

АЛЕКСАНДАР НИЗ ПРИЗМАТА НА АРИСТОТЕЛ

Проф. д-р Љубен Тевдовски

д-р Вера Хаци-Пуља

д-р Гаetan Хулот

[e-mail:ljuben.tevdovski@ugd.edu.mk](mailto:ljuben.tevdovski@ugd.edu.mk)



Publisher info:

Title:

Review of the Institute of History
and Archaeology RIHA

web address:

<http://js.ugd.edu.mk/index.php/RIHA>

ISSN: 2671-3144

eISSN: 2671-3152

First Published: 2010

Subject:

history, archaeology, anthropology
history of art, ethnology,
other humanities

Publisher:

Institute of History and Archaeology
FON, Goce Delcev University

Editor in Chief:

Ljuben Tevdovski
Goce Delcev University, Macedonia
ljuben.tevdovski@ugd.edu.mk

Editorial Board:

Todor Chepreganov
Goce Delcev University, Macedonia
Nevena Trajkov
Florida International University, USA
Trajce Nacev
Goce Delcev University, Macedonia
Jaromir Benes
Univer.of South Bohemia, Czech
Republic
Stojko Stojkov
Goce Delcev University, Macedonia
Aleksandar Bulatovic
Institute of Archaeology, Serbia
Verica Josimovska
Goce Delcev University, Macedonia
Svetla Petrova
Bulgarian Academy of Sciences,
Bulgaria
Oliver Cackov
Goce Delcev University, Macedonia
Vladimir D. Mihajlovic
University of Belgrade
Martin Husar
Constantine the Philosopher University,
Slovakia

Апстракт

Овој спис расправа за Александар III Македонски во поглед на аристотеловото учење за најдоброто владеење, кое, според Аристотел, почива меѓу другото врз доблеста. Поточно, тој расправа за Александар во поглед на можноста, разгледана од Аристотел во неговата Политика, за личност која е подоблесна од останатите до таа мера што се смета за „бог меѓу луѓето“, или за која „нема закон“ бидејќи претставува „самата закон“. Иако бројни толкувачи низ историјата на философијата се осврнуваат на Александар во поглед на оваа можност, тие го прават тоа без да земат предвид една клучна потешкотија, подвлечена од самиот Аристотел, во неговите увиди за споменатата личност. Имено, иако се чини дека врз основа на нејзината исклучителна доблесност, на една таква личност природно ѝ следува да владее, истата исклучителна доблесност ја поставува и „надвор од градот-држава“, значи, вон јавната – политичка – средина воопшто. Оттаму, се поставува прашањето: зар некој може да владее со дадена заедница доколку се наоѓа надвор од неа? Тргувајќи од една значајна забелешка на Најџел (Nagle, 2000), крајната цел на овој труд ќе биде да се образложи начинот на кој „случајот Александар“, како во телотворување (или образец) на една замисла нафрлена во аристотеловата Политика, претставува одговор на ова прашање.

Клучни зборови:

Владеење, аристотелова Политика, империјализам, македонски империјализам, „бог меѓу луѓето“.

Проф. д-р Љубен Тевдовски

д-р Вера Хаџи-Пуља

д-р Гаетан Хулот

АЛЕКСАНДАР НИЗ ПРИЗМАТА НА АРИСТОТЕЛ

Едно од клучните разидувања меѓу Платон и Аристотел на полето на философијата на политиката се однесува на прашањето околу заснованоста на доброто владеење, и оттаму, за соодветниот извор на политичка моќ. Поинаку речено, тоа се однесува на условите кои дадена личност или, за Аристотел – можеби и група на личности – треба да ги исполни за да се стекне со власт. За Платон, станува збор за созерцателното знаење (*θεωρία*) (Политеја, 473c-480a). За Аристотел, освен созерцателното знаење, станува збор и за други одлики, на пример, за оние кои се одраз на извесен број на тнр. „етички“ доблести (*ἀρετή*, буквално: „извонредност“, „превосходност“) или доблести „на наравот“ – храброст, умереност и сл. – (Политика, 1283a), како нешто суштински инакво од простото созерцателно знаење (Никомахова Етика, 1104a-1106a); за оние кои се одраз на тнр. „дијаноетичко-расудувачка“ доблест на разборитоста, и самата различна од созерцателно знаење (*φρόνησις*) (Политика, 1277a; Никомахова Етика, 1140a-b) итн. Така, најдоброто општествено устројство за дадена политичка заедница е она каде владеат најдоблесните – што за Аристотел можат да бидат и сите членови на таа заедница земени заедно, земајќи предвид дека напасти, вкупната доблест на сите ја надминува онаа на поединци или на повеќемина (Политика, 1281a-1282b).

Сепак, според еден славен извадок од аристотеловата *Политика*, не е исклучено и да се јави личност или група на личности која се истакнува од останатите по доблест до таа мера што ги натфрла сите останати заедно. Една таква личност или група на личности, вели Аристотел, „природно“ би била како „бог меѓу луѓето“ (Политика, 1284a), па додава: „нема закон за таквите, зошто тие самите се закон“ (Политика, 1284a; делумно изменет превод). Во можноста за ваква личност која Аристотел овде ја

отвора, или поскоро, во различните описи на истата кои ги наведува, бројни антички и современи автори гледаат соодветство со неговиот најславен ученик, Александар III Македонски. Поточно, некои сметаат дека Аристотел го образува Александар тргнувајќи од своите етички и политички учења (Plutarch, *Life of Alexander*: 7.3), односно, макар и делумно му влијае на ова поле (Tarn, 1956: 1 и 2; Syropoulos, 2017: 23)... што би значело и дека го образува овој и согласно наведениот урнек за извонредната личност. Некои од овие (Tarn, 1956: 78-79), но и други, претполагаат (и) дека, обратно, Аристотел го обопштува Александар во сопствениот урнек... иако можеби врз основа на погрешни – значи: лични, а не внатрешно-философски – разлози (Kahn, 1990: 373). Дали тогаш описите на Аристотел за споменатата исклучителна личност одговараат на Александар и доколку да – во што?

За почеток, да се суди дали и колку Александар бил доблесен во една аристотелијанска смисла на зборот, и, дотолку повеќе, дали отскокнувал во доблеста на начин на кој Аристотел тоа го повела, е секако сомнителна постапка... Но пак, во поглед на ова, важно е да се забележи и дека за Аристотел, етичката доблест претставува „средна мера“ (на пример, храброст), значи, состојба помеѓу прекумереност (во случајов, дрскост) и недостаток (во случајов, плашливост) (Никомахова етика, 1106a). Дополнително, ваквата средна мера не е строго определена на ист начин за секого, туку се разликува од човек до човек, во зависност од особените околности во кои тој се наоѓа (Никомахова етика, 1106a-b): она што е храбро за еден не е за друг. Земајќи го ова предвид, а спротивно на некои од тврдењата на Ву и на Поинтер, ниту предочувањето на одделни случки од животот на Александар не може да се земе како доказ за неговото разидување со Аристотел по однос на прашањето за доблеста, како за неговото пројавување на истата (Wu, 2022: 74; Pointer, 2016: 9), така и за неговата проценка за доблесноста на други (Wu, 2022: 73).

Но пак, понатаму, етичките доблести се за Аристотел тесно поврзани со дијаноетичко-расудувачката доблест на разборитоста: „[етичката] доблест ја прави целта исправна (*ὀρθόν*), додека разборитоста [ги прави исправни] оние [нешта] насочени кон оваа [цел]“ (Никомахова етика, 1144a; делумно изменет предвод). Што точно оваа изјава значи, особено во поглед на некои други согледби од првата книга на *Никомахова етика* (Pakaluk, 2005: 138-139), е предмет на долготрајна расправа меѓу толкувачите – чијашто куса содржина, заедно со соодветните референци, може да се

најде, на пример, кај Russell, 2014: 204-205. За нашите тукашни потреби, доволно е да наведеме дека таа може да се разбере како поостро разграничување меѓу задачите на етичките доблести и на дијаноетичко-расудувачката доблест на разборитоста, каде првите поставуваат правилни цели, додека втората ги утврдува средствата – во најширока смисла на зборот, односно, како начини – соодветни за постигнување на овие цели. Но таа може и да се разбере како малку посложен преплет меѓу етичките доблести и разборитоста, каде овие поставуваат правилни *општи* цели (на пример, да се добие дадена војна), додека разборитоста поставува правилни *поединечни* цели (на пример, да се напредува на овој или оној начин, да се добијат дадени битки, а други да се одбегнат итн.) и, истовремено, ги утврдува средствата соодветни за постигнување на сите овие цели. Кој и да е начинот на кој оваа изјава треба да се протолкува, јасно е дека ниту забелешките на Поинтер, според кои извесни постапки на Александар сведочат против неговата разборитост во аристотелијанска смисла на зборот (Pointer, 2016: 6-9), не се особено издржани. Имено, а во првиот случај, дали некој бил разборит или не, односно, дали обезбедил средства соодветни за постигнување на сопствените цели, може, за почеток, да се воочи од тоа дали претпоставено исправните цели кои си ги поставил навистина биле остварени; понатаму, тоа можеби може и да се оценува врз основа на некаков увид во инакви „патишта“ кон истата цел, а кој се по еден или по друг основ подобри од избраниот (Pakaluk, 2005: 139). Првото е очигледно случај за Александар, чишто најголем број на остварувања, како што Поинтер не пропушта да подвлече, „се сметале за невозможни сè додека тој не ги направил возможни“ (Pointer, 2016: 6). Што се однесува пак до второто, тешко е да се уверува дека кој било друг можен пат до веќе остварена цел би бил подобар од избраниот, знаејќи дека за еден ваков неизоден пат, не може ништо да се тврди, дури ни дека воопшто и би се покажал како целисходен. Во вториот случај, важи истото она што го посочивме во поглед на првиот: дали некој бил разборит или не, односно, дали си ги задал правилните поединечни цели за кои стана збор, може да се суди според тоа дали ваквите поединечни цели биле усогласени со општата цел, што пак зависи од тоа дали општата цел навистина била остварена, како и според тоа дали некои други поединечни цели би биле попогодни за нејзиното остварување. Тргувајќи од еден од примерите на Поинтер (Pointer, 2016: 8-9): дали чекорите кои Александар ги презема за да стави крај на побуната во неговата македонска војска кај Опис (324 г. п.н.е.), а која била навредена од она што го сметала за негова претерана благонаклонетост кон

Персијците, биле несоодветни? Или, обратно, неговото „вртење кон Персијците“ преку организирање на истите во воени единици и распределба на командни задолженија меѓу нив... па дури и наредбата за погубување на тринаесет од најгласните македонски „бунтовници“, одат во насока на конечното помирување помеѓу различните страни (Bosworth, 2003: 209), означено со голема заедничка гозба? И, дополнително, дали сето ова е сообразно со конечната цел која Александар ја навестува во молитвата искажана по тој повод, поточно, според спорниот израз на Аријан¹: да се постигне „согласност (ὁμόνοϊαν; од ὁμός, „исто“, „заедничко“ и νοῦς, „ум“ – буквално: „истоумие“) и заедништво (τε καὶ κοινωνίαν) во владеењето (τῆς ἀρχῆς)“ меѓу Македонците и Персијците (Anabasis Alexandri: VII.11)?

Второ, како што дознаваме од неколку извори, главните од кои се наведени во Worthington, 2003: 199 и 236-241 и проследени со расправа, во зимата 332 г. п.н.е., Александар го посетува храмот на Севс Амон во оазата Сива во Египет, каде свештениците му соопштуваат дека е син на Севс. Некои, како Вилкен (Wilcken, 1932: 127), веруваат дека од овој миг натаму, Александар почнува да се смета себеси за божество, и да постапува сообразно на ова уверување... можеби дури и да бара и/или добива признание за ова од другите. Меѓу доказите за ова, вообичаено се приложува плутарховото *Житие на Александар*, од кое дознаваме дека во 331 г. п.н.е., тој им се обраќа на боговите со барање за заштита и сила, „доколку е од родот (γενώσ; буквално: „настанат [од]“) на Севс“ (33.1). Дополнително, Александар настојува неговото опкружување да го прифати азискиот обичај на *προσκύνησις*, кое се состои во еден вид на поклонение (Life of Alexander, 54.4-6). Но пак, како што нè известува Аријан, Калистен, пра-внукот на Аристотел кој го придружува Александар во Азија, го одбива ваквото поклонение, сообразложение дека се работи за странски обичај на оддавање на чест, која им се должи единствено на боговите (Anabasis Alexandri: IV.11-12). Навистина, тргнувајќи од овие сознанија, или поскоро, од посочените читања на истите, повеќе толкувачи гледаат врска помеѓу Александар и аристотеловата извонредна личност, која, си споменуваме, беше „како бог меѓу луѓето“, немајќи закон, затоа што е „[самата] закон“. Така, Квапил посочува на два извадоци, едниот кај Аријан (Anabasis Alexandri: IV.9) другиот кај Плутарх (Life of Alexander, 52.3-4), кои раскажуваат ист настан – прекорителната утеша која Александар ја добива од философот Анаксарх од Абдера, откако во набој на гнев ќе го усмрти својот пријател

¹ За одлична лингвистичка анализа на изразот, cf. Badian, 1958: 430-432

Клит Црниот (Kvaril, 2024: 48-49). И во двата извадоци, Анаксарх го споредува Александар со Севс, чие дејствување е, самото по себе, праведно. Кај Плутарх, тој згора на тоа го куди неговото стравување од законот на луѓето и вината која би му се префрлила од страна на овие, и, потсетувајќи на наведените изрази на Аристотел, му порачува да им биде – како впрочем и Севс – „самиот закон и мера за правдата“ (Life of Alexander, 52.3). За Квапил, ваквите совпаѓања укажуваат на тоа дека Александар и Аристотел споделуваат исти видувања за „идеолошката оправданост“ на кралската власт (Kvaril, 2024: (54-55). Мејер оди дотаму што тврди дека божественоста на Александар може да се проследи до Аристотел, кој само го доведува „хеленскиот идеал“ до неговиот конечен израз на владетелот-бог (Meyer, 1903: 291-292).

Сепак, јасно е дека доколку се сведува само на ова, блискоста меѓу Александар и аристотеловиот опис за исклучителната личност е само површинска. Навистина, Поинтер е во право кога настојува на тоа дека токму аристотеловата доблест е за него основа за „божественоста“ на исклучителната личност (Pointer, 2016: 4) – впрочем, таа е исклучителна баш во овој поглед – а не, како навидум кај Александар, некакво божествено потекло. Соодветно на ова, кога Аристотел вели дека неговата исклучително доблесна личност е „природно“ „како бог меѓу луѓето“, тој на ум има една преносна смисла на зборот, а не буквална, значи биолошко-генетичка. На ова може да се додаде и неговото настојување дека ваквата личност е сепак само „како“ или „налик“ (*εἰκὸς*) „бог меѓу луѓето“, а не, напосто, бог меѓу луѓето. До сличен заклучок, а во расправа против Мејер, доаѓа и Бадиан: ништо во согледбите на Аристотел не укажува на било какво обоготворување на споменатата личност (Badian, 2003: 247 и 259, белешка 18), впрочем, тие укажуваат на нешто сосем друго, на кое ќе се навратиме за брзо. Но пак, токму поради заснованоста во доблеста, односно, поради строго реторичката функција на „божественоста“ на аристотеловата исклучителната личност – „исклучително доблесниот е за останатите она што бог е за луѓето“ – тргнувајќи од оваа точка, не може ниту да се зборува за некакво несоодветство на Александар со аристотеловиот опис. Едноставно, оваа точка нè упатува назад кон претходно обработената точка, онаа за доблеста.

Од сето погоре изложено произлегува дека иако врската меѓу аристотеловата исклучително доблесна личност и Александар не може да се воспостави со сигурност, примедбите против неа не се доволни за таа беспоговорно да се отфрли. Сепак,

споредувањето на аристотеловата исклучително доблесна личност со Александар носи со себе уште една потешкотија, спомената, но не и обработена од страна на Бадан... а која, всушност, ѝ е присушта на самата аристотелова согледба за истата личност. Имено, од исклучителната доблесност на оваа или ваквите личности произлегува дека „тие луѓе повеќе не можат да се сметаат за дел од градот-држава (*πόλῃως*)“ (Политика, 1284a; делумно изменет превод), односно, да се сметаат за граѓани, или политички чинители во поширока смисла на зборот. Навистина, оценува Аристотел, „државата (*πόλις*) тежнее кон тоа да се состои од колку повеќе може [луѓе] еднакви и слични“ (Политика, 1295b; делумно изменет превод); соодветно на ова, да се биде дел од градот држава, односно, да се биде „граѓанин (*πολίτης*)“, значи, „општо земено“ да се биде некој „којшто учествува и во управувањето и во бивањето управуван (*ἄρχειν καὶ ἄρχεσθαι*; овде, во потесна смисла на „владеењето и бивањето подложен на власт“, „бивањето владеан“)“ (Политика, 1283b; делумно изменет превод). Некој којшто е толку исклучителен што ги надминува сите останати заедно не се вклопува во „идеалот на држава“ составена од „колку повеќе може [...] еднакви и слични“, и кои, поради ова, се граѓани кои владеат и биваат владеани.

Сега, на почетокот на овој труд, предочивме дека за разлика од Платон, кај Аристотел, условите кои дадена личност или група на личности, треба да ги исполни за да се стекне со власт го вклучуваат созерцателното знаење, но и етичките доблести, како и дијаноеитичко-расудувачката доблест на разборитоста – како битно различни од созерцателното знаење; најдоброто општествено уредување за дадена политичка заедница е она каде владеат најдоблесните. Начелно, одовде би требало да следува дека во случај да се јави личност која е толку доблесна што ја надминува доблеста на сите останати заедно, токму на оваа личност би требало да ѝ следува да владее – и тоа постојано (Политика, 1284b). Но, како извонредната личност би станала владетел со нејзината заедница, доколку воопшто не е „дел од градот-држава“ на еднакви и слични, односно, не е граѓанин кој и владее и е владеан?

Еден можен одговор на ова прашање, а кој, изгледа, Аристотел го зема предвид, би бил: едноставно, извонредната личност не би требала да стане владетел со нејзината заедница. Имено, во останатиот дел од 13тото поглавје на третата книга од *Политиката* каде расправа за сето ова, Аристотел го отвора и поврзаното прашање за праведноста на прогонот, или остракизмот, од дадена политичка заедница на оние кои

не се еднакви со останатите... што, секако, ја вклучува и исклучителната личност. Сепак, Аристотел на крајот заклучува дека прогонот на една ваква личност не би бил праведен во случајот на она устројство кое не е само најдобро на односен начин, значи, во поглед на дадена група на луѓе кои би биле устроени од него, туку и најдобро воопшто (Политика, 1284b, 1288b итн.).

Но, можеби постои и друг начин, начин кој овозможува извонредната личност сепак да биде владетел. Овој начин произлегува од една точка од аристотеловата *Политика* која Најџел внимателно ја забележува (Nagle, 2000), иако во поинаков контекст; истовремено, а соодветно на увидите на Најџел, ваквиот начин ја доведува аристотеловата извонредната личност во врска со Александар. Имено, Најџел посочува дека во 14тото поглавје на третата книга од *Политиката*, она кое доаѓа веднаш по поглавјето за извонредната личност и прогонот, Аристотел набројува повеќе постоечки видови на кралување, како она во Спарта, она кое постои кај азиските народи итн.; меѓу нив, споменува и кралување на владетел кој има моќ врз сè – славниот аристотелов „сè-крал“ или „сè-владетел“ (*παμβασιλεύς*) – и тоа, во поглед на даден град-држава, и соодветно народ, или во поглед на повеќе (*πόλεως ἑθνους ἐνὸς ἢ πλείονων*) (Политика, 1285b). Најџел се сосредоточува на ваквиот сè-владетел, а особено на можноста која Аристотел кусо ја нафрла – за истиот да владее со повеќе од еден град-држава и народ: во ваквата можност, тој не гледа ништо друго но подемот на Александар на чело на растечката македонска империја (Nagle, 2000: 128-129). Но, зарем една ваква можност не може да биде и решение на погоре споменатата потешкотија за тоа како аристотеловата исклучителна личност би станала владетел со нејзината заедница, доколку е вон градот-држава? Таа би била владетел со повеќе од една заедница, со заедница од заедници или виша заедница, од положба која е нужно вон секоја една од нив, но во нивната заедница – империјата.

Навистина, Најџел исто така се обидува да покаже дека аристотеловата исклучителна личност, иако се чини дека се совпаѓа со сè-владетелот – токму и не е овој сè-владетел, односно, дека третата книга од *Политиката* разгледува два владетели, извонредната личност од една страна, сè-владетелот од друга. Иако ваквиот предлог е занимлив, тој не се заснова толку на докази кои произлегуваат од самиот текст – Најџел едноставно претполага дека за разлика од извонредната личност, сè-владетелот не владее врз основа на доблест (Nagle, 2000: 123-124)... нешто што,

Аристотел едноставно никаде не го вели. Тој се заснова во пошироката потреба на толкувачите на *Политиката* на Аристотел да разграничат два степени на анализа во склоп на нејзината трета книга: едниот кој се однесува на идеалниот град-држава, другиот на постоечки градови-држави (Nagle, 2000: 117-118). Оттаму, не постојат значителни пречки аристотеловата извонредно доблесна личност да се поистовети со сè-владетелот Александар. Еден ваков чекор претставува наедно прилог кон прашањето за соодветството на споменатата аристотелова личност со Александар и кон прашањето за тоа како една ваква личност би можела да владее со нејзината заедница, однадвор истата заедница.

Литература

1. Аристотел. 2003. *Никомахова Етика* (прев. Е. Колева). Три.
2. Аристотел. 2006. *Политика* (прев. М. Бузалковска-Алексова и Е. Џукеска). Слово.
3. Платон. 2002. *Политеја* (прев. Елена Колева). Три.
4. Arrianus, Lucius Flavius. 1907. *Anabasis Alexandri*. In A.G. Roos (ed.), *Flavii Arriani Anabasis Alexandri*. Teubner.
5. Badian, E. 1958. "Alexander the Great and the Unity of Mankind". *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, Bd. 7, H. 4: 425-444.
6. Badian, E. 2003. Alexander the Great Between Two Thrones and Heaven. In Worthington I. (ed.), *Alexander the Great. A Reader*, 245-262. Routledge.
7. Bosworth, A. B. 2003. Alexander and the Iranians. In Worthington I. (ed.), *Alexander the Great. A Reader*, 208-235. Routledge.
8. Kahn, C. H. 1990. The Normative Structure of Aristotle's "Politics". In Patzig G. (hrsg.), *Aristoteles' „Politik“*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum Friedrichshafen/Bodensee 25.8. – 3.9. 1987*, 369-384. Vandenhoeck & Ruprecht.
9. Kvapil, O. 2024. "Aristotle, Alexander and Seleucus: Virtue and Legitimacy of Hellenistic Kings". *Graeco-Latina Brunensia*, vol. 29, issue 2: 45-57.
10. Meyer, E. 1903. "Alexander the Great and Universal Monarchy". *The International Quarterly*, vol. 8: 280-295.

11. Nagle, B. D. 2000. "Alexander and Aristotle's *Pambasileus*". *L'Antiquité Classique*, tome 69: 117-132.
12. Pakaluk, M. 2005. *Aristotle's Nicomachean Ethics. An Introduction*. Cambridge University Press.
13. Plutarch. 1919. *Life of Alexander*. In Plutarch, *Plutarch's Lives in Eleven Volumes. Volume VII. Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar* (B. Perrin, trans.). Harvard University Press.
14. Pointer, M. 2016. Alexander the Great and Aristotle's Philosopher King. EWU Student Research and Creative Works 2016 Symposium, 1-14.
15. Russell, D. C. 2014. Phronesis and the Virtues (*NE* VI 12-13). In R. Polansky (ed.), *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, 203-220. Cambridge University Press.
16. Syropoulos, S. 2017. Aristotle and Alexander: from Thinking to Practicing Politics. In *Proceedings of the 15th NETTIES Conference (Network Entities) Piraeus University of Applied Sciences (P.U.A.S), Athens May 4 - 6, 2017*, 23-29. IAFeS edition.
17. Tarn, W. W. 1956. *Alexander the Great*. Beacon Press.
18. Wilcken, U. 1932. *Alexander the Great* (G. C. Richards, trans.). Chatto and Windus.
19. Wu, Y. 2022. "The Relationship Between Aristotle and Alexander the Great". In Khalil R, Viti C., Cui M. Y. and Hakobyan H. (eds.), *Advances in Social Science, Education and Humanities Research (volume 638). Proceedings of the 2021 International Conference on Public Art and Human Development (ICPAHD 2021)*, 71-75. Atlantis Press.