

NOVE KNJIGE***

Isaj Mihajlovič Nahov: KINICE-
SKAJA LITERATURA. „Nauka“,
Moskva 1981, str. 302; id.:
FILOSOFIJA KINIKOV. „Nau-
ka“, Moskva 1982, str. 222

U disciplini koja tisućljeće i pol ima pred sobom zatvoren korpus tekstova, koja odavna vjeruje u dogovorenu hijerarhiju zadataka i metoda, teško je govoriti o modnim pomacima istraživačkog interesa. Ipak, posljednjih smo godina u klasičnoj filologiji svjedoci takvih višestrukih i uzastopnih zaokreta prema nekim rubnim tekstovima antičke literature koje je doista nemoguće objašnjavati logikom imanentne evolucije problematskog polja kakvu bi navodno diktirao „sam predmet“. Nema sumnje da u bijegu istraživača u antičke romane, u deklamacijske tekstove druge sofistike, u neinventivne kasnoantičke retoričke priručnike ima i straha od iscrpljenosti „velikih“ tema, donatovskog proklinjanja vlastite generacijske zakašnjelosti: *pereant qui ante nos nostra dixerunt*. Ali ima zacijelo i želje, više ili manje osviještene, da se neki fenomeni antičke civilizacije vezuju uz zbilju u kojoj živimo, kao pozitivne ili negativne paradigme, kao problematske analogije. Nema

dvojbe da će jedan od ozbiljnih zadataka klasičnofilološke generacije koja će nas naslijediti biti i to da, u neizbježnom pretresanju baštinjenih metodoloških koncepata, otkrije i neposredne pobude, trajnost i učinke takvih pokušaja.

Jedno od interesnih područja suvremene klasične filologije, za koje vjerujem da je posljednjih godina neočekivano snažno aktualizirano, jest i kinizam. Da se ograničim samo za posljednje desetljeće i integralne prikaze: 1975. izdao je u Ottawi Leonce Paquet cjelovit prijevod kiničke „dokumentacije“ (*Les cyniques grecs. Fragments et temiognages*); Margarethe Billerbeck, autorica važne studije *Epiktet. Vom Kynismus* (Leiden 1978), najavljuje za darmstadtsku *Wissenschaftliche Buchgesellschaft* zbornik *Die Kyniker*; početkom osamdesetih godina – i to je neposredan povod ovoga napisa – profesor Moskovskog sveučilišta Isaj Mihajlovič Nahov u dvjema je izastopnim godinama objavio dvije krupne studije o kinizmu: 1981. o kiničkoj literaturi, a 1982. o kiničkoj filozofiji. Kako je riječ o jedinstvenom autorskom poslu i kako je sadržaj druge knjige logički nadređen sadržaju prve, neće, vjeru-

jem, biti pogrešno ako u ovakvu dvojnem prikazu zanemarimo kronologiju i radi preglednosti počnemo s kraja.

Za malo se koji antički duhovnopovijesni fenomen može reći da je potakao toliko nepomirljivih tumačenja kao kinizam. Usprkos tomu što bi kakav optimističniji *Forschungsbericht* mogao inzistirati i na nekim točkama suglasnosti, nedvojbeno je da temeljna pitanja vezana uz kinizam ostaju još i sada otvorena. Nema suglasnosti o *identitetu* fenomena (što je zapravo kinizam, koje su njegove neprijeporne doktrinarne sastavnice), o njegovu *nastanku* (da li je riječ o autohtonoj grčkoj tvorevini ili idejnom importu), o njegovu *razvoju* (kako kinizam, na koji god način bio shvaćen, valja periodizirati), o njegovoj ideološkoj *interpretaciji* (da li je riječ o progresivnim ili regresivnim tendencijama u grčkoj kulturnoj i političkoj povijesti). Napokon, odgovor na sva ta pitanja ovisi o istraživačevu izboru *metodološke vizure*: postoje otvoreni ili prešutni sporovi o tome koje izvore treba svakako uzimati u obzir, kojima treba suzdržano vjerovati, a koje treba u cijelosti zabaciti.

Toga neraščišćenog polja u potpunosti je bio svjestan Isaj Mihajlovič Nahov, kako je vidljivo već iz samog rasporeda građe u njegovoj *Filozofiji kinika*. Bez obzira na to što je, očigledno, morao respektirati očekivanja publike za koju piše, pa tako neki elementi pozitivne interpretacije kinizma proleptički navješćuju krajnju ocjenu, i bez obzira na to što je nekad nasilno mirio povijesni prikaz fenomena s logičkom koherentnošću njegovih problemskih aspekata, osnovni se

hijerarhijski slijed istraživačkih zadataka u njegovoj knjizi lako može rekonstruirati. Poslije predgovora (str. 3–25) i metodološki presudnog „Kratkog pregleda izvora“ (str. 26–30), slijedi poglavlje o povijesnim, društvenim i idejnim korijenima kinizma (str. 30–40), te sažet opis vanjske povijesti kiničke škole i njezinih glavnih predstavnika (str. 40–69). Doktrinarnoj srži problema okreće se Nahov u središnjem dijelu knjige, koji razlaže učenje „starih“ kinika (str. 70–191). Srednji, helenistički period kinizma, baš kao i kinizam ranog carstva, obrađeni su u dvama kraćim odjeljcima (str. 191–206. i 206–213). Posljednje stranice knjige posvećene su kasnorimskom razdoblju kinizma, njegovoj propasti i ocjeni njegove povijesne uloge (str. 213–219).

Metodološka pozicija Nahovljeva, kad je riječ o uvažavanju izvora, može se nazvati umjerenom. Nema u njoj ni dalekosežnog povoda za nesigurnim signalima ni rigorozna ograničavanja na doista skroman zbir nedvojbenih fragmenata nedvojbenih kinika: potonji stav, uostalom, isključio bi svaku mogućnost da se o kinizmu raspravlja kao o jedinstvenom fenomenu. Nahovljeva je dioba tročlana: (1) autentični fragmenti kinika različitih razdoblja (Antistena, Krateta, Biona itd.); (2) tekstovi autora koji su pisali pod kiničkim utjecajem (Dion Hrizostom, Epiktet, Lukijan); (3) doksografski i biografski podaci različite provenijencije (npr. iz Ksenofonta, Diogena Laercianina itd.; usp. str. 26).

Na prvo u četveročlanom nizu tradicionalno spornih pitanja – uostalom kao i na sva druga – Nahov odgovara

hvalevrijednom jasnoćom. Za nj nema okolišanja u identificiranju kinizma: on je „... krajnje lijevo, bojovno, plebejsko-demokratsko, materijalističko krilo antičke filozofije“ (str. 13). Iako nije riječ o usustavljenu filozofijskom učenju, njegov je temeljni doktrinarni sadržaj moguće izlučiti promatranjem njegova odnosa prema znanosti, religiji, politici, etici i estetici – dakle gotovo istom analitičkom metodom koja se pokazuje djelotvornom u opisivanju filozofijskih koncepta velikih, poznatih škola.

Temeljna opreka kiničke interpretacije zbilje, opreka *φύσις – νόμος*, nužno se očituje i u kiničkom odnosu prema suvremenoj kulturi i znanosti. Kako u tom antitetičkom pojmovnom paru kinici prvi član oduvijek pozitivno vrednuju, a drugi proglašuju izvorom svih zala, nije teško zaključiti da svaku civilizacijsku čovjekovu djelatnost ortodoksni kinik može shvaćati samo kao nepoželjan sukob s izvornom prirodnošću. Taj „natražni“ aspekt kinizma, koji je u različitim kinika branjen s različitim dosljednošću, Nahov tumači kao protest protiv klasnog karaktera antičke kulture, a ne protiv kulture uopće: „Cio sistem znanosti i prosvjete, koncentriran u rukama jedne klase, u staroj je Grčkoj imao snažno izražen klasni, robovlasnički karakter ...“ (str. 89); „... bez obzira na krajnje 'lijeve' izjave, kinici ne odbacuju svaku znanost, ne znanost općenito, nego samo vladajuću znanost svoga vremena“ (str. 92).

Opozicija prirode i ozakonjena običaja u kiničkoj se političkoj teoriji javlja kroz neizbježan sukob kinički odgojena mudraca i represivnog – i dakako nepotrebnog – totaliteta države. Po-

djela na ono što je „vlastito“ (vrlina, prirodna bit čovjeka, ljudsko dostojanstvo itd.) i ono što je „tuđe“ (npr. različiti oblici institucionalizirane ideologije) dovodi do toga da se – u „defenzivnoj“ verziji – kinički politički koncept iscrpljuje u individualnom manifestiranju političke ravnodušnosti. U „ofenzivnoj“ verziji, u kojoj je ipak teško pronaći odlike cjelovita pozitivnog programa, neki kinici zagovaraju socijalnu utopiju mitskoga predrobovlasničkog razdoblja, sa slobodom za sve, s ravnopravnošću u siromaštvu, s asketskom jednostavnošću, a ponekad se zahtijeva i ukidanje privatnog vlasništva i novca (usp. str. 130). Pošto je tako objedinio ulomke političkih iskaza različitih kinika iz različitih vremena i sredina, Nahov zaključuje da su „u antici kinici podvrgli najradikalnijoj kritici najvažniji društveno-ekonomski čimbenik epohe, ropstvo, ne polazeći, međutim, toliko od političkih koliko od moralnih kriterija“ (str. 139).

Kinički zazor pred praznom teorijom jasno se ogleda i u njihovoj etici, u kojoj je na daleko najvećoj cijeni tvorna moralna gesta. Teza o praktičnoj naučivosti vrline, koja slijedi iz takva poimanja, vodi kinike do toga da osobito štiju neumorne djelatnike, poput Herakla, pa se tako i rad ... „prvi put u povijesti evropske misli“ podiže na razinu „etičke kategorije“ (str. 147). U pozadini praktične kiničke etike Nahov teorijski artikulira tri principa: povodenje za prirodom kao životnom normom, njegovanje unutrašnje slobode (koja se izvanjski pokazuje u askezi) i slijeđenje razuma (str. 146). Zanimljiv je, kako po iscrpnosti tako i po redoslijedu,

niz predikata kojima Nahov karakterizira kiničku etiku. Ona je za nj „negativna“ (jer odbacuje svekoliki polisni moral), „demokratska“, „egalitarna“, „utilitarna“, „paradigmatska“, „voluntaristička“, „naturalistička“, „racionalistička“, „eudemonistička“, „maksimalistička“ i „individualistička“ (str. 155–157).

Poriv za poricanjem afirmiranih društvenih vrijednosti otkriva Nahov i u kiničkoj estetici koja se okomljuje na „društveno-estetički ideal kalokagathije“ (str. 159). Obogotvorena kinička „priroda“ ne dopušta da se bilo što prirodno smatra ružnim ni da se bilo što neprirodno smatra lijepim. Međusobna isprepletenost etičkih i estetičkih kategorija, kakva je izražena još u Antistena, fiksirana je u lako upamtljivoj jednadžbi: „Dobro je lijepo, a zlo ružno.“ Nahov detaljno raščlanjuje kako kiničku refleksiju o umjetnosti tako i njihovu umjetničku praksu. Negativno su u kiničkoj estetici vrednovani glazba, skulptura, kazalište, neprirodan i zamršen književni stil, a pozitivno narodna književnost, folklor i klasika (str. 172). Osim toga što su neposredni tvorci dviju značajnih književnih vrsta, me-nipske satire i dijatribe, kinici su u književnoj tradiciji poznati po svojem nezaziranju pred literarnim opscenostima, po uvođenju ozbiljno-smiješnoga tona kazivanja (*σπουδογέλουον*), po zagovaranju sitnih književnih oblika (hrija i apoftegmi), po nemalu utjecaju na epistolografsku produkciju na smjeni dviju era itd. Ističući presudnu ulogu naturalizma u kiničkoj estetici, Nahov zaključuje: „Kinička je estetika fizičku ljepotu kozmosa zamijenila moralnom, duhovnom ljepotom čo-

vjeka, proglašujući primat sadržaja ... nad formom“ (str. 190).

Pošto se tako na raznorodnom materijalu, redovno fragmentarnom, goleme vremenske protežnosti, potrudio pronaći fundamentalne teze kinizma, sugerirajući već obiljem i raznovrsnošću prikupljenih postavaka njegov filozofijski dignitet, Nahov, razumljivo, mora odbaciti „minimalističku“ Hege-lovu ocjenu o kinizmu kao pukom životnom stilu i proglasiti kinizam punopravnom filozofijom. Ona se u kontekstu povijesti filozofije najbolje može okarakterizirati kao „demokratska i materijalistička reakcija na aristokratski idealizam i etiku Sokrata i Platona“ (str. 22).

Nešto iscrpniji opis višeslojna Nahovljeva odgovora na najvažnije pitanje njegova istraživanja – pitanje o tome što kinizam jest – imao bi olakšati i skratiti prikaz preostalih triju odgovora. Jasno je da je za Nahova, koji kinizam neposredno interpretira iz konteksta klasne borbe u helenskom robovlasničkom društvu, teza o kinizmu kao importiranu učenju indijske provenijencije (tako prvenstveno u Sayrea, *The Greek Cynics*, Baltimore 1948) a *limine* neprihvatljiva. Grčko je *podrijetlo* kinizma očividno: „Materijalističko učenje kinika formiralo se u oštroj borbi s njihovim idejnim i klasnim protivnicima, a prije svega s Platonovom teorijom ideja, koja je također nikla na tlu Helade, a ne u dalekim prekomorskim krajevima“ (str. 73). Kad je riječ o *razvoju* kinizma, Nahov izlučuje četiri perioda: stari i helenski (5–4. st. pr. n. e.), stari ili helenski (5–4. st. pr. n. e.) i e.), novi ili rimski (1–3. st. n. e.) i

kasnorimski carski (4–5. st. n. e.). Za Nahova nedvojbeno je pripadnost Antistena kinizmu, a uz njega, u pregledu istaknutih kinika prvoga, najvažnijega perioda, sustavno su prikazani Diogen, Kratet, Hiparhija, Metroklo, Onezikrit, Filisk i Monim. Od helenističkih kinika Nahov spominje Biona, Teleta, Menedema, Menipa, Meleagra, Kerkidu, Feniksa, Leonidu iz Taranta, a od kinika ranog Carstva osvjedočene ili povremene kinike poput Senekina suvremenika Demetrija, Diona Hrizostoma, Favorina iz Arelata, Enomaja iz Gadare, Demonakta, Peregrina, Teagena, Agatobula i Sostrata. U posljednjem razdoblju, na zalazu antike, Nahov ističe dva kinička asketa, Maksima iz Aleksandrije i Sirijca Salustija. *Povijesna se uloga* kinizma po Nahovljevu uvjerenju mora pozitivno vrednovati, bez obzira na ozbiljne mane kao što su pravocrtan i nedijalektičan materijalizam, kult neđirnute prirode i prvobitna divljaštva, obračun sa znanošću i kulturom, odsutnost prirodoznanstvenih interesa (usp. str. 24).

Druga Nahovljeva knjiga, kronološki prva, *Kinička literatura*, tiskana je u deseterostruko manjoj nakladi (10000 primjeraka) i očigledno je da računa s koherentnijom čitalačkom publikom. U njoj je mnogo više specijalističkih problema tradicionalne *Sach- und Wortphilologie*, mnogo detaljnijega pretresanja očuvanih fragmenata, mnogo više prizivanja na stručnu literaturu — no sve, ipak, u onim okvirima razumijevanja fenomena kakvi su izloženi u *Filozofiji kinika*. Uvodno poglavlje razlaže problem čovjeka u

filozofiji kinika (str. 11–39). Drugim, koje je naslovljeno „Zlatno stoljeće kiničke literature“, počinje Nahovljevi historioografski prikaz (str. 40–134). U razvedenim interpretacijama ili kraćim interpretativnim skicama razmatra Nahov obilan materijal, koji u slijedu od pseudo-Platonova „Eriksije“, preko Biona, Menipa, Sotada, Feniksa, kiničkih holijambista, Kerkide, Leonide iz Taranta, Meleagra iz Gadare i Teleta, završava apokrifnim „Anaharzisovim pismima“. Treće je poglavlje, posvećeno kiničkoj i „kiniziranoj“ literaturi s kraja antike, razlomljeno u dva dijela: u prvom, kraćem, apsolviraju se „tamna stoljeća kinizma“, razdoblje drugoga i prvoga stoljeća prije naše ere (str. 135–146). U drugom, koje se u navodnicima naziva „kiničkom renesansom“, ponajprije su analizirana tzv. *Acta Alexandrinorum*, zapisi o poganskim aleksandrijskim mučenicima koji su nastajali od prvog do trećeg stoljeća naše ere. Potom je u strogu poštovanju kronološkoga slijeda prikazana trovrсна građa: doksografski i biografski podaci o deklariranim kinicima i autentični fragmenti kiničkoga podrijetla, tekstovi povremenih pristaša kinizma i, napokon, napadi njihovih osvjedočenih neprijatelja koji imaju golemu dokumentarnu vrijednost. Tako se u jedinstvenom nizu zatječu Demetrije, Demonakt, Peregrin, Enomaj, tzv. *Epistulae Cynicorum*, Maksim iz Tira, Dion Hrizostom, Epiktet, Favorin, Kebet, pseudo-Plutarhova dijatriba „O vježbi“, Julijan, Maksim iz Aleksandrije, pseudo-Lukijanov dijalog „Kinik“ i, na kraju, posljednji antički mislilac obilježen kao kinik, sirijski asket Salustije s početka 6. st. n. e. (str. 146–262). Kratak preostali dio

knjige pripada zaključku, bilješkama, bibliografiji, tumaču kratica i pojmovnom i imenskom kazalu (str. 263–302).

Besmisleno bi bilo ovdje pokušati redom opisati pojedinačne Nahovljeve prikaze koji tvore okosnicu *Kiničke literature*. Važnije je ono što je dohvatljivo iznad njih i čemu su oni podređeni: temeljna Nahovljeva koncepcija — teorijska a potom i historioografska — kiničke pisane baštine. Već je po položaju i naslovu uvodnoga poglavlja jasno da je za nj probni kamen uz čiju se pomoć neki tekstovi uključuju a neki isključuju iz kiničkoga korpusa *idejno gradivo* pronalazljivo u njima. Naslov „Čovjek u filozofiji kinika“ sugerira obuhvatnu antropološku perspektivu, ali u praksi je riječ o ograničenijem traganju za nekim etičkim i političkim postavkama kojima Nahov pripisuje presudnu važnost. Dakako, to ne znači da se tekstovi, kad su jednom tako identificirani kao kinički, ne ispituju i s drugih, unutar književnih motrišta, pa se tako opsežno raspravlja i o kompozicijskim, pripovjednim, metričkim ili leksičkim inovacijama. Povijesne mijene, koje se očituju u različitoj koncentraciji i kvaliteti kiničkih tekstova, tumače se izravno suvremenim društvenim procesima, i to kako ranohelenistički *siglo de oro* kiničke literarne produkcije tako i upadljiv izostanak spomena vrijedne kiničke produkcije u drugom i prvom stoljeću prije naše ere.

Kako ocijeniti rezultate Nahovljeva posla?

Da je riječ o dvjema značajnim knjigama, sugerira već i obimnost ovoga prikaza. Da je riječ o radikalnoj novini u interpretaciji kinizma i kiničke literature, lako će uočiti svaki upućeniji čitalac antičke filozofijske ili književne historiografije. U tom smislu, u tradiciji srodnih proučavanja, Nahovljeve studije predstavljaju izazov koji se neće moći nekažnjeno ignorirati.

Dakako, neosporno uvažavanje ne isključuje i ozbiljno neslaganje, pa i takovo koje zadire u bit Nahovljeva pristupa problemu. Nema ničeg lošeg u tome što je njegovo razumijevanje kinizma kao cjeline, i kiničke literature kao dijela fenomena, sociocentrično. Loše je to što je ta sociocentrična interpretacija mehanička. Lako ćemo prihvatiti Nahovljevi zahtjev da se kinizam promatra u totalitetu robovlasničkog društvenog poretka, bez prigovora ćemo na njegovu tragu naći u kinizmu elemente pobune protiv toga poretka, ali teško ćemo značajan, da ne kažem golem dio ideološki nespecifičnog učenja kinika protumačiti isključivo njihovim podređenim položajem u nemilosrdnoj klasnoj borbi. Kinizam nije jednostavno izvodiv refleks te borbe, spontana buna poniženih i uvrijeđenih. Kad bi društveni procesi tako neposredno utjecali na proplamsaje kinizma, onda bi kinizma zacijelo najviše moralo biti u vremenima najvećih robovskih buna u starome svijetu, krajem drugoga i početkom prvoga stoljeća prije nove ere — a baš ga tada gotovo nikako nema! Obrnuto, razdoblje Antonina, koje, istina, ne moramo zajedno s Gibbonom kliktavo blagoslivljati, ali

kojemu je nemoguće poreći određen ekonomski prosperitet i socijalnu stabilnost, iznad svih očekivanja obiluje i kinicima i kiničkom literaturom! Nahov je, dakako, previše istančan istraživač i predobar poznavalac građe da ne bi predosjetio takva neugodna pitanja, ali preventivni odgovori koje on nudi doista nisu održivi. Za izazov koji je grčkom političkom biću donijelo rimsko osvajanje i gubitak slobode, po Nahovu, nije više dostajao filozofijski utemeljen odgovor nego se utjeha morala potražiti u religiji: „razumljivo je da kinici, sa svojim kultom razuma, neprijateljstvom prema praznovjerju i mistici, nisu odgovarali socijalnoj i psihološkoj atmosferi epohe“ (*Kin. lit.* str. 145). Ili, kako se jezgrovito formulira gotovo identičnim riječima u objema knjigama: „... [umoran] narod nije žeađao samo za slobodom nego i za utjehom“ (*Kin. lit.* str. 145; *Fil. kin.* str. 205). Kad bi takvo tumačenje bilo točno, kako bismo objasnili procvat kinizma stoljeće ili dva nakon toga, u vremenu o čijoj nam „iracionalnoj“ i „religijsko-mističnoj“ socijalnoj i psihološkoj atmosferi dovoljno svjedoče Apulejeve „Metamorfoze“ i „Apologija“, da ne spominjemo Enomajevo „Raskrinkavanje opsje-nara“ koje navodi i sam Nahov? Očigledno je da beziznimna, kruta heteronomnost kinizma, kakvu zagovara Nahov, nije branjiva.

Možda bi neka prilika da se očuva Nahovljev koncept bila u tome da se jednostavno kaže kako nije riječ o istom kinizmu. Nema sumnje da bi Nahov takvu heretičku misao, bez obzira na svu svoju sklonost da ukazuje na razlike u raznovremenim

manifestacijama kinizma, energično odbio — ta njome se dovodi u pitanje povijesni kontinuitet fenomena koji istražuje a time i samo njegovo uspostavljanje kao jedinstvena predmeta istraživanja. Ali ovako istaknuta sumnja ipak ostaje: sa koliko jakim argumentima Nahov ovakvu množinu raznorodnih učenja dovodi pod zajedničko ime kinizma? Ako je, primjerice, pokuda bogatstva, *ψόγος πλούτου*, za nj jedna od topičkih konstanti kinizma, onda izjava da je „bogatstvo ... mišićje čovjekova položaja“ (*νεῦρα πραγμάτων*), koja se po neosporenom svjedočanstvu Diogena Laercianina (4,48) pripisuje Bionu, izravno diskvalificira ovoga potonjeg kao kinika koji može biti razmatran u istom kontekstu s Diogenom iz Sinope. Nikakve modifikacije atributima „hedonistički“ ili „umjereni“ tu ne pomažu. Problematičan je i način na koji Nahov sabire kiničke doktrinarne sastavnice, naročito one koje se tiču njihova „pozitivnog“ programa. Između osporavateljskog bunta, političkog, etičkog, ili estetičkog, koji se može dokazati golemoj većini kinika, i idealne projekcije društvenog poretka, ljudskog međuodnošenja i nove umjetnosti, koja se, nikad cjelovita, zatječe tek u nekih, ne najistaknutijih kinika, postoji golema razlika koju korektno treba istaći. Nahovljev pokušaj da se kontradiktornost povijesnog zbira ključnih kiničkih teza, taj „paradoksalni kompleks ideja“ (*Kin. lit.* str. 38) tumači time što je kinizam kao proturobovlasnički pokret bio pod utjecajem društvene psihologije i ideologije robova (*ibid.*) ne pomaže gotovo ništa, jer se njime ne odgovara uvjerljivo na osnovno pitanje: što je, i gdje je, centripetalna

točka kinizma u njegovoj golemoj povijesti? Kako nas je moguće uvjeriti da je ta zbunjujuća nesloga zapravo *discordia concors*?

Neće doista biti tek puki dug utješnoj topici kraja recenzije ako naposljetku istaknemo i neke nesumnjive kvalitete Nahovljevih studija, pogotovu *Kiničke literature*. Njegovi pojedinačni prikazi obiluju izuzetno poticajnim opažanjima, njegov opis kiničke žanrovske baštine (menipske satire, dijatriba, hrija, apoftegmi) upravo je uzoran, više nego ugodno iznenađuju njegovi književnoznanstveni interesi koji nadilaze najužu klasičnofilološku tradiciju (usp. npr. argumentirano pobijanje Bahtinova shvaćanja menipske satire, *Kin. lit.* str. 269, bilj. 11). Izvrsnu ilustraciju toga kako pažljiv i razborit čitač može biti Nahov pruža njegovo tumačenje Kratetovih „parodijskih“ postupaka. S eksplicitnošću za koju ne nalazim premca u relevantnoj stručnoj literaturi uvjerava nas Nahov da Kratetovi citati iz Homera, Solona ili tragika u izrazito invektivno-komičnom kontekstu *nisu* parodijski intendirani, iako služe komičkim ciljevima. Uočavanje takva specifičnoga književnog postupka nužno je za primjereno razumijevanje i nekih drugih antičkih tekstova koje Nahov ne spominje — Senekine „Apokolokintoze“, na primjer. Dragocjena je koncizna Nahovljeva *σύγκρισις* stoicizma i kinizma (*Kin. lit.* str. 232), kao i cio niz ovdje nepobrojivih „tehničkih“ primjedaba kojima pravu vrijednost može osjetiti tek stručnjak srodnih interesa. Doduše, i iz ove bi se mikroperspektive moglo prigovoriti Nahovu zbog nekih propusta: tvarnih (nejasno

je, na primjer, zašto jedan od ključnih izvora kasnog kinizma, pseudo-Lukijanov „Kinik“, zaslužuje tako malo prostora) i interpretativnih: adresat „kiniziranih“ pisana *nije u pravilu* „idejno i društveno stran“ pošiljaocu (usp. *Kin. lit.* str. 129); topička poredba ljudskoga života s kazalištem nije *tipično* kinička (*Kin. lit.* 184: od suvremenika kasnog kinizma dovoljno je upozoriti na Plotina i njegovu *Περὶ προνοίας* i Paladino *Σκηπή πᾶς ὁ βίος Anth. Pal.* 10, 72, 1); procvat epistolografije u 1. i 2. st. n. e. zacijelo nešto duguje i vježbovnim potrebama retoričkih škola i „modnoj arhaizaciji“, ma koliko to uporno Nahov htio poreći (*Kin. lit.* str. 178). No na ovoj razini razmatranja, već je spomenuto, takvi se nedostaci obilno nadoknađuju interpretacijskim vrlinama.

Kakva je dakle presudna riječ o Nahovljevima knjigama? Očigledno je da se nakon Dudleyeve natpovijesne, psihologističke interpretacije kinizma kao egzistencijalnog bunta, pronalazljivog u svim vremenima i sredinama (*A History of Cynicism*, London 1937), klatno vratilo na drugu stranu. Tako nešto, uostalom, moglo se i očekivati. No, koliko je god takvo kretanje bilo motivirano, nema sumnje da se Nahovljeva egzegeza neće moći prihvatiti bez ozbiljnijih korekcija. Bit će, ponajprije, potrebno da se o predmetu govori sa manje ideoloških ambicija i sa manje izlišne apologetičnosti. Sociologiju sadržaja kiničkih tekstova morala bi u najmanju ruku dopuniti, ako već ne i potisnuti, sociologija njihove književne uobličivosti. Bit će, napokon, korisno i to da se čvrsta jezgra kinizma traži prvenstveno u pre-

vratničkom individualizmu, bez čvrsta pozitivnog programa i bez neizmjenljive društvene baze, i da se – barem u ponekoj svojoj povijesnoj aktualizaciji – kinizam shvati upravo onako

kako nikako ne bi htjeli Diogen Laertije i Isaj Mihajlovič Nahov: kao teorijski neambiciozan životni stil, *ἔνοτασις βίου*.

Darko Novaković

*** I ČASOPISI

Književna istorija 57–58/1982

Da se na ovom našem jugoslavenskom prostoru uistinu slabo poznajemo, notorna je činjenica i pisati o njoj nije nikakva novost. No da ta slaba cirkulacija ideja i misli prijeto ozbiljnim zaostajanjem u našem svakodnevnom (a o trajnom da i ne govorimo!) kulturnom i znanstvenom djelovanju, to treba neprekidno ponavljati, u nadi da ne ostane *vox clamantis in deserto!*

Za ovaj, pomalo neobičan uvod imamo vrlo čvrst razlog. Naime, više od godine dana trebalo je da nam u ruke dođe studija Svetlana Slapšak *Neki vidovi odnosa prema helenizmu u međuratnoj srpskoj književnosti* objavljena u časopisu Književna istorija. A riječ je o jednoj od najzanimljivijih studija koje su s obzirom na predmet i metodu objavljene u nas u posljednje vrijeme. Kako naslov govori, autorica je svoja istraživanja usmjerila prema vrlo dinamičnom razdoblju književnog stvaralaštva u kojem se izmjenjuju i recipiraju snažne struje svjetske književnosti (i specifično reflektiraju u srpskom kulturnom prostoru), a istovremeno rađaju i samosvojne pjesničke i kulturne koncepcije, velikim dijelom izvan, pa čak i protiv aktualnih svjetskih strujanja.

Na toj se dinamičnoj sceni isprepleću brojne ideje i programi, a Svetlana Slapšak pristupa cijelom tom kololetu kroz jedan gotovo marginalni segment ukupne duhovne situacije (a uspješno nam pokazuje da taj segment uopće nije tako marginalan kako nam se u prvi mah čini!): odnos avangardnih pjesničkih pojava i strujanja prema antičkoj tradiciji, posebno prema helenizmu. U ovoj studiji, koju je autorica skromno odredila kao nacrt za moguća istraživanja, razmotreni su osnovni avangardni smjerovi – ekspresionizam, nadrealizam te zenitizam (kao i posljednji trzaji simbolizma), pa pjesničke pojave koje se ne mogu povezati s ovim strujama: Rastko Petrović, Milan Rakić i Momčilo Nastasijević.

Zajednička je karakteristika svih istraženih pjesničkih modela da stvaraju određeni odnos prema antičkoj tradiciji, konkretno helenizmu. Autorica ga proučava na trima razinama: kao adaptaciju, interpretaciju i projekciju, te u tri moguća oblika: primanju, odbijanju i u promjeni značenja. Od svih je poetskih modela, prema ovom istraživanju, ekspresionizam jedini i deklarativno i stvarno prihvatio helenizam kao jedno od ishodišta za re-

-kreiranje duhovnosti suvremene civilizacije. U pjesništvu Dimitrija Mitrovića i Anice Savić-Rebac pronaći će autorica mnoštvo potvrda za ovakav stav. Stvaralaštvo Anice Savić-Rebac, posve u sjeni njezina znanstvenog i prevodilačkog rada, izvanredan je primjer unošnja antičkog svijeta u moderni višeslojni i višeznačni pjesnički izraz. Nadrealizam, na suprotnoj strani književnog djelovanja, odbija bilo kakvu recepciju antike, odnosi se prema helenizmu kao prema okoštalom duhovnom sistemu i odbacuje ga, no u biti helenizam je nadrealistima odviše neznatna meta da bi se njime uopće bavili! Zenitizam, pak, na novim prostorima razmišljanja i na sasvim drugim razinama (prvenstveno na razini balkanizma i balkanskog genija) stvara opet drugačiji odnos prema helenizmu.

180

Pjesnici čije se djelovanje ne može svesti unutar pojedinog strujanja, već su svojom originalnošću tražili vlastiti put, različito se odnose prema helenizmu. Milan Rakić ga ostentativno odbija, Rastko Petrović ga pretvara u objekt svog pjesničkog djelovanja, a Momčilo ga Nastasijević ponovo uspostavlja unutar sistema klasičnog.

Istovremeno, ističe Svetlana Slapšak, dok se na sceni srpskog međuratnog

pjesništva odvija strastven život, na području naučnog stvaranja osjeća se značajan utjecaj humanističkih učenjaka, posebice helenista. Njihovo djelovanje, prividno prekriveno distingviranim akademskim velom, značajno utječe i na suvremena književna strujanja. U predmetu ove studije, dakako, njihov je utjecaj vrlo značajan.

Proučavajući samo jedno usko područje srpske književnosti u ograničenom vremenskom razdoblju, uočila je autorica svu složenost problema recepcije helenizma u avangardnim književnim strujanjima. I sama je napomenula da je uz to promotrila samo pjesnička djela, dok su prozno stvaralaštvo i većina programatskih članaka i eseja ostali nedirnuti. Skromno najavivši da je riječ o pokušaju i skici, „nacrtu“ i „sumarnom pregledu“, autorica je stvorila i mnogo više od toga: osim samog doprinosa proučavanju srpske književnosti, ova je studija vrlo značajan doprinos i našem vlastitom odnosu prema antici, odnosno, snažan poticaj i putokaz što sve možemo, a i moramo, napraviti da bar malo smanjimo goleme bijele mrlje na zamišljenoj karti kojoj je ime antika u nama i oko nas.

Zlatko Šešelj