над самим собом, те је Каликлова теорија не само распусна и иморалистичка у поистовећивању чулног задовољства и добра, него и неодржива са становишта елементарне логике.[29]

Ђурић оцењује да Аристофан има мало такмаца, а међу њима се налазе Шекспир и Молијер. Данас се лако долази до *Жаба*, *Лисистрāте*, а до *Облакиња*, уколико нисте поносни власник, тек у ретким библиотекама. Ђурић Аристофана назива „најславнијим представником старе атичке комедије" и уз чињеницу да је Аристофан једини комедиограф од којих нам је сачувано више комедија. Ђурић Аристофана назива „најгенијалнијим од свих сатиричара", код кога је, према Хегелу, „комедија доспела до апсолутне слободе духа".[30] Ђурић пише како су Аристофанове комедије јасан одраз класне и политичке борбе за дуготрајног Пелопонеског рата (431–404). Рат је уништавао не само крупне земљопоседник него и ситне поседнике – сељаке, који су од рата највише страдали, јер је непријатељ секао

[26] Ibid., 204.
[27] Ibid., 204.
[28] Ibid., 204.
[29] Ibid., 205–206.
[30] Ђурић, М. Н., *Истōрија хеленске књижевностīи*, 1989, 344.

маслину, која је сељаштву доносила најиздашнији приход, а њој треба 16–18 година да порасте до плода.[31] Трговачко-богаташка класа у радикално-демократској странци, као и умеренија трговачко-аристократска странка, биле су за енергично продужавање рата, јер је он атинској трговини обећавао монопол и богаћење. Против рата били су, наводи даље Ђурић, аристократски земљопоседници, којима је рат нанео огромну штету. Они су налазили савезнике у малим поседницима и вешто су се користили не само њиховом мирољубивошћу него и позориштем за своје конзервативне идеје: „Аристофан је пристао уз аристократе земљопоседнике, који су мрзили на таште и ратољубиве демагоге и, као противници њихове агресивне политике и њихова авантуристичког радикализма, спремали олигархијски преврат".[32]

ИЗВОРИ, ОДЈЕЦИ, ЗАКЉУЧЦИ: ОД СОВЈЕТСКЕ ЕНЦИКЛОПЕДИЈЕ ДО СТЕРИЈИНЕ КОМЕДИЈЕ

При скицирању друштвенополитичког хоризонта Аристофанових комедија у *Историји хеленске књижевности* (1950), Ђурић се послужио делом *Литературная энциклопедия* (1930). Аутори енциклопедије наводе да је Аристофан живео у доба процвата атинске демократије и био је савременик дугог Пелопонеског рата између Атињана и Спартанаца (431– 404), када је вођена жестока класна и политичка борба. Радикална демократска партија која је заступала углавном трговачки сталеж, водила је агресивну политику и залагала се за наставак рата са Спартанцима, што је водило јачању трговачких монопола и њиховом богаћењу. Уз ову странку се у својим интересима сврстала и умеренија трговачко-аристократска странка. У опозицији је била само земљопосједничка аристократија, која је највише била погођена ратом. Залагала се за мир са Спартом, мрзела је демагоге који су хушкали народ и планирала је олигархијски удар. Искључена из активне политике, ова група аристократске класе покушала је да искористи позориште као средство за промоцију својих конзервативних идеја. Када демаскира и сурово исмејава демагоге трговачке класе, као и њене вође, који се додворавају народу и обмањују га, Аристофан је на страни земљопосједничке аристократије.

Ђурић у својој *Историји хеленске књижевности* спаја историјско материјалистичку тенденцију енциклопедије са варијантом фило-

[31] Ibid., 345.
[32] Ibid., 346.

софије живота, која је развијена у међуратном периоду. Све Аристофане комедије, закључује Ђурић, имају као основу социјалну политичку тенденцију. Аристофан жигоше бездушну демагогију која обмањује народ најподлијим ласкањем и најсмешнијим (али ефикасним!) лажима, уливајући страх сиромашним грађанима и савезницима, црпећи од њих изнудама и уценама. Аристофан износи на видело несавесност судија, лакоумност и помаму за парничењем, а затим исмева денунцијанство, рђаве последице софистичких учења, биготерију и друге изопачености. Аристофан је заговарао етички конзервативизам: „он више воли стари систем, где је, како он мисли морал био виши, образованост солиднија, политика чистија а људи бољи и паметнији".[33]Аристофан је прижељкивао систем старе, умерене демократије удружене са традиционалном религијом и старим обичајима: „Његов идеал је била Атина за Персијских ратова, страшна варварима, а у слози са осталим Хеленима, силна према унутрашњем непријатељу, умерена код куће".[34] На крају, опширније наводим Ђурићеву оцену Аристофановог односа према филозофији тога времена у којој доминира софистика:

„Он је осећао да је друштвено уређење плод рада и искуства целог низа нараштаја, и с разлогом се бунио против оних који су га ценили само с гледишта појединца и у име филозофских идеја хтели да разоре све што је у току историје било сграђено, али није осећао да оно није више у складу с условима живота чим се почне сумњати у његову целисходност и правичност и стане се подвргавати оштрој критици."[35]

Ђурић прихвата Аристофана са великим симпатијама. Упркос чињеници да је Аристофан изложио филозофију немилосрдној критици, уздигавши „спонтану филозофију" и њене искривљене представе и предрасуде, они деле носеће појмове филозофије живота. Спонтане филозофске концепције осмишљавају дубље и интензивније живот него формалне. Своју привржености филозофији живота Ђурић прегнантно излаже у спису *Рационализам у савременој немачкој филозофији* (1928). Ирационализам филозофије живота је филозофија слободе и стваралачка еволуција духа која стоји у нужној вези са културним зрачењима у уметности, религији и наукама. Ирационализам је богатији извор будућности јер одустаје од „балзамових појмова" и филозофска настојања примиче „дрвету живота".[36] У Аристофану је Милош Н. Ђурић нашао потврду за своју тезу о „тероризму

---

[33] Ibid., 346.
[34] Ibid., 356.
[35] Ibid., 356.
[36] Ђурић, Милош Н., 1928, *op. cit.*, 158.

индивидуалистичког интелектуализма" који се откинуо од свог органског тела, а филозофију свео на разумске чиниоце, без нужне резонанце у животним сферама.[37]

На крају, сагледајмо одјеке Аристофанових *Облакиња* у ближем контексту. Мирон Флашар у монументалном делу *Студије о Стерији* региструје сва важна позивања Јована Стерије Поповића на Грке и Римљане, почевши од песме „Марко Бочарис", у којој Стерија спомиње Сократа и Платона, упућујући на класичну Атину и на цветање грчке културе, доводећи устанике у везу са старијим грчко-персијским ратовима.[38] Поред тога што се Стерија конкретно позива на државнике, филозофе и законодавце у филхеленском духу,[39] његова драмска дела су израз дијалога са старијом традицијом, који је посредован савременим ауторима. Молијер је посредник између Аристофана и Стерије. Стерија не само да је избегао помпезну митологизацију и хеленизацију, него је тип умишљеног и нарцисоидног „класичара" подвргао управо аристофановској порузи. Милан Токин, у такође класичном делу *Јован Стерија Поповић*, Стерију доводи у непосредну везу с Аристофаном: „Данас цео век од смрти оца српске драме, јасно је да је он наш Аристофан, наш Плаут, наш Молијер, а ниуком случају не наш Еврипид или Софокло."[40] Оцена је појачана: Стерија је до изнемоглости упоређиван са Молијером, а „заборављен је Аристофан", од кога су учили и Молијер и Стерија.[41] У *Родољупцима* налазимо игру спонтаних и формалних елемената коју сам демонстрирао код Аристофана. „Бидермајер граждани", у зависности од промене политичке или ратне ситуације, опредељују се сходно свом пљачкашком интересу, позивајући се на узвишене идеале. Токинов појам „бидермајер граждани" обухвата појаву једне класе од краја XVIII века па до 1848, премда се бидермајер одређује уже. Бидермајер обухвата, поред моде и дизајна, и поглед на свет, произашао из класицизма, који одликују једноставни рационализам и практичност. *Родољупци*, захваљујући Аристофановој ноти, садрже за XIX век необично бритку сатиру. Стерија сагледава појаву национализма и патриотизма из посебног угла. Претенциозни „бидармејер граждани" постају „грађани". Комедија почива на економским и политичким конструкцијама, а представа постаје политички састанак или револуционарни Градски одбор. Учешћем у једном политичком телу „граждани" себи обезбеђују прилику за бескрупулозну пљачку, изнуђивање мита и слична непочинитељства. Региструјући

[37] Ibid., 162.
[38] Флашар, М., *Студије о Стерији*, 1988, 14.
[39] Ibid., 16.
[40] Токин, М., *Јован Стерија Поповић*, 1956, 38.
[41] Ibid., 47.

урнебесне ситуације људи-марионета, комедија као огледало „вечно људског" остаје слепа за кретање капитала. Интерпелирајући себе властитим представама о праведности колико и одјеком револуционарних идеја, грађани су истовремено властити поданици и тирани.

Политика и позориште иду руку под руку. Народ је интерпелиран као колективно тело заједничким присуствовањем и посматрањем, уз дељење афективног живота заједнице кроз живу репродукцију политичког говора.[42] Поред колективне интерпелације, позориште конкретније интерпелира посебне субјективности. Платон је сумњичав према позоришту, уопште према миметичкој уметности, а његова интерпелација потиче из „високе културе" која с презиром посматра позориште. Платон је на становишту опште интерпелације: задатак владара-философа је да када оствари синтезу филозофског знања и политичке мудрости, оствари срећу целе државе, „доводећи грађане милом или силом у хармонију" (Resp., 519e). Додуше, већ је *Одбрана Сократова* филозофски театар, чији драмски потенцијал несмањеном снагом делује и у XX веку.[43] На крају, Алтисерово навођење услова који обезбеђују појаву филозофије (држава, класа, наука) самерљиво је са Бадијуовим разматрањем генеричких процедура: матем, поем, политичка инвенција и љубав.[44] Та блискост нас наводи да у поем сврстамо и драму, без обзира да ли је реч о комедији или о трагедији. Аристофановој опцији више одговара пучка интерпелација – комедија која своју снагу црпи из спонтаних филозофема, било да су оне настале као реакција на формалну филозофију, било да настају из властитих извора.

ЛИТЕРАТУРА

Аристофан, *Облакиње. Птице*, прев. Милош Н. Ђурић, Београд, Нолит, 1963.

Аристотел, *Метафизика*, прев. Слободан У. Благојевић, Београд, Паидеиа, 2007.

Badiou, Alen, *Manifest za filozofiju*, prev. Gordana V. Popović, Zagreb, Naklada Jasenski i Turk, 2018.

---

[42] Hristov, Đ., „Teatralizacija politike iza scene kapitala", (интернет).

[43] „Сократова одбрана и смрт" је позоришна представа Југословенског драмског позоришта из 1968, према тексту који су приредили Балбина Бателино и др Бранивој Ђорђевић, који је уједно и редитељ представе. Истоимена црно-бела телевизијска драма у продукцији РТВ Београд из 1971. године, снимљена је у телевизијском студију, у режији Здравка Шотре, а по сценарију Бранивоја Ђорђевића. Сократов лик тумачи Љуба Тадић, коме је то једна од најпознатијих улога у каријери. Легенде и анегдоте које прате ту представу представљају опет вид интерпелације. Представу је посетио Јосип Броз Тито у пратњи супруге Јованке. Анегдоте нам сведоче о стварању нове субјективности, која ће у једном „демократском духу" оспорити „тоталитарну" комунистичку власт, премда је на сцени управо „демократска власт" осудила Сократа на смрт.

[44] Badiou, A., *Manifest za filozofiju*, 2018, 16.

Грамши, Антонио, *Изабрана дела*, прев. Неда Поповић, Београд, Култура, 1959.
Ђурић, Милош Н., *Видовданска етика*, Загреб, Српско академско друштво „Његош", 1914.
Ђурић, Милош Н., *Рационализам у савременој немачкој филозофији*, Београд, Издавачка књижарница Геце Кона, 1928.
Ђурић, Милош Н., *Историја хеленске етике*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, 1987.
Ђурић, Милош Н., *Историја хеленске књижевности*, Београд, Завод за уџбенике и наставна средства, 1989.
Јегер, Вернер, *Паидеиа. Обликовање грчког човека*, прев. Олга Кострешевић и Дринка Гојковић, Нови Сад, Књижевна заједница Новог Сада, 1991.
Krancberg, Sigmund, "Common Sense and Philosophy in Gramsci's 'Prison Notebooks'", *Studies in Soviet Thought*, Vol. 32, No. 2 (Aug., 1986), 163–181.
Лебедев-Полянский, П. И., А. В. Луначарский и др., *Литературная энциклопедия*, Москва, Коммунистической академии, 1930.
Morfino, Vittorio, "The Concept of Structural Causality in Althusser", *Crisis and critique*, 2(2), 87–107.
Платон, *Протагора. Горгија*, прев. Мирјана Драшковић и Албин Вилхар, Београд, Култура, 1968.
Платон, *Одбрана Сократова. Критон. Федон*, прев. Милош Н. Ђурић, Београд, БИГЗ, 1976.
Платон, *Држава*, прев. Албин Вилхар и Бранко Павловић, Београд, БИГЗ, 1985.
Платон, *Ијон. Гозба. Федар*, прев. Милош Н. Ђурић, Београд, БИГЗ, 1985.
Read, Jason, *The Production of Subjectivity*, Leiden, Boston, Brill, 2022.
Токин, Милан, *Јован Стерија Поповић*, Београд, Нолит, 1956.
Findlay, John. N., Plato. *The written and unwritten doctrines*, London, Routledge and Kegan Paul, 1974.
Флашар, Мирон, *Студије о Стерији*, Београд, СКЗ, 1988.
Џејмсон, Фредерик, *Политички несвесно*, прев. Душан Пухало, Београд, Рад, 1984.

Интернет везе
Odbrana Sokratova i smrt, https://www.imdb.com/title/tt0201148/.
Одбрана Сократова и смрт, https://www.youtube.com/watch?v=Migmd1OPg68-&ab_channel=RTSKulturno-umetni%C4%8Dkiprogram-Zvani%C4%8-Dnikanal (06.04.2025)
Hristov, Đorđe, „Teatralizacija politike iza scene kapitala", https://slobodnifilozofski.com/2024/12/teatralizacija-politike-iza-scene-kapitala.html (06.04.2025)

Srđan Damnjanović
Faculty of Law for Commerce and Judiciary in Novi Sad
University Business Academy in Novi Sad
Karlovci Grammar School

SPONTANEOUS PHILOSOPHICAL CONCEPTS IN ARISTOPHANES' *THE CLOUDS*

Summary

In the text, I start from the thesis of the existence of spontaneous philosophical concepts in Aristophanes' *The Clouds*. Antonio Gramsci formulates the thesis that all people are philosophers, and Louis Althusser develops the doctrine of the function of spontaneous philosophical concepts on this basis, finding that they are exhausted in interpellation, i.e. in shaping a desired subjectivity. The linking of formal and spontaneous philosophical concepts to a certain class successfully outlines the social horizon of Aristophanes' comedy. For Miloš N. Đurić, *The Clouds* is a valuable source of criticism of abstract philosophical theories. After World War II, Miloš N. Đurić upgraded his concepts with the basic postulates of Marxist theory, and this is also noticeable in the texts dedicated to Aristophanes. The theses formulated after Đurić's turn towards materialist and Marxist interpretations of antiquity become consistent with Althusser's thesis on the emergence of philosophy within the framework of the "Greek miracle". In order for philosophy to emerge, three elements must act synchronously: the state, class and science. The concept of justice is particularly symptomatic and ambiguous, which in the dynamics of spontaneous and formal philosophical ideas can interpellate different forms of subjectivity. Miloš N. Đurić found an unexpected ally in Aristophanes, with whose help he can preserve the idea of the importance of spontaneous concepts in a new context.

Keywords: Aristophanes, Miloš N. Đurić, filosophical theatre, Jovan St. Popović.