

## PRAGMATIKA IN SEMIOTIKA V HISTORIČNI PERSPEKTIVI: KOMUNIKACIJSKI MODELI IN TRANSCENDENTNO V KULTURI POZNE ANTIKE

Matejka GRGIČ

Univerza v Novi Gorici, Fakulteta za slovenske študije Stanislava Škrabca, SI-5000 Nova Gorica, Vipavska c. 13  
e-mail: matejka.grgic@p-ng.si

### IZVLEČEK

Namen dela je prikazati nekatere specifične komunikacijske modele poznoantične kulture, kot jih lahko rekonstruiramo na podlagi izbranega izbora besedil (virov), in izpostaviti problematiko vključevanja elementov, ki jih tako razberemo, v kontekst sodobne semiotike in pragmatike. Vire analize predstavljajo besedila, ki so nastala v okolju tako imenovanih misterijskih kultov pozne antike, zaradi česar se postavljajo izhodiščna metodološka in epistemološka vprašanja. Gre namreč za besedila, ki zaobjemajo tekstualne prvine mita in alegorije ter temeljijo na pojmovanju jezika kot simbola. Analiza teh virov je privedla do izdelave shem nekaterih komunikacijskih modelov in specifičnih diskurzov misterijskih kultov, ki so prikazani v tem prispevku.

**Ključne besede:** pozna antika, semiotika, pragmatika, komunikacija, teorija diskurzov, filozofija jezika, zgodovina jezikoslovnih ved

## PRAGMATICA E SEMIOTICA IN UNA PROSPETTIVA STORICA: MODELLI COMUNICATIVI E IL CONCETTO DI TRASCENDENZA NELLA CULTURA TARDO ANTICA

### SINTESI

L'articolo si propone di presentare alcuni modelli comunicativi specifici della cultura tardo antica desunti partendo da alcune fonti scelte nonche' la problematica del loro inserimento nel contesto della semiotica e della pragmatica contemporanea. Le fonti principali dell'analisi sono i testi dei cosiddetti culti misterici della tarda antichità, sui quali si fondano le questioni di approccio metodologico ed epistemologico. Si tratta infatti di testi che includono i principi testuali del mito e dell'allegoria e si basano sulla concezione della lingua come simbolo. L'analisi di queste fonti ha portato all'elaborazione di schemi per alcuni modelli comunicativi e per alcuni discorsi specifici dei culti misterici scelti per il presente articolo.

**Parole chiave:** tarda antichità, semiotica, pragmatica, comunicazione, teoria dei discorsi, filosofia del linguaggio, storia delle scienze del linguaggio

## UVOD

Komunikacijski modeli in njihovi specifični diskurzi so kulturni fenomen – če sprejmemo to predpostavko, lahko nadalje sklepamo: 1) da se komunikacijski modeli v različnih kulturnih okoljih spreminjajo oziroma pojavljajo v različnih oblikah in 2) da je za preučevanje komunikacijskih modelov potrebno umeščanje le-teh v posamezne in določene kulturne kontekste.

V tem prispevku so obravnavani nekateri komunikacijski modeli pozne antike. Smisel članka ni v izčrpnosti – torej v obravnavi (potencialno) vseh komunikacijskih modelov danega kulturnega konteksta – ampak v osredotočanju na nekatere sheme in modele, ki zahtevajo posebne epistemološke reze.

Ko gre za historično perspektivo v preučevanju manifestacij jezika (in med slednje prištevam tudi komunikacijo), smo postavljeni v glavnem pred dve izbiri. Po eni strani lahko uporabljamo sodobne metode dela (kategorizacije, katalogizacije, analize, interpretacije...), ki jih apliciramo na časovno in/ali geografsko oddaljene fenomene; po drugi strani pa si lahko tudi priznamo, da je za zadovoljivo obravnavo takih podatkov potreben epistemološki zasuk – sprememba gledišča. Prvi model uporabljamo v splošnem takrat, ko gre za obravnavo podatkov, ki jih je mogoče vključiti v kontekst sodobnih epistemologij;<sup>1</sup> drugi model je nujen takrat, ko se soočamo z manifestacijami, ki jih sodobne vede (v tem primeru: pragmatika, semiotika, analiza diskurzov...) puščajo ob robu svojega zanimanja.

V nadaljevanju prispevka obravnavamo nekatere primere iz slednje skupine.

## MATERIALI IN METODE

## Periodizacija in viri

S terminom pozna antika označujemo obdobje (v grobem) od leta 0 do leta 529.<sup>2</sup> V filozofiji je to obdobje tako imenovanih cesarskih šol; tem je po eni strani skupno pisanje komentarjev, pregledov in učbenikov klasične antične filozofije, po drugi pa razvijanje in aplikacija velikih metafizičnih sistemov preteklosti. Tem sistemom so se v pozni antiki primešali elementi drugih kultur in filozofij Sredozemlja ter Bližnjega vzhoda,

predvsem glede smislu religioznih in teoloških instanc (Reale, 1993). Pozna antika je bila čas skrajnega razvoja helenističnega kozmopolitizma in "pragmatizma", obenem pa tudi krčevitega iskateljstva, hrepenjenja in slutenj propada, zaradi česar so se misleci tedanje dobe zatekali k svojim idejnim učiteljem (Pitagori, Platonu, Aristotelu...) in pri njih iskali poti razvoja poganškega duha.

Oznaka in periodizacija pozne antike, ki jo uporabljam v tem prispevku, je v veljavi predvsem v zgodovini antične filozofije, medtem ko se v drugih vedah (na primer v literarni zgodovini) postavljajo drugačne razmejitve obdobja. Glavni razlog, da je bila v tem prispevku sprejeta filozofskozgodovinska periodizacija, so viri. Ker za omenjeno obdobje ne razpolagamo z nobenim dokumentom, katerega osnovni namen naj bi bil prikaz kakega komunikacijskega modela, moramo poseči po raznoliki množici besedil, iz nje izluščiti tisto gradivo, ki sem nam zdi eksemplarno, in ga primerno obdelati.

V primerjavi s "sinhrono" pragmatiko ali analizo diskurzov se namreč historične vede s tega in drugih področij soočajo s specifičnim vprašanjem virov.<sup>3</sup> Pragmatika in analiza diskurzov izhajata nujno iz nekega vira – diskurza, namreč – ki je v glavnem dostopen v pisni obliki (tudi kot zapis prvotnega ustnega vira), v zvočni podobi (tonski posnetek) ali v vizualno-zvočni podobi (video posnetek). V primeru historične pragmatike razpolagamo samo s pisnimi viri, ki pa pogosto ne ustrezajo niti statusu pisnega vira, kot ga pojmuje danes, niti sodobnim standardom transkripcije ustnega vira. Gre predvsem za indirektna pričevanja, pogosto količinsko omejena na fragmente, ki se nahajajo znotraj obsežnejših in vsebinsko zelo raznolikih besedil.

Diskurzom, ki so obravnavani v tem prispevku, so skupne nekatere temeljne poteze – ena od teh (prav gotovo vsaj na prvi pogled najočitnejša) je nagovarjanje božanstva. To pomeni, da se kot enega od polov komunikacijskega procesa postavlja boga oziroma božanstvo – komunikacija poteka med človekom in božanstvom, pri čemer se slednje nahaja v območju transcendence, kar predstavlja za sleherno pragmatiko svojevrsten izziv, kot bomo videli v nadaljevanju prispevka. Sodobna (sinhrona) pragmatika se s takimi manifestacijami običajno ne ukvarja;<sup>4</sup> zato pa se zdijo še posebej zanimive v historični perspektivi.

1 Med najbolj znanimi komunikacijskimi modeli antike je Sokratova majevtika. Kot vemo, nam Sokrat ni pustil pisnih virov; njegovo majevtiko lahko rekonstruiramo (čeprav ne brez potrebnih zadržkov) le na podlagi Platonovih pričevanj. Druge obravnave antičnih besedil z vidika analize diskurzov zadevajo predvsem retorična besedila (govore), dialoge in apologije – v vseh teh primerih analiza diskurza meji in sega na področje literarnih ved.

2 To je zadnje obdobje razvoja poganskih šol, hkrati pa tudi postopnega uveljavljanja krščanske filozofije in kulture. Za mejnik jemljemo torej leto 0 (ki v krščanski tradiciji velja za leto Kristusovega rojstva) in leto 529, ko so bile s cesarskim (Justinijanovim) ediktom ukinjene vse poganske šole.

3 Epistemologija historiografij in historičnih analiz posameznih jezikoslovnih ved je redko obravnavana kot samostojen predmet raziskave. Natančnejšo predstavo o njenih metodoloških izhodiščih nam nudi redno pregledovanje nekaterih sodobnih znanstvenih virov, na primer revij, kot so *Journal of Historical Pragmatics*, *Historiographia Linguistica*, *Beiträge zur Geschichte der Sprachwissenschaft*.

4 Za izjemo v tem smislu velja lahko P. Ricoeur, ki je svojo semiotiko osnoval prav na podlagi analize jezika religije (Ricoeur, 1959).

Za obdobje pozne antike najdemo diskurze nago-varjanja božjega v filozofsko-religioznih besedilih. Produkcija le-teh je bila v takratni dobi izredno razširjena, če naj sklepamo po pričevanjih in sklicevanjih oziroma citatih (Dodds, 1951). A bodisi zaradi specifičnih zahtev obredja in ezoteričnih šol bodisi zaradi neenakomerne vrednosti besedil se je mnogo gradiva izgubilo. V pri-spevku se sklicujem predvsem na te vire:

- a) Corpus hermeticum (CH),<sup>5</sup>
- b) Haldaika logia (Kaldejski oraklji, HL),<sup>6</sup>
- c) De Mysteriis (De Myst.),<sup>7</sup>
- d) De E apud Delphos (E v Delfih, E ap. Delph.), De Pythiae oraculis (Oraklji Pithije, Pyth. or), De defectu oraculorum (Zaton orakljev, Def. orac.),<sup>8</sup>
- e) De iside et Osiride (Is. et Os.).<sup>9</sup>

Vsa izbrana besedila so bila napisana v okolju tako imenovanih ezoteričnih oziroma misterijskih<sup>10</sup> kultov in praks oziroma na njihovem obrobju.<sup>11</sup> Iz tega izhajajo nekatere značilnosti (skupne ali vsaj pogoste), ki jih moramo upoštevati pri nadaljnjem delu:

- sklicevanje na razodeto resnico, kar je v antičnem (poganskem) kulturnem kontekstu izreden primer (Schiavone, 2001),
- sklicevanje na prvotna, v nekaterih primerih arhe-tipska besedila, ki pa jih v večini primerov ne po-znamo in jih ne moremo rekonstruirati,
- sklicevanje na religiozna okolja, drugačna od grškega,
- sklicevanje na načeli afazije in apofatike (zadrža-nosti, neizrekljivosti) glede določenih tem, ki so sestavni del besedila.

Zaradi teh značilnosti nam izbrana besedila postav-ljajo s pragmatičnega in semiotičnega stališča kar nekaj problemov in vprašanj, ki se pojavljajo že takoj v začetni fazi.

## Problemi in vprašanja

Prvo od takih vprašanj je vprašanje transcendence. Semiotika in pragmatika, kakršni ju poznamo danes, sta nastali znotraj imanentističnih filozofij 19. in 20. sto-letja. Vprašanje, ki si ga moramo postaviti ob prevze-manju historične perspektive, je: se lahko pragmatika in semiotika razvijeta (ali celo: sta se že razvili) v smeri neke aplikacije za preučevanje pojavov transcendence? Ob preučevanju zgoraj omenjenih besedil se namreč nenehno srečujemo s tem pojmom, ki se vsiljuje v strukturo diskurza. Tu pojmujeemo transcendenco v smi-slu, ki ga je postavil Filon Aleksandrijski (Grgič, 2005c): gre torej za gnozeološko (spoznavno) in semantično (pomensko, točneje "pomenskostno") transcendenco<sup>12</sup> – in predvsem slednjo moramo natančneje definirati, če naj z njo operiramo znotraj semiotike in pragmatike.

Osnovna pojma sodobne semiotike in pragmatike (pojem znaka in pojem govornega dejanja) sta s seman-tičnega vidika "imanentistična". Pojem znaka vključuje v sebi označevalca in označenca; referenca in interpreta-cija pa sta z znakom implicitno dani.<sup>13</sup> Tudi pragmatika je s svojim pojmom izjave zaobjela lokucijo, ilokucijo in perlukucijo ter s tem govorno dejanje razgrnila čez celotno območje delovanja. Tako pri semiotiki kot pri pragmatiki se torej pojavlja vprašanje: kaj ostaja izven osnovnih pojmov znaka in (govornega) dejanja? Vse je znak in vse je dejanje – ugotovitev se zdi banalna, a znotraj semiotike in pragmatike neizogibna.

Teorije, ki so v (pozni) antiki obravnavale sorodne pojme, so znak in govorna dejanja definirale drugače. Kakršna koli semantika je morala nujno temeljiti na priznavanju transcendence pomena in tudi pomenjanja, to pa zato, ker naj bi referenca ne bila nujno (ali pa

5 Besedilo enega ali več neznanih avtorjev je bilo prevedeno v slovenščino (Škamperle, 2001), žal brez ponatisa izvirnika. Datacija: 2. ali 3. stoletje po n. š.

6 Besedilo dela, katerega avtor naj bi bil Julijan Teurg, še ni bilo prevedeno v slovenščino. Za kanoničnega velja francoski prevod (Des Places, 1971). Datacija izvirnika: 2. stoletje po n. š.

7 Besedilo tega Jamblihovega spisa še ni bilo prevedeno v slovenščino. Naslov ni Jamblihov – v 15. stoletju ga je postavil Marsilio Ficino, odtlej pa se je splošno uveljavil. Izdaja: Jamblique (1966). Datacija: konec 3. in prva polovica 4. stoletja.

8 Tako imenovani Plutarhovi delfijski spisi. V slovenščino še niso bili prevedeni; besedilo navajam po izdaji Plutarch, 1927-; datacija izvirnika: začetek 2. stoletja.

9 Plutarhovo delo; besedilo še ni bilo prevedeno v slovenščino.

10 Zaradi negativne konotacije, ki jo ima termin *ezoteričen* v sodobnem jeziku, uporabljamo raje izraz *misterijski*. V perspektivi antične kulture gre za dva ločena pojma: ezoterika je vezana na zaprtost, "ne-javnost", "ne-objavljivost" nauk (tako govorimo npr. tudi o Platonovih ali Aristotelovih ezoteričnih spisih); misterij vključuje še pojem iniciacije, vpeljanosti in skrivnosti nauka, pogosto vezanega na religiozno okolje ali tradicijo.

11 Glede pojma obrednega diskurza: "There is a natural tension between individuality, responsibility and the potentially totalitarian implications of ritual discourse. Ritual is claimed to be relatively harmless with respect to the symbolic territories of designated "sacred spaces", while it is considered dangerous under conditions of "overflow", when the elements of ritual are brought into public space." (Koster, 2003).

12 To pojmovanje transcendence, ki ga Filon postavi v obravnavi judovskega boga, se v novoplatonizmu pojavi v odnosu do hipostaz grške metafizike.

13 To je predvsem značilnost anglosaške semiotike. Za njenega začetnika imamo Ch. S. Peircea. Anglosaška semiotika je v kontekst svoje teorije na splošno vedno vključevala poleg znaka tudi misel ali razum (kot tisto, iz česar se znak poraja) in objekt (tisto, na kar znak referira). Prim. Clarke, 2003, 33.

sploh ne) izrekljiva ali izrazljiva (*lekton*), so trdili predvsem novoplatonisti.<sup>14</sup>

Medtem ko se sodobna semiotika ukvarja s pojmom znaka, ki je zanjo središčen, so se avtorji pozne antike in zgodnjega srednjega veka raje osredotočili na pojem simbola. Pa ne zato, ker znaka ne bi poznali: za seboj so vendarle imeli stoiško šolo in tradicijo, ki bi jo lahko nadaljevali in razvijali. A predvsem zaradi potreb diskurzov, ki so se jim zdeli relevantni, so opustili stoiški pojem znaka in na njegovo mesto postavili simbol.

Simbol je znak, ki predpostavlja motus intencionalnosti, je zapisal Paul Ricoeur (Prim. Ricoeur, 1959). Umberto Eco, ki je bil bolj zvest semiotični tradiciji, je na tej točki osvojil Goethejevo stališče in izpostavil dejstvo, da je simbol znak, ki v partikularnem (znakovnem) zaobjame univerzalno. Ta dva pojma (intencionalnost v nasprotju z arbitrarnostjo in univerzalnost kot kozmičnost<sup>15</sup>) sta bistvena za razumevanje simbola v poznoantični kulturi. Zaradi teh svojih specifik je tako pojmovan simbol predvsem novoplatonistom omogočal, da so z njim "označili" tudi tisto, kar je zaradi svoje dvojne (torej gnozeološke in semantične, saj se v tem kontekstu z ontologijo ne ukvarjamo) transcendence neizrekljivo – Enega, boga.

Ob takem pojmovanju znaka se seveda pojavi še vprašanje jezika in njegovih manifestacij (ravnin), od glasov (fonemov) do besedil, tako v govoru kot v zapisu.<sup>16</sup> Jezik je v antični kulturi *logos*, razum-jezik kot nedeljiva celota. Je oblika razodevanja resnice, ne le sredstvo komunikacije – s tem se jasno postavlja prej na raven religije in obredja kot na raven trgovanja in izmenjave. Jezik kot *logos* je, skratka, čudež (Otto, 1998). Posamezni jezikovni pojavi, kategorije in delitev nanje sodijo le na omejeno območje gramatike (*tehne grammatike*); v tem smislu je jezik obravnavan kot *glotta*, *dialektos*, torej "zgolj-jezik". Vprašanje jezika kot celote (*logosa*, razuma-jezika) pa je filozofsko, ob prehodu antike v srednji vek tudi teološko vprašanje (Maddalena, 1970).

Poseben segment "problema jezika" predstavlja tudi razmerje med govorom in pisavo, ki je bilo v antiki, predvsem znotraj posameznih kulturnih segmentov,

pojmovano drugače kot danes (Havelock, 1986). Vsaj za misterijsko obredje lahko trdimo, da so na odnose med govorom in pisavo v tem kontekstu močno vplivale sredozemske tradicije, različne od grške (Grgič, 2006). Tu imamo v mislih predvsem egipčansko in mezopotamsko tradicijo, znotraj katerih pisava ni bila obravnavana kot drugotni, pač pa kot vzporedni kod, vsaj spočetka tesno povezan z religioznim okoljem in diskurzi, ki se v njem porajajo. Delno je na tako pojmovanje vplivala sama struktura/oblika pisave: piktografske pisave imajo drugačen status kot alfabetske – te so načeloma "bolj demokratične", v tem smislu, da možnosti učenja večšin, kakršni sta pisanje in branje, ne izključujejo a priori. Opismenjevalna metoda v primeru piktografskih pisav pa predvideva tudi neke vrste iniciacijo, saj je branje in pisanje povezano z obredjem, v domeni duhovniške kaste ali vsaj zelo ozke skupine posvečencev (Manetti, 1987).

Med specifičnimi diskurzi, ki jih najdemo v religioznem okolju in v antični kulturi izraziteje kot v sodobni, je diskurz mita.<sup>17</sup> V kakšni obliki in v kolikšni meri je danes sploh še smiselno govoriti o mitu, je vprašanje, ki ga tu ne bomo načenjali. Tako kot za vse oblike metaforizacije velja tudi za mit, da ga lahko "odkrivamo" v vsakem besedilu – ali smemo zato že tudi o vsakem besedilu reči, da je mit(ografski)? Če naj si s pojmom mita še kaj pomagamo, ga moramo nujno omejiti, definirati.

Znotraj konteksta poznoantične kulture nam mit predstavlja tisto besedilo, ki se pojavlja kot prvotna pripoved znotraj različnih besedil. Pri tem ne gre le za citat: mit ohranja zmožnost porajanja, ki jo imajo simboli (Ricoeur, 1959). Je sam zase konstitutiven, ne prevaja nobenega drugega besedila, se ne opira na nič izven sebe, govori o tistem, kar bi bilo sicer neizrekljivo – v takih vlogah in s takimi značilnostmi se konstituira mit.<sup>18</sup> Pozna antika je čas zapisanega mita: mit postane ali filološko obdelan (zapisan) kot samostojno besedilo ali pa se vključi kot sestavni, središčni del v drugotna besedila, največkrat filozofska. To se na primer v raznih oblikah in na različnih stopnjah dogaja v vseh zgoraj omenjenih virih.

14 Pojem *lokton* je značilen za stoiško semiotiko. Za današnjega raziskovalca tega področja predstavlja še vedno nerešljivo uganko – hipotezo o tem, kaj naj bi dejansko predstavljal, je bilo postavljenih že več (Grgič, 2005a).

15 Drugih značilnosti, ki so specifične za pojem simbola, na tem mestu ne gre omenjati. Za izčrpnjšo razlago prim. Vital, 2002.

16 Posebno zanimivo je s tega vidika antično in sploh platonistično pojmovanje glasu (*fone*); le-to ni omejeno le na eno ravnino (fonemsko/fonološko), ampak zadeva vso strukturo/sistem jezika (Mansfeld, 2005).

17 Glede na nepregledno količino gradiva, ki je izšlo na temo mita, je morda za splošno informacijo primerno seči po antološko, a kljub temu tehtno zbranih spisih (Lotito, 2003; Vernant, 1974).

18 Vprašanje, ki ga moramo tu vsaj na kratko nakazati, je: ali mit "res" izraža vse to? To vprašanje, ki se občasno pojavlja v semiotiki in v teorijah diskurzov, je zavajajoče. Ni namreč problem na primer v tem, ali mit "res" izraža tisto, česar diskurz *logosa* ne more izraziti; dejstvo je, da se mit takole konstituira – kot tisti diskurz, ki izraža neizrazljivo. Ali to "res" počne ali ne, je vprašanje, ki zadeva bolj moralno filozofijo kot pa vede o besedilih. Lep primer tako konstituiranega mita je Platonov mit jame v razmerju do (prav tako Platonove) alegorije premice – oba primera sta iz dela *Država*.

V arhaični kulturi je bil mit pojmovan kot edini jezik, izvorni jezik – o tem se lahko prepričamo ob etimologiji besede. *Mythos* je še za Homerja beseda,<sup>19</sup> diskurz po antonomaziji. V tem se ločuje od drugih besedil, ki so izraz metaforizacije. Mit je njen začetek, izvor – s tem se tudi ločuje od ostalih besedil, saj predstavlja njihov arhetip. Alegorija, ki je po strukturi v marsičem sicer podobna mitu, pa je, na primer, produkt metaforizacije, njena razlaga.

Alegorija je dobesedno "drug" jezik, to pa implicira prisotnost oziroma soprisotnost še nekega prvotnega jezika. Od mita se ločuje vsaj v enem semiotičsko relevantnem smislu: predpostavlja raven napisa ali narisa (o alegorijah govorimo skoraj vedno v zvezi z besedno ali likovno umetnostjo). To je eden od vzrokov za statičnost alegorije, ki v nasprotju s stalno porajajočim se mitom začenja v določeni fazi zahtevati kodeks, normo – pojavi se ikonografija. Simbol postane alegorem, kodificirani element alegorije, s tem pa se prostor, ki ga pri znaku zavzema *tyghānon* in ki naj bi bil pri simbolu prazen oziroma odprt, napolni in zapre (Grgič, 2005a).

Vse elemente, ki so tu zgolj naštet, saj bi njihova obravnava presejala meje tega prispevka, moramo upoštevati ob obravnavi komunikacijskih modelov in diskurzov pozne antike.

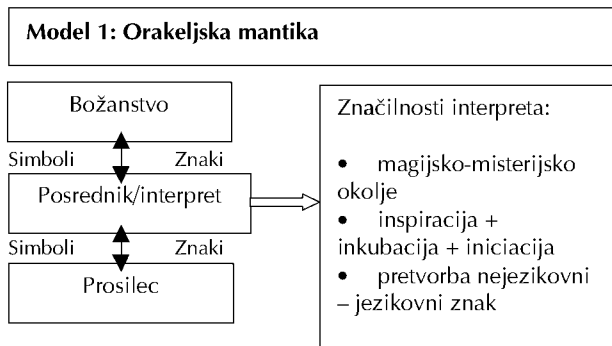
## REZULTATI

Rezultati raziskave,<sup>20</sup> ki je bila izvedena na zgoraj navedenih virih, so pokazali, da obstajajo specifični komunikacijski modeli, ki se pojavljajo znotraj tako imenovanih misterijskih kultov in praks. Medtem ko ostaja ločitev in določitev teh praks še vedno težavna, celo sporna, je mogoče izrisati vsaj neke specifične diskurzov, ki so značilni za posamezne kontekste.

### Mantika

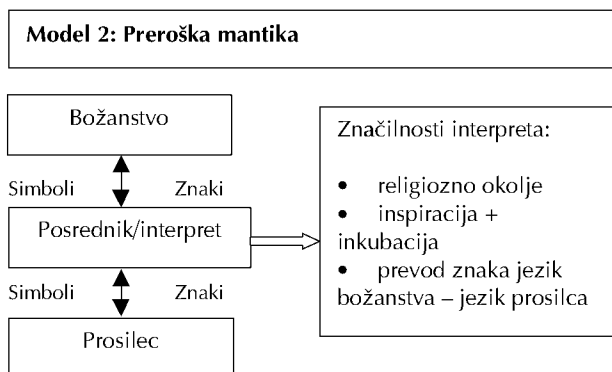
Oglejmo si najprej nekatere značilnosti diskurzov, vezanih na mantiko.<sup>21</sup> Mantiko delimo v grobem na dve osnovni obliki: na "preroško" in na "orakeljsko" mantiko. Prva se opira na (božjo) inspiracijo preroka, redkeje zahteva iniciacijo in ostaja tesneje vezana na religiozno okolje. Orakeljska mantika se sklicuje na razbiranje ali interpretacijo znakov – orakljev, naravnih pojavov, živalskega obnašanja, položaja zvezd<sup>22</sup> –, se navezuje na magijo in pogosto predpostavlja vpeljanost v misterije.

Vprašanje, ki si ga moramo postaviti, je: se taka delitev odraža tudi na ravni diskurza? In še: kakšen komunikacijski model je značilen za mantiko?



Sl. 1: Model orakeljske mantike.

Fig. 1: Model of oracular ritual.



Sl. 2: Model preroške mantike.

Fig. 2: Model of prophetic ritual.

Gornji shemi kažeta, da je osnovni komunikacijski model pri obeh mantikah enak: gre za komunikacijo prosilec – božanstvo – prosilec, ki je vedno posredna; središčno vlogo ima pri njej interpret. Oba modela se diferencirata ravno na tej točki; značilnosti orakeljskega interpreta se razlikujejo od značilnosti preroka, to pa zaradi specifičnega koda vsakega od obeh modelov.

Orakeljski ali znakovni mantiki priznavamo danes pomembno vlogo pri nastanku in razvoju določenih jezikovnih kodov ter razmišljanja o njih. V velikih civilizacijah, ki so že zelo zgodaj usvojile kako obliko pi-

19 V podobnem smislu se o mitu (sicer posredno) izraža kapadoški krščanski mislec Gregorij Nacianški, ko pravi, da je častilec (božje) Besede *mytholatos*.

20 Rezultati so bili delno predstavljeni na konferenci *Poti do medkulturne sporazumevalne sposobnosti v Evropi in drugod*, ki jo je priredila Univerza na Primorskem leta 2005.

21 Iz grškega termina *mantike tehne* v pomenu *zmožnost napovedovanja prihodnosti*. Zanimive informacije o mantiki v antični dobi nam nudi tudi Ciceronovo delo *De divinatione*.

22 Zadnja, astromantika, se je z imenom astrologija ohranila do danes. V antiki je bilo zelo razširjeno prerokovanje iz ptičjega leta, tako imenovana *auspicia* (Aune, 1996).

save oziroma grafičnih znakov, je očitna tesna vez med nastankom pisave in mantičnim obredjem. Tako kot nam mantika predstavlja eno od predracionalnih oblik znanosti, nam tudi nastanek, razvoj in raba pisnih znakov v mantičnem obredju razkrivajo neko šele implicitno, a že kompleksno dojetje pojma znaka (Calabi, 1977–1978). Za semiotiko je najbolj zanimiv pojem pretvorbe (prevoda, interpretacije, hermenevtike) znaka iz nejezikovnega v jezikovni kontekst: svečenik opazuje nejezikovne znake, ki jih nato izrazi v jezikovnem kodu, kar predstavlja osnovno obliko pomenjanja; indikator tega je na primer glagol *semainein*, ki je splošno uporabljen v mantičnem obredju že vse od predklasične dobe dalje (Pellizer, 1997).

Omenili smo interpreta. Sodobna semiotika se je ob potrebi interpretacije znakov precej pomudila. A pojem interpretacije v smislu hermenevtike je posebej aktualen takrat, ko znotraj znakovnih pojavov natančneje definiramo simbol. Znake, ki se pojavljajo v mantiki, lahko na podlagi določenih značilnosti definiramo kot simbole – na primer zaradi njihove nearbitrarnosti. Ker pa na ravni simbola ni arbitrarnosti, je vloga hermenevta ključnega pomena. Če si semiotika znaka lahko privoščiti, da pusti v nemar obravnavo interpreta in ga kvečjemu postavi na raven znaka (Peirce, 1931–1958), si semiotika simbola mora postaviti kot eno svojih izhodiščnih vprašanj, kdo je hermenevt. Vprašanje subjekta pomenjanja, ki se mu je želela semiotika znaka vsekakor izogniti, se s pojmom simbola vrača in celo postavlja v ospredje. Kajti če je res, da je simbol odprt transcendenci, da izraža neizrekljivo, da združuje nasprotja, da zaobjema univerzalno v partikularnem ... – če je vse to res, potem si s simboli v diskurzu ne moremo pomagati, saj se nam diskurz konstituira onkraj komunikacije, onkraj besedila. Zato da lahko govorimo o simbolih v besedilu, diskurzu in komunikaciji, potrebujemo hermenevta – tistega, ki nas opozori na simbol in ki nam simbol razloži, interpretira.

Lahko se tudi vsemu temu izognemo, preprosto tako, da zanikamo simbolno raven mantičnih znakov. Kaj naj bi torej bili znaki, s katerimi operira mantika, če niso simboli? Vsaj v nekaterih primerih kaže, da si lahko pomagamo s pojmom fetiša (Sebeok, 1986a). Primer takega fetiša bi lahko bil na primer znak *E* v Delfih, kot ga obravnava Plutarh (prim. *E ap. Delph.*). A prav gotovo velja, da nimajo vsi znaki v mantiškem diskurzu takega statusa – razlago v smislu fetiša lahko uporabimo le v nekaterih posebnih primerih, ne moremo pa je aplicirati na celotno strukturo pomenjanja.

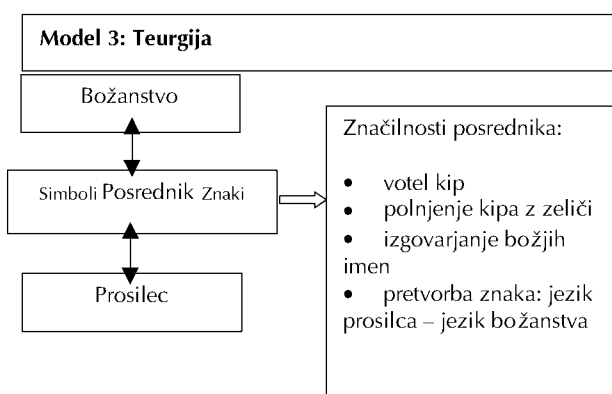
Mantika ustvari in uveljavi svoj lastni, posebni, ezoterični kod, ki se razlikuje od običajnega, splošnega, vsakodnevnega, takega, kakršen je dostopen množici govorcev (Manetti, 1987). Zaradi tega spodbuja tudi razmišljanje o kodu – jeziku; znotraj mantike nahajamo

elemente teorije jezika, ki so zanimivi predvsem za tako imenovano ljudsko lingvistiko (Brekle, 1989) in teolingvistiko.

Tako se na primer lahko zaustavimo ob pojmih *stoma* in *stomion*, ki se oba uporabljata v okolju oraklja, posebej tistega v Delfih (Delcourt, 1981, 150). *Stoma* pomeni hkrati orakelj, božjo besedo, a tudi usta, zemeljsko odprtino, skozi katero prihaja sporočilo svečenici Pithiji. Podoben pojem je *omphalòs* (popok, središče, središčna točka, latinski *umbellicus mundi*) v navezi s sorodnim *omphé* (božja beseda, orakelj). Oba primera nam kažeta na simbolično pojmovanje in razlaganje jezika: jezik (v smislu božje besede, oraklja) je v kontekstu mantike povezan z zemljo, luknjo ali odprtino v njej. To nas privede do ravni mita in mitskega diskurza. Za grško mitologijo na splošno velja, da ni poznala mitov o jeziku, vsaj ne o izvoru jezika. Zato so za obravnavo grškega (predvsem arhaičnega) razumevanja jezika pomembni tudi taki podatki, ki nam jih lahko nudi analiza metaforizacij pojma *jezik*. Za jezik kot *logos* na splošno velja, da se navezuje na moški princip; to nam potrjujejo tudi nekatere mitološke reprezentacije jezika, na primer Hermesova figura (Otto, 1998) ali krščanski *logos*. A vsaj toliko, kolikor je povezav z moškim principom, je tudi tistih z ženskim, kot je razvidno ravno na podlagi raziskav o pojmovanju jezika znotraj mantičnega okolja.

Če se od jezika povrnemo k zgoraj omenjenemu pojmu znaka, moramo na tem mestu izpostaviti dejstvo, da se mantična praksa omejuje na operiranje z znaki – na njihovo analizo, interpretacijo, razumevanje. Mantika ne posega v znake, ne spreminja jih. Kjer se pojavi želja oziroma potreba po manipulaciji znaka, se diskurz mantike spremeni v diskurz teurgije.

### Teurgija



Sl. 3: Model teurgije.  
Fig. 3: Theurgic model.

Teurgija<sup>23</sup> je tako kot mantika ena od misterijskih praks, ki se je posebno razširila v pozni antiki. Vplivala je na filozofijo tedanje dobe, za katero sta bili možnost in oblika stika med človekom in bogom eno od bistvenih teoretskih vprašanj.<sup>24</sup> Največ podatkov o teurgiškem diskurzu nahajamo v *HL* in Jamblihovem opusu (posebej v *De Myst.*). Zanj sta se nato posebej navduševala cesar Julijan Odpadnik in zadnji veliki mislec antike, Proklos (Crome, 1970).

Vsem virom je skupno, da se sklicujejo – bolj ali manj pogosto ter bolj ali manj dosledno – na "razodeto resnico", kar je v grški antiki bolj izjema kot pravilo. To značilnost opažamo že pri *CH*. Gre, zelo verjetno, za vpliv sosednjih kulturnih in religioznih okolij na grški svet (Reale, 1993). Iz tega podatka lahko sklepamo, da je tudi teurgični obred, kakršnega lahko rekonstruiramo na podlagi grških besedil iz pozne antike, v resnici obredna praksa, ki so jo poznale tudi druge kulture Sredozemlja.<sup>25</sup>

Na filozofijo jezika je teurgija vplivala predvsem s predpostavko, da se med človekom in božanstvom vzpostavlja neke vrste dialog, ki ima najpogosteje značilnosti molitve, hvalnice, invokacije, prošnje – torej "govornih dejanj" v širšem pomenu tega izraza. Z razliko od mantike ali od teologije si teurgija prizadeva priklicati bogove in nanje vplivati. Obred je dvodelen: v prvi fazi, ki jo lahko imenujemo tudi *telestiké*, gre za posvetitev predmeta (najpogosteje votlega kipca), v drugi fazi pa za vzpostavljanje stika z božanstvom s posredovanjem tega kipca.

Prva faza predstavlja prehod iz ravni znaka na raven simbola. Kipec, ki je prej le označeval božanstvo, postane porok za transcendenco pomenjanja, ki je v misterijskih praksah nujno prisotna. Posvečeni kipec je tako po posvečenju posrednik med bogom in človekom oziroma med človekom in bogom. Kontroverzna, nerazložljiva in polisemična narava simbola se v primeru teurgičnega kipca kaže v tem, da kipec je že in hkrati še ni božanstvo.

Namen teurgije je vplivati na božanstvo – vpliv pa omogoča prav simbolični posrednik, torej ta semiotički

element z značilnostmi znaka in simbola. Poseganje v ta znak (njegovo "posvečanje" in pretvarjanje v simbol) je osnovna značilnost teurgije. Ves diskurz teurgije je vsaj v prvi fazi usmerjen v manipulacijo znaka, v njegovo spreminjanje.<sup>26</sup> Do tega spreminjanja prihaja na podlagi govornih dejanj – *telestiké* je dejanje posvetitve, ki je opravljena z besedo, ki se z besedo (ali besedami) vzpostavi.

Prav tako "besedna" je tudi druga faza teurgiškega obreda, katere namen je priklicati božanstvo in nanj vplivati. Termin *beseda* uporabljamo tu namesto termina *izjava*, ki je v sodobni pragmatiki bolj pogost in uveljavljen, zaradi specifik tega poznoantičnega obredja. Medtem ko si sodobna pragmatika postavlja za svoje izhodišče izjavo, si mora historična pragmatika v tem primeru izbrati drugačno perspektivo, kot smo opozorili že v uvodu prispevka.

Govorno dejanje *telestiké* ni na ravni izjave, ampak na ravni besede, točneje imena. Tu gre seveda predvsem za božje ime, a praksa temelji na teoretski predpostavki, da imajo vsa imena moč (energijo), ki izhaja iz njihove semantične nearbitrarnosti. Ime je resnica imenovanega – tako je izhodišče poznoantične teorije imena (Gambarara, 1984). Od lastnega imena, kjer semantična energija najbolj razpoznavna, se ta princip aplicira še na druge besede – ne smemo namreč prezreti dejstva, da je bila antična definicija imena širša od današnje, saj je vključevala ne samo lastna imena, niti samo samostalnice, ampak na sploh vse ti. predmetnopolomske besedne vrste (Grgič, 2005c).

V kontekstu teurgije je božje ime spoznavno in izrekljivo: njegova spoznavnost in izrekljivost sta pravzaprav temelj vsakega teurgičnega diskurza. V nasprotju s takim stališčem se je že v antiki začelo porajati prepričanje o nespoznavnosti in neizrekljivosti božjega imena, ki ga, zanimivo, nahajamo ravno v teurgiških virih kot poslednjo stopnjo spoznavne poti (Grgič, 2005b). Namesto hvalnice, invokacije, molitve ali kakega drugega diskurza se v poslednji fazi na tem mestu pojavi tišina.

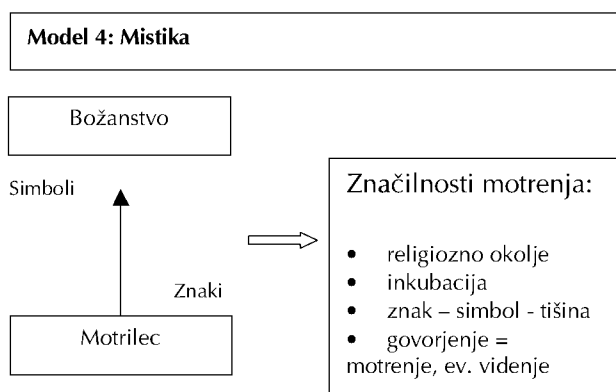
23 Iz grš. *theourgia* ("izdelovanje bogov"). Iz osnovnega principa, da je mogoče priklicati božanstvo, ki se utelesi v kakem predmetu (običajno v kipu, ki ga predstavlja), so novoplatonisti izdelali kompleksno teorijo božjih imen (Lewy, 1987).

24 Teurgija se je razvila predvsem na Vzhodu – zahodna filozofija je s Plotinom in Porfirijem krenila na pot recionalizma, ki je teurgijo sicer poznal, a jo obravnaval le na ravni "pripravljalne stopnje" do pravega, filozofskega spoznanja.

25 To velja sicer tudi za mantiko, čeprav so mnogi raziskovalci mnenja, da je bila slednja vendarle avtohtona grška praksa, medtem ko naj bi bila teurgija, ravno zaradi nenehnih sklicevanj virov na druge tradicije (predvsem na egipčansko in kaldejsko), po vsej verjetnosti prevzeta iz drugih kulturnih okolij.

26 Posvečevanje predmeta in spreminjanje semiotičkega statusa znaka je značilno tudi za katoliško obredje. Lep primer tega je evharistija.

## Mistika



Sl. 4: Model mistike.

Fig. 4: Model of mysticism.

Iskanje stika z bogom, ki je bistveni element teurgije, je pravzaprav značilen tudi za vso mistiko,<sup>27</sup> pogansko in krščansko. A če po eni strani teurgija verjame, da je mogoče boga priklicati, je mistika zagovornica nemega motrenja (Louth, 1993). Božje ime je neizrekljivo, božja narava nedoumljiva: to so teme, ki jih je poznala tudi grška, poganska misel in jih je utemljila v najpomembnejših filozofskih delih pozne antike.

Mistik se sklicuje na načeli afazije in apofatike (zadržanosti, neizrekljivosti določenih vsebin). Ta neizrekljivost postane sestavni del diskurza. V virih, ki so tu obravnavani, se elementi mističnega diskurza pojavljajo v obliki imen in atributov *per negationem*, kar je značilno za tako imenovano negativno ali apofatično teologijo (Grgič, 2006).

Med tem in "onim" svetom je v diskurzu mistike semiotična pregrada – na onem svetu se semioza (pomenjanje) neha (Pellizer, 1997), zato nastopi tišina. Tišina pa vendarle ni samo pomanjkanje nečesa (hrupa, besede, jezika, komunikacije...), ampak tudi začetek; s tišino se začne spoznavanje, ki pa ni več omejeno le na božje ime, temveč zazrto v boga samega. Tako spoznanje, do katerega pride mistik v svoji tišini, se v tišini tudi "izraža": božje ime je neizrekljivo, tako kot je božja narava v svoji popolnosti nedojemljiva. Vsako ime, ki ga uporablja mistik, je zato le odsev tistega imena, ki naj bi razodevalo resnico o bogu.

Diskurz mistike predstavlja skrajno mejo semiotične in pragmatične analize. Sredstva, ki sta jih doslej osvojili

ti vedi, niso primerna za analiza diskurza, ki dejansko temelji na tišini. Za jezik (kot sistem znakov ali kot struktura simbolov, kot dejanje ali delovanje) se zdi, da ne vključuje tudi tišine, da je tišina pravzaprav njegovo nasprotje. Vprašanje, ki si ga torej moramo zastaviti, je: obstajajo tudi drugačne definicije jezika od tistih, ki jih pozna sodobna zahodna filozofija, znotraj katere sta se razvili taka semiotika in taka pragmatika, kot ju poznamo danes? Bi mogoče tišino lahko vključili v tako pojmovanje jezika, kakršno nam ponuja grški simbolični pojem *logosa*?

## PRISPEVEK K DISKUSIJI: PROBLEM AKTUALNOSTI IN AKTUALIZACIJE

Odgovora na gornji vprašanji še ni mogoče postaviti z zadovoljivo natančnostjo. Za *logos* veljajo zelo verjetno ugotovitve, ki jih sodobna filozofija postavlja glede mita. Po procesu demitizacije, ki ga je opravila moderna filozofija, se je naš odnos do mita spremenil; zgodovina filozofije ga je pogojevala – ko govorimo o mitu v današnji kulturi, moramo to upoštevati (Vattimo, 1989, 58). Isto velja tudi za *logos*: izluščiti njegove antične, celo arhaične pomene je filološki proces, ki je z vidika sodobne semiotike ali pragmatike le delno smiselno oziroma produktiven. Bolj smiselno in produktivno je vključiti njegove antične in arhaične pomene v kontekst sodobne semiotike, pragmatike in filozofije jezika ob upoštevanju historične perspektive, ki pogojuje današnji pomen *logosa*.

Analiza diskurzov, ki so nastali v geografsko in časovno oddaljenem kulturnem kontekstu na podlagi takratnega in tamkajšnjega pojmovanja *logosa*, nam je pri tem lahko v pomoč. Prav zaradi različnega kulturnega konteksta, ki je temelj različnih diskurzov in komunikacijskih modelov, nas taka analiza sili k temu, da razpremo epistemološke okvire sodobne semiotike in pragmatike ter da vanje vključimo tudi elemente, ki jih redkeje uporabljamo. Sem sodijo tudi pojmi simbola, (božjega) imena, mita in drugi, ki so omenjeni v gornjem prispevku.

Sekularna kultura ni kultura, ki bi bila pustila za sabo mit, ampak kultura, ki mit še vedno doživlja, ampak v obliki sledi, modela (Vattimo, 1989, 57). Do kolikšne mere je potrebno to sled oziroma model rekonstruirati, da si pridobimo nova sredstva za razumevanje sodobnih manifestacij jezika?

27 Mistika, ki je etimološko in pojmovno vezana na svet misterijev, nam danes pomeni predvsem hrepenenje človeka po povratku k bogu. Čeprav o njej govorimo v sklopu velikih monoteističnih religij (judovstva, krščanstva, islama), moremo njen izvor iskati tudi v grškem svetu, predvsem v helenističnem in cesarskem obdobju (Louth, 1993). V hermetičnih besedilih, orakljih, pa tudi v spisih nekaterih filozofov (Jamblih in Proklos sta prav gotovo med temi) je zaslediti določene elemente, ki se razvijajo vsaj vzporedno s krščansko mistiko.



## SKLEP

V gornjem prispevku so prikazani trije modeli poznoantičnih diskurzov oziroma komunikacijskih modelov. Izbrani so na podlagi nekaterih skupnih značilnosti, zaradi katerih se oddaljujejo od diskurzov in modelov, s katerimi najpogosteje operirata sodobna semiotika, pragmatika in teorija diskurzov.

Analiza takih besedil postavlja vrsto izhodiščnih, tudi

metodoloških vprašanj in dilem. Nekatera vprašanja in dileme pa se porajajo ravno z analizo. Izkaže se, da gre za kulturno zelo oddaljene modele, ki temeljijo med drugim na pojmovanju jezika, različnem od sodobnega. Zato se v končni fazi postavljata vprašanji, ali sploh razpolagamo s sredstvi za analizo takih diskurzov in modelov, oziroma ali so "novi" pojmi, ki jih pridobimo s tako analizo, smiselni in uporabni znotraj konteksta sodobne semiotike, pragmatike in filozofije jezika.

## PRAGMATICS AND SEMIOTICS IN A HISTORICAL PERSPECTIVE: COMMUNICATION MODELS AND THE TRANSCENDENT IN THE CULTURE OF LATE ANTIQUITY

Matejka GRGIČ

University of Nova Gorica, School of Slovenian Studies Stanislav Škrabec, SI-5000 Nova Gorica, Vipavska c. 13

e-mail: matejka.grgic@p-ng.si

### SUMMARY

*The present analysis of discourses emerging in the geographically and temporally distant cultural context of late antiquity on the basis of the concept of logos (in the sense of reason-language) in that region and era, can be helpful in the attempts to include ancient and archaic meanings of this concept into the context of modern semiotics, pragmatics and philosophy of language, necessarily, of course, taking into account the historical perspective, which conditions the contemporary meaning of logos.*

*Such analysis compels us to open the epistemological frames of modern semiotics and pragmatics to include the currently less frequently treated notions, such as symbol, (god's) name, myth, etc.*

*The discourses treated in the paper present some basic common traits. The selected texts were all created within an environment of the so-called esoteric or mystery cults and practices or on their outside boundaries. This resulted in some (common or at least frequently shared) characteristics, one of them being the way of addressing the deity. This specificity gives rise to some fundamental starting points and questions: of transcendence, of the concept of language and the definition of myth.*

*The paper presents the characteristics of three models, the mantic (oracular and prophetic), Theurgic and mystic. Typical of all three models is a symbolic comprehension of language. The mantic environment allegedly produced the first theories of sign or symbol. Theurgy, too, operates with symbols, in the particular sense of the symbolism of names, while a typical feature of the mystic model is the introduction of the concept of silence as an element of discourse, which poses a border problem for semiotics and pragmatics; at the same time, mysticism represents one of the links between ancient pagan philosophy and mediaeval Christian philosophy.*

**Key words:** late antiquity, semiotics, pragmatics, communication, theory of discourse, philosophy of language, history of linguistic sciences

### LITERATURA

**Aune, D. (1996):** La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico. Brescia, Paideia.

**Belletti, B. (1990):** Il logos come immagine di Dio in Filone d'Alessandria. Sapienza, XLIII, 3.

**Brekle, H. E. (1989):** La linguistique populaire. V: Auroux, S. (ed.): Histoire des idées linguistiques. Liege, Mardaga.

**Calabi, F. (1977–1978):** Il signore, il cui oracolo è a Delfi, non dice né nasconde, ma indica. Bollettino dell'Istituto di Filologia Greca, IV. Padova, 14–34.

**Clarke, D. S. (2003):** Sign Levels. Language and its Evolutionary Antecedents. Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers.

**Crome, P. (1970):** Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos, Plotin, Prophyrios, Proklos. München, Humanistische Bibliothek.

- Delcourt, M. (1981):** *L'oracle de delphes*. Paris, Payot.
- Des Places, E. (ed.) (1971):** *Oracles Chaldaïques*. Paris, Les Belles Lettres.
- Dodds, E. (1951):** *The Greeks and The Irrational*. Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- Eco, U. (1984):** *Semiotica e filosofia del linguaggio*. Torino, Einaudi.
- Farney, R. (1934):** *La religion de l'empereur Julien et le mysticisme de son temps*. Paris.
- Festugière, A. J. (1967):** *Hérmetisme and mystique païenne*. Paris, Aubier-Montaigne.
- Gambarara, D. (1984):** *Alle fonti della filosofia del linguaggio. Lingua e nomi nella cultura greca arcaica*. Roma, Bulzoni.
- Giamblico, A., Moreschini, C. (eds.) (2003):** *I misteri degli Egiziani*. Milano, Biblioteca universale Rizzoli.
- Grgič, M. (2005a):** Vprašanje semiotike v pozni antiki in zgodnjem srednjem veku. Doktorska disertacija. Ljubljana, Filozofska fakulteta.
- Grgič, M. (2005b):** Vloga jezika in tišine na poti spoznavanja: primer hermetičnega korpusa. *Šolsko polje*, 16, 1/2. Ljubljana, 125–138.
- Grgič, M. (2005c):** Filon Aleksandrijski : jezik alegorije in alegorije jezika v grško-judovski filozofski sintezi. *Annales, Series historia et sociologia*, 15, 2005, 2. Koper, 385–394.
- Grgič, M. (2006):** *Jamblihov De Mysteriis: teorija simbola v poganski filozofiji in kulturi pozne antike*. Poligrafi (v tisku).
- Havelock, E. A. (1986):** *The Muse Learns to Write. Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*. London, Yale University Press.
- Hirschle, M. (1979):** *Sprachphilosophie und Namenmagie im Neuplatonismus*. Meisenheim, Hain.
- Jamblique (1966):** *Les mystères d'Égypte*. Paris, Les Belles Lettres.
- Jung, K. G. (1991):** *The Collected Works of C. G. Jung*. Princeton, Princeton University Press.
- Koenen, M. (2004):** *Loca Loquuntur. Lucretius' Explanation of the Echo and Other Acoustic Phenomena in DRN 4. 563–614*. *Mnemosyne*, 57, 6. Leiden, 698–724.
- Koster, J. (2003):** *Ritual performance and the politics of identity: On the functions and uses of ritual*. *Journal of Historical Pragmatics* 4, 2. Amsterdam, 211–248.
- Kraus, M. (1987):** *Name und Sache. Ein Problem im frühgriechischen Denken*. Amsterdam, Grüner.
- Lewy, H. (1987):** *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the later Roman empire*. Paris, Etude augustiniennes.
- Lotito, L. (2003):** *Il mito e la filosofia. La mitologia come racconto dell'essere*. Milano, Mondadori.
- Louth, A. (1993):** *Izvori krščanskega mističnega izročila. Hieron*. Ljubljana, Nova revija.
- Maddalena, A. (1970):** *Filone Alessandrino*. Milano, Mursia.
- Manetti, G., (ed.) (1996):** *Knowledge through Signs. Ancient Semiotic Theories and Practices*. San Marino, Brepols.
- Mansfeld, J. (2005):** 'Illuminating What is Thought'. A Middle Platonist Placitum On 'voice' in Context. *Mnemosyne*, 58, 3. Amsterdam, 358–407.
- Nock, D., Festugière, A. J. (eds.) (1946):** *Corpus hermeticum*. Paris, Les Belles Lettres.
- Otto, W. F. (1998):** *Bogovi Grčije. Podoba božanskega v zrcalu grškega duha. Hieron*. Ljubljana, Nova revija.
- Peirce, Ch. S. (1931–1958):** *Collected papers*. Cambridge, Harvard University Press.
- Pellizer, E. (1997):** *Sign-conceptions in pre-classical Greece*. V: Posner, R. et al.: *Semiotik/Semiotics*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Pépin, J. (1976):** *Mythe et allégorie: les origines grecques et les constatations judéo-chrétiennes*. Paris, Etudes Augustiniennes.
- Plutarch, av., Babbitt, F. C. et. al. (1927-):** *Plutarch's Moralia in Seventeen Volumes With an English Translation*. London – Cambridge, Massachusetts, Loeb Classical Library.
- Proklos (1997):** *Prvine bogoslovja. Ljubljana, Nova revija*.
- Reale, G. (1993):** *Storia della filosofia antica, IV. Le scuole dell'età imperiale*. Milano, Vita e pensiero.
- Ricoeur, P. (1959):** *Le symbole donne à penser*. Paris, Esprit, 7–8.
- Schiavone, V. (ed.) (2001):** *Corpus hermeticum*. Milano, Biblioteca Universale Rizzoli.
- Sebeok, Th. A. (1986):** *I think I am a Verb: more Contributions to the Doctrine of Signs*. New York, Plenum.
- Sebeok, Th. A. (ed.) (1986):** *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*. Berlin, Mouton de Gruyter.
- Škamperle, I. (ed.) (2001):** *Corpus hermeticum. Hieron*. Ljubljana, Nova revija.
- Vattimo, G. (1989):** *La società trasparente*. Milano, Garzanti.
- Vernant, J-P. (ed.) (1974):** *Divination et Rationalité*. Paris, Seuil.
- Verniere, Y. (1977):** *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*. Paris.
- Vital, J. (2002):** *Alla scoperta del simbolo. V: L'uomo e i simboli*. Milano, Jaca book.
- Zore, F. (1996):** *Resničnost imen in govora pri Platonu in Aristotelu. Phainomena*. Ljubljana, 15–16.