

“οὐ μὴν οἱ τό γε κάλλιον οὐδε τ’ ἄμεινον”  
(*Iliados* XXIV.208)

\* (ORAK IDEAL *KALOKĀGATHOS* HOMĒROS)

Haryanto Cahyadi

**Abstract:** One of the historical problems that used to win ancient Greek authors’ reflection was *paideia*. In contemplation, every author introduced his point of view concerning *paideia*. In doing so, they embodied Greek idealism regarding human nobility: *kalokāgathos*. This article will delve into Homēros’ contribution on *kalokāgathos* in which the emphasis is on the similarity between the principle of identity and his special *paideia* philosophical principle, namely *aisthēsis-aretē*.

**Keywords:** *aidōs - nemesis • aisthēsis-aretē • anēr agathos • noos • paradeigma - mimēsis • thumos •*

“Selalu menjadi yang terbaik  
dan lebih unggul dari orang lain”  
---Homēros<sup>33</sup>

“Seluruh filsafat Yunani bertumbuh  
dari syair-syair epos homerik”  
---Jaeger<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Epigram Homēros (*Iliados* VI.208) ini aslinya berbunyi: “ἀλὲν ἀριστεύειν καὶ ὑπείροχον ἔμμεναι ἄλλων.” Lih. Raaflaub, “Poets, Lawgivers and the Beginning of Political Reflection in Archaic Greece”, dalam Rowe & Schofield, eds. (2007: 29). Bdk. Homer (2003: 288-289); juga Jaeger (1954: 7).

<sup>34</sup> Lih. Jaeger (1954: 53 dan 429).

## Pengantar

Satu masalah yang sejak semula menjadi perhatian utama bagi para pemikir Yunani Antik hampir sepanjang sejarahnya adalah *paideia*. Masalah ini menjadi perhatian utama mereka karena dalam *paideia* inilah mereka menemukan ‘ruang daya cipta’ seluas-luasnya untuk mengolah secara optimal seluruh bakat dan potensi keluhuran manusia sebagai kekuatan kebudayaan. Nilai dasar yang hendak direalisasikan *paideia* adalah keutamaan (*aretè*) atau kapasitas keunggulan manusia dalam merealisasikan sesuatu. Kedigdayaan dan kesehatan adalah keutamaan tubuh, sementara itu ketrampilan yang anggun dan pengetahuan yang mendalam adalah keutamaan pikiran.<sup>35</sup> Kapasitas manusia mengoptimalkan dua keutamaan tersebut dalam gerak terpadu, selaras, dan utuh ini mencerminkan idealisme Yunani Antik ikhwal keluhuran manusia, atau ‘manusia paripurna’. Idealisme ini dikenal mashyur dalam ungkapan *kalokāgathos*.<sup>36</sup>

Demikian seterusnya, meskipun arti kata *paideia* sulit diterjemahkan ke bahasa lain, seorang filolog klasik Werner Jaeger berupaya mendefinisikan *paideia* sebagai cita-cita, filsafat, konsep, dan praktek pendidikan dalam arti seluas-luasnya, mencakup keseluruhan sejarah, dinamika, dan realitas kebudayaan Yunani Antik yang tumbuh tiada terputus sejak Homēros mengupayakan syair-syair eposnya hingga mencapai puncak

<sup>35</sup> Lih. Jaeger, 1954: 416-418. Bdk. Gerlach, 1932; Adkins, 1965; Miller, 2004; Rademaker, 2005.

<sup>36</sup> Artinya ‘manusia elok dan baik’. Perihal *kalokāgathos*, *kalokāgathon*, dan *kalokāgathia*, lih. LSJ (1996: 869); Jaeger (1954: 3-4, 416, dan 420; 1947a: 268 dan 411-412); Wankel (1961: 135-156).

kejayaannya dalam filsafat Platōn.<sup>37</sup> Sumbangsih pemikir Yunani Antik ini kini telah diterima sebagai warisan klasik bagi peradaban berikutnya.<sup>38</sup>

Dalam tulisan ini, saya tidak akan menguraikan keluasan dan keleluasan permenungan para pemikir Yunani Antik perihal *paideia*, melainkan akan menelusuri awal mula gagasan historis ini muncul sebagai kekuatan kebudayaan. Untuk itu, saya akan mendekati masalah ini dengan menelusuri pokok-pokok permenungan Homēros perihal *paideia* sebagai sarana paling handal bagi perealisasi *kalokāgathos*. Argumentasi yang saya ajukan ialah bahwa corak ideal *kalokāgathos* Homēros ini mencerminkan nilai dasar *paideia* yang sepenuhnya mengandalkan prinsip *aisthēsis-aretē* (persepsi indrawi ialah keutamaan). Dengan ini, saya akan memetakan pandangan para ahli perihal status Homēros dan eposnya (I), kemudian mengidentifikasi kesesuaian prinsip identitas *kalokāgathos* (II) dan nilai dasar *paideia*-nya yang sepenuhnya mengekspresikan prinsip *aisthēsis-aretē* (III). Tulisan ini ditutup dengan dua butir catatan kritis (IV).

<sup>37</sup> Jaeger memaparkan bahwa sumbangsih pemikir Yunani terletak pada penemuan jenius mereka perihal ‘model formasi’ *paideia* untuk menanamkan konsep nilai pada seseorang. Platōn lalu akan mengembangkan secara lebih sistematis temuan mereka ini. Kata ‘*plattein*’ yang dipakai Platōn dalam *Politeia* 377b dan *Nomoi* 671c mengekspresikan upayanya untuk memberikan pendasaran yang lebih sistematis dan utuh atas temuan orang Yunani perihal ‘model formasi’ *paideia*. Kata ‘*Bildung*’ dalam bahasa Jerman (dari kata kerja *bilden*: mencetak, membentuk, atau mendidik) rupanya berakar dari arti platonis kata *plattein*: pengadaan, pencetakan, pembentukan, pendidikan, peradaban (kebudayaan) atau pengetahuan. Lih. Jaeger (1954: xvii-xxvi dan 416-418); juga Jaeger (1936: 371-372). Bdk. Marrou (1964: 21-136); Plato (1969: 176-177); Plato (1967: 150-151).

<sup>38</sup> Apresiasi ini muncul dari Hegel sebagai berikut: “Nama Yunani senantiasa bersemayam dalam hati sanubari kaum terpelajar Eropa, dan lebih khusus kami orang Jerman. [...] Saat orang mulai merasa krasan dengan dirinya sendiri, saat itulah orang berpaling ke Yunani karena di sanalah ia menemukan kegembiraan. [...] Keberlimpahan khasanah dunia Yunani ini seutuhnya terpusat pada kualitas keelokan tak-terhingga individu-individu yang memancarkan ketenangan dalam mengekspresikan keelokan dan kegembiraan yang meliputi seluruh kehidupan mereka; yang paling mashyur di antara individu-individu Yunani ini adalah genius dalam lapangan seni, syair, kidung, ilmu, integritas dan keutamaan” (Hegel, 1983: 149-150 dan 154). Apresiasi yang sama juga muncul dari Mangunwijaya: “Dalam alam yang alami melulu memancarlah genius Yunani kuno” (Mangunwijaya: 1996: 158).

## Status Homēros dan Eposnya

Epos yang dewasa ini dikenal sebagai *Iliados* dan *Odysseia* adalah teks tertulis yang pada mulanya berkembang sebagai tuturan lisan.<sup>39</sup> Dari ketepatan data historis, para ahli umumnya menegaskan bahwa peristiwa historis dalam epos Homēros merujuk pada situs peradaban Mykēnē Era Perunggu periode akhir.<sup>40</sup> Namun dalam kedua epos itu, Homēros juga memadukan situs peradaban Mykēnē Era Perunggu periode akhir dengan pengaruh kebudayaan Yunani Era Gelap periode akhir dalam kehidupan masyarakat Ionia.<sup>41</sup> Epos ini juga mengungkap petunjuk historis tentang situs kebudayaan Yunani era pra-Homēros dan era Homēros. Petunjuk ini antara lain tampak pada kesesuaian antara pesan Homēros dan pesan di balik teka-teki aksara Mykēnē yang terungkap dalam inskripsi Linear B.<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Perihal transisi kebudayaan Yunani dari peradaban lisan menuju peradaban tulisan, lih. Havelock (1982a) dan Havelock (1982b). Dalam dua karyanya itu, Havelock memaparkan keunggulan peradaban lisan dalam mengekspresikan syair-syair epos Homēros ketimbang peradaban tertulis (peradaban *polis* setelah melewati Era Kegelapan) dalam kebudayaan Yunani Antik era arkhais (Havelock, 1982a: 234-235). Untuk argumen yang berseberangan, lih. Gibson (2005).

<sup>40</sup> Sejarah Yunani Era Perunggu umumnya merentang antara 3000 SM/2800 SM hingga 1050 SM, dan Era Perunggu periode akhir antara 1600 SM hingga 1125 SM. Kemaharajaan Troya sebagaimana dimaksudkan dalam epos Homēros merujuk Era Perunggu periode akhir. Pada era ini, Yunani berada dalam peradaban Mykēnē. Kota Mykēnē terletak pada sebuah bukit di daerah timur laut dataran Argos, Peloponnesos. Menurut mitos, kota itu didirikan Perseos dan berkembang menjadi pusat kemaharajaan hingga masa kekuasaan Raja Agamemnōn, satu dari sekian figur Homēros dalam *Iliados*. Dengan ini, istilah 'era homerik' merujuk pada peradaban Mykēnē sebelum jatuhnya Troya (awal abad XII SM). Kota Mykēnē, yang dipercaya kaya dengan emas, dihancurkan orang-orang Argos pada 468 SM dan tidak pernah dibangun kembali. Pada era modern, situs peradaban Mykēnē kembali ditemukan berkat ekskavasi seorang arkeolog Jerman Heinrich Schliemann pada 1876. Dalam ekskavasi itu, Schliemann menemukan makam raja-raja Mykēnē yang berkuasa sekitar 400 tahun sebelum runtuhnya Troya (sekitar 1184 SM), serta kemegahan peradaban Mykēnē dan kisah-kisah akhir era kepahlawanan. Runtuhnya peradaban Mykēnē selain karena kejatuhan Troya akibat perang dan pergolakan (sekitar 1200 SM sampai 1125 SM) terutama disebabkan gelombang invasi bangsa Doria (sekitar 1050 SM hingga 950 SM). Akibat invasi ini, peradaban Mykēnē merosot tajam dan Yunani pun memasuki Era Gelap (sekitar 1100 SM sampai 800 SM). Lih. Howatson & Chilvers, eds., (1993: 94, 160, 277, dan 358-359). Bdk. Durant (1939: 24-27); Schliemann (1902:); Schuchhardt (1891).

<sup>41</sup> Lih. Howatson & Chilvers, eds., (1993: 276); juga Kirk (1962: 3 dst).

<sup>42</sup> Lih. Nagy (2003: 73-76); Voegelin (1964: 30-31 dan 63-66).

Demikian seterusnya, para ahli terus-menerus merawat pertanyaan mengenai masalah bentuk-bentuk komposisi teks dan aspek tekstualnya atau pun wawasan nilai teks akan epos Homēros sebagai upaya menemukan pengertian yang luas dan mendalam ikhwal Yunani antik.<sup>43</sup> Dewasa ini, kajian semacam ini lazimnya berfokus untuk menyoroti dilema dan kontroversi teks, mencakup genesis penanggalan dan identitas ‘penulis’ epos. Bagi mereka yang ahli dalam lapangan filologi Yunani Antik, kajian macam ini dikenal populer sebagai ‘*homērika zētēmata*’ (pertanyaan-pertanyaan khas seputar masalah Homēros).<sup>44</sup>

Dalam konteks studi epos Homēros ini, saya mencermati pandangan seorang filolog dewasa ini, M.L. West, yang mengajukan tesis tentang status historis Homēros, *Iliados* dan *Odysseia*. Menurut West, Homēros sesungguhnya bukan nama individu historis melainkan julukan samaran atau nama yang diciptakan oleh penguasa *polis* Athēna demi kepentingan politik kebudayaan. Hampir satu abad lebih setelah *Iliados* dan *Odysseia* tersusun resmi sebagai teks tertulis, hanya sedikit orang tertarik untuk mengenal identitas sejarah penulis dua epos ini. Ketertarikan ini persis baru muncul pada akhir dekade abad VI SM namun kala itu orang lebih tertarik pada Homēros sebagai figur penyair kebanggaan *polis* Athēna. Sejak itu, disusunlah riwayat hidup Homēros sebagai penyair mashyur Yunani Antik. West juga menerima argumentasi dari ahli sebelumnya seperti misalnya Wolf atau Jaeger, bahwa *Iliados* dan *Odysseia* adalah epos karya dari dua individu yang berbeda.<sup>45</sup>

Namun dengan mengerahkan segala kecanggihan argumentasi dan kerumitan metode filologisnya, West tetap tidak dapat memberikan solusi akhir untuk memastikan kebenaran tentang siapa sosok historis di balik nama Homēros selain sebatas ‘hipotesis spekulatif’, bahwa Homēros tidak

<sup>43</sup> Mengikuti Murray, beberapa figur terkemuka yang mengajukan sikap kritis atas epos Homēros ini adalah filsuf-filsuf Yunani klasik seperti Platōn dan Aristotelēs, serta filsuf-filsuf Helenistik dari Alexandria (mereka ini umumnya pustakawan Alexandria) seperti Zenodotus Ephesos, Aristophanes Byzantium, Aristarkhos Samothrace, Rhianus, dan Onomakritos. Lih. Homer (1945: xi). Bdk. Dickey (2007: 18-28); Nagy (2002: 1); Easterling & Knox, eds., (2003: 722-724).

<sup>44</sup> Lih. Jaeger (1954: 15 dan 421); Kirk (1962: 3, *passim*); Voegelin (1964: 68); West (1999: 366, *passim*); Nagy (2002: 1, *passim*); Nagy (2003: ix, *passim*).

<sup>45</sup> Lih. West (1999: 364, *passim*). Perlu dicatat bahwa tesis West ini bukan tesis baru. Pada era modern, tesis serupa itu kali pertama diajukan Friedrich A. Wolf (melalui publikasi karyanya: *Prolegomena ad Homerum*, 1795). Perihal masalah ini, lih. Howatson & Chilvers, eds., (1993: 275); Jaeger (1954: 15 dan 421); Nagy (2002: 1 dst). Perihal kritik atas argumentasi Wolf, lih. Lang (1893: 18-78).

lain ialah Kallinos, penyair dari Ephesos yang hidup sekitar 660 SM. West juga tidak dapat memastikan siapa gerangan dua individu yang menurut dugaannya memperkenalkan *Iliados* dan *Odysseia*. Dengan ini, West rupanya “hanya” bermaksud menegaskan keraguannya tentang status historis Homēros dengan menyajikan bukti-bukti filologis mengenai arti Homēros<sup>46</sup> dalam kaitan dengan peristiwa historis munculnya pengakuan resmi terhadap Homēros sebagai penyair dari dua epos. Peristiwa historis ini merujuk pada kepentingan politik kebudayaan penguasa *polis* Athēna saat itu, Tiran Hipparkhos, yang melanjutkan inisiatif Tiran Peisistratos, berupaya memperkenalkan epos Homēros yang telah dikenal populer dalam kehidupan masyarakat Ionia itu pada warga *polis* Athēna, dan kemudian membukukannya sebagai karya tertulis (530 SM). Puncak peristiwa ini terjadi pada Pesta Perayaan Keagamaan Pan-Athēnaia Agung. Pesta ini menurut hitungan West diselenggarakan pada 19 Agustus 522 SM.<sup>47</sup>

Dengan tesis West di atas, saya berpendapat bahwa West telah menyampaikan kajian berharga yang patut diperhatikan oleh siapa saja yang berminat memahami problematik dan komplikasinya epos Homēros. Masalah ini memang tidak mendapat ‘perhatian kritis’ dari filsuf-filsuf

---

<sup>46</sup> Dalam penelusurannya yang mengagumkan atas naskah-naskah antik, West tegas menolak tesis tentang arti Homēros sebagai “penyair buta”, sebagaimana arti ini awalnya diperkenalkan oleh sejarawan Kymaos, Ephorus. West juga menyelidiki maksud kata “Homēros” dalam arti “*homēridai*” (pewaris ‘Homēros’ atau komunitas-komunitas seniman antik yang berprofesi sebagai penghibur masyarakat dengan mengidungkan syair-syair kepahlawanan), di mana kata ini terbentuk dari kata dasar majemuk “*homēr-*” dan kata kerja majemuk “*homērein*”, yaitu “*hom-*” dan “*ar-*”, artinya “menegakkan ikatan kebersamaan”, atau “mewarisi persatuan”. West juga memaparkan arti paling populer “*homēr-*” sebagai “terikat”. Ini terkait dengan upacara keagamaan masyarakat Khios dalam Festival Dionysos. West juga meneliti arti “*homēr-*” sebagai “sidang majelis” (*homarion*, *hamarion*, dan *homarios*), untuk mengilustrasikan pertemuan bersama yang digelar Liga Akhaian. Ini merujuk pada kisah Agamemnon yang menyelenggarakan pertemuan para pemimpin bangsa Yunani sebelum mereka melancarkan perang melawan Troya. Lih. West (1999: 366-367 dan 374-376).

<sup>47</sup> West (1999: 382). Penegasan West ini bukan hal baru namun penegasan ulang dari para ahli sebelumnya di mana sumber antiknya dapat dilacak sampai pada sebuah karya yang untuk waktu tertentu diasalkan sebagai tulisan Platōn, *Hipparkhos* (228b5-c1). Namun dewasa ini para ahli sepakat bahwa teks *Hipparkhos* yang diasalkan sebagai karya Platōn ini diragukan otentisitasnya (Brandwood, 1976: xiii-xxiii). Perihal kajian tentang Pisistratos dan Homēros, lih. Newhall (1908); Allen (1913); Davison (1955). Perihal Festival Pan-Athēnaia, lih. Davison (1958).

Yunani Antik seperti misalnya Xenophanēs,<sup>48</sup> Hērakleitos,<sup>49</sup> Xenophōn,<sup>50</sup> atau Platōn.<sup>51</sup> Namun dengan tetap memberikan apresiasi terhadap tesis West, saya tetap ‘menerima’ status Homēros dan eposnya sebagai fakta historis dalam sejarah Yunani antik untuk memahami historisitas Homēros dalam visi pemikir Yunani era berikutnya.

### Genesis *Kalokāgathos* sebagai Kesatuan Identitas

Dari penelusuran informasi Geoffrey Coad dan ahli lain, saya mencermati sedikitnya ada dua macam sudut pandang yang berbeda di antara para ahli dalam mengkaji genesis *kalokāgathos*. Beberapa ahli seperti Dover, Bourriot, atau Donlan, berpendapat bahwa genesis *kalokāgathos* tidak dapat dilacak jejak genesisnya hingga sampai Homēros karena tidak ada bukti-bukti teks berdasarkan sudut pandang filologis.<sup>52</sup> Namun ahli lain seperti Jaeger,

<sup>48</sup> Fragmen 10 Xenophanēs dalam DK B 11:10: “ἐξ ἀρχῆς καθ’ Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες ...” (Demikianlah sejak permulaan setiap orang belajar dari Homēros...). Lih. Diels (1906: 48).

<sup>49</sup> Fragmen 56 Hērakleitos dalam DK B 12:56: “... Ομήρωι, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων ...” (... Homēros, sosok paling bijak dari semua orang Yunani...). Lih. Diels (1906: 70).

<sup>50</sup> Xenophōn, *Symposion* III.5 seperti dipetik Marrou. Kata-kata Xenophōn ini berbunyi:

“καὶ ὃς εἶπεν Ὁ πατήρ ἐπιμελούμενος ὅπως  
ἀνὴρ ἀγαθὸς γενοίμην, ἠνάγκασέ με πάντα τὰ  
Ὀμήρων ἔπη μαθεῖν· καὶ νῦν δυνάμην ἄν Ἰλιάδα  
ὄλην καὶ Ὀδύσσειαν ἀπὸ στόματος εἰπεῖν.”

(Ayahku selalu berharap padaku agar kelak aku menjadi orang baik, dan untuk tujuan itu beliau selalu mendorongku untuk mempelajari semua karya Homēros, itulah alasan mengapa bahkan hingga kini pun aku masih tetap menghapalkan dalam hati semua kisah *Iliados* dan *Odyseia*.)

Lih. Marrou (1964: 29-30). Bdk. Xenophon (1968: 558-559).

<sup>51</sup> Dalam *Politeia* 595b9-10 dan c1-2, Platōn menyatakan rasa hormatnya kepada Homēros ‘secara dialektis’ (mengakui Homēros sebagai figur penyair hebat namun bersikap kritis terhadap gagasannya):

“... φιλία ... τίς με καὶ αἰδῶς ἐκ  
παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὀμήρου ... 595b10  
ἀλλ’ οὐ γὰρ πρό γε τῆς c1  
ἀληθείας τιμητέος ἀνὴρ ...”

(kedekatan dan rasa hormatku kepada Homēros telah tertanam dalam diriku sejak aku kecil ... Namun kita sebaiknya tidak menghormati lelaki ini melebihi kebenaran ...).

Lih. Plato (1970: 418-421).

<sup>52</sup> Lih. Coad (2006: 17-19); Dover (1994: 41-45); Bourriot (1995), seperti dipetik Coad (2006: *ibid.*); Donlan (1973: 365 dst); Donlan (1999: 129).

Wankel, atau Coad, berpendapat bahwa genesis *kalokāgathos* dapat dilacak jejak genesisnya hingga sampai Homēros karena ada bukti-bukti teks berdasarkan sudut pandang filologis dan filosofis.<sup>53</sup> Setelah mencermati dua macam perbedaan sudut pandang ini, saya akan menelusuri klaim para ahli yang berpendirian bahwa genesis *kalokāgathos* memang dapat dilacak jejaknya berdasarkan bukti-bukti teks baik dalam arti filologis maupun filosofis pada Homēros.

Pernyataan Platōn tentang Homēros sebagai sosok pendidik bangsa Yunani (*Hellada pepaidentikos*),<sup>54</sup> ditinjau dari kebudayaan Yunani arkhais, merefleksikan sosok penyair (*poiētikos*) berkualitas dalam hal seni menghibur (*rhapsōidos*), seni meramal teka-teki ilahi (*mantikēs*), dan diakui komunitasnya sebagai sosok yang ‘mumpuni’: berpengalaman luas, berpengetahuan budipekerti mendalam, dan berkemampuan memberi nasihat bijak dalam segala perkara –lugasnya ia adalah sosok bijak-bestari (*ho sophos*).<sup>55</sup> Lewat *Iliados* dan *Odysseia*, Homēros mengukuhkan kedudukan syair lisan sebagai sarana pedagogi paling handal untuk merealisasikan idealisme Yunani, sebagaimana ‘syair babon’ *Mahābhārata* dalam kebudayaan India dan *Shu Ching* (Kitab Sejarah) dalam kebudayaan China. Dalam kualitasnya sebagai pendidik bangsa inilah, Homēros mengekspresikan visinya tentang manusia sebagai makhluk istimewa di antara makhluk lain, keelokan dan kebaikan sebagai keutamaan yang tertinggi, serta kesatuan identitas atas dua keutamaan tersebut. Saya akan menelusuri visi Homēros sebagaimana terekspresikan di dalam dua eposnya.

*Pertama*, visi Homēros tentang manusia sebagai makhluk istimewa di antara makhluk lain. Sebagaimana dihimpun LSJ, status manusia dalam syair Yunani Antik merujuk pada seorang lelaki (*anthrōpos*) dan status ini identik dengan *anēr* (lelaki dewasa), *andros* (garis kelelakian), atau *ōps* (rupa lahiriah). Kosakata ini biasa dipakai sebagai sebutan umum atau sebutan individu dalam rupa manusia. Sumbangsih Homēros dalam memperkenalkan kata *anthrōpos* muncul saat kata ini dipakai untuk membedakan status manusia dan dewa-dewi, seperti ungkapan “ras dewa-dewi yang hidup kekal dan ras

<sup>53</sup> Lih. Jaeger (1954: 4 dan 412); Wankel (1961: 12-13 dan 21-23); Coad (2006: *ibid.*).

<sup>54</sup> *Politeia*, 606e1-2. Lih. Plato (1970: 462-463).

<sup>55</sup> Cornford dan Dodds adalah dua dari sekian banyak ahli yang menelusuri status penyair dan segala bentuk kualitasnya dalam sejarah kebudayaan Yunani arkhais sebagai titik tolak munculnya filsuf. Lih. Cornford (1965: 62 dst) dan Dodds (2007: 102 dst).

manusia yang ditakdirkan hidup di muka bumi.”<sup>56</sup> Sekalipun status keduanya berbeda namun perbedaannya tidak sepenuhnya terpisah. Mengikuti Robert Renehan, saya mencermati bahwa Homēros juga menampilkan ciri istimewa yang menghubungkan status manusia dan dewa-dewi. Ciri ini berupa *noos* (= *noûs*). Sebagaimana Zeus memiliki *noos*, demikian pula manusia. Dengan *noos*, manusia menegaskan diri sebagai makhluk bermartabat setingkat lebih tinggi (*bios*) dibanding binatang dan makhluk mortal lain yang hidup di muka bumi (*ζῷε*), dan sekaligus makhluk yang menerima ‘pemberian istimewa’ dari dewa-dewi.<sup>57</sup> Kata *anthrōpos* bagi Homēros juga mengungkap gambaran ideal manusia<sup>58</sup> berkenaan dengan keistimewaannya sebagai makhluk pemilik *noos*.<sup>59</sup> Namun *noos* manusia pada Homēros memiliki kedudukan dan fungsi yang cukup kompleks berkaitan dengan *thumos*. Snell, seorang ahli Yunani, menyatakan bahwa *noos* berkaitan dengan *noein* yang berarti menyadari, melihat sesuatu dalam arti yang sesungguhnya, atau memahami segala sesuatu di dalam situasi tertentu.<sup>60</sup> Tetapi *noos* juga berkaitan dengan dengan *idein* (melihat tidak dalam arti visual namun tindakan mental) dan *gignōskein* (mengenal) untuk mengungkap sesuatu yang menyeluruh berkenaan dengan identitas manusia.<sup>61</sup> Ini tidak berarti bahwa *noos* dalam diri manusia yang berkedudukan di kepala ini menjalankan fungsinya secara ‘otonom’ sebagai organ berpikir. Snell mengilustrasikan

<sup>56</sup> *Iliados* V.442 seperti dipetik LSJ: “ἀθανάτων τε θεῶν, χαμαὶ ἐρχομένων τ’ ἀνθρώπων.” Lih. LSJ (1996:141-142). Bdk. Homer (2003: 238-239)

<sup>57</sup> *Odyseia* X.239-240 seperti dipetik Renehan: “οἱ δὲ συῶν μὲν ἔχον κεφαλᾶς φωνήν τε τρίχας τε καὶ δέμας, αὐτὰρ νοῦς ἦν ἔμπεδος ὡς τὸ πάρος περ” (meski mereka memiliki kepala, suara, dan bulu badan menyerupai babi namun mereka tetap dapat berpikir dalam keadaan sama seperti sebelumnya.). Atau *Iliados* XV.461: “ou<sup>1</sup> lh<sup>1/2</sup>qe Dioij pukinoîn no<sup>-</sup>on” (dia tidak terlepas dari pikiran bijaksana yang dari Zeus.) Renehan mencatat bahwa dengan ciri khusus inilah Homēros menegaskan dimensi antroposentris yang khas atas status manusia dan dewa-dewi dalam Yunani Antik. Ini menjelaskan bahwa pandangan Yunani Antik tentang dimensi antroposentris tidak muncul dari filsafat tetapi awalnya telah diantisipasi Homēros. Lih. Renehan (1981: 254). Bdk. Homer (1945: 362-363) dan Homer (1999: 140-141).

<sup>58</sup> *Iliados* IX.134 seperti dipetik LSJ: “a<sup>1</sup>nqrw<sup>-</sup>pwn, ... a<sup>1</sup>ndrw<sup>1/2</sup>n h<sup>1</sup>dei gunaikw<sup>1/2</sup>n.” Lih. LSJ (1996: 141-142). Bdk. Homer (2003: 404-405)

<sup>59</sup> Lih. Renehan (1981: 254).

<sup>60</sup> Pesan Homēros dalam *Iliados* V.590, “Hēktoros melihat (*enoēse*) mereka berada dalam barisan ...” Lih. Snell (1953: 13). Bdk. Homer (2002: 250-251). Ada perbedaan isi teks Homēros berdasarkan terjemahan Snell dan Murray. Dalam hal ini, saya sepenuhnya merujuk pada teks edisi Loeb Classical Library.

<sup>61</sup> Pesan Homēros dalam *Iliados* XVI.688: “ἀλλ’ αἰεὶ τε Διὸς κρείσσων νόος ἢ περ ἀνδρῶν” (tapi pikiran Zeus jauh lebih unggul dari pikiran orang itu.” Lih. Snell (1953: 13). Bdk. Homer (1999: 212-222).

masalah ini dalam parafrasa “ia membawa pikiran tentang orang yang dicintainya ke dalam perasaannya –di mana perasaan kemudian berfungsi sebagai organ berpikir”, atau “yang ia pikirkan di kepalanya tiada lain daripada dendam kesumat.”<sup>62</sup> Parafrasa Snell ini mengilustrasikan organ pikiran yang juga berfungsi sebagai pembentuk sensasi dan perasaan sebagaimana lazimnya dijalankan oleh *thumos*.<sup>63</sup> Demikianlah *noos* ialah organ berpikir dan *thumos* ialah organ pembangkit semangat, di mana sekalipun kedudukan kedua organ ini terpisah di antara satu sama lain, keduanya berjalan tumpang-tindih dan saling memengaruhi satu sama lain. Namun fungsi keduanya akan berakhir ketika seseorang mati. Pada Homēros, tidak dikenal *psykhē* dan *soma* dalam arti *jiva* dan *tubuh* seperti kemudian akan dipahami Platōn melainkan *mayat* dan *arwah*.<sup>64</sup> Homēros tidak memahami tubuh manusia sebagai kesatuan organis tetapi penjumlahan atas bagian-bagian partikular, seperti misalnya *demās* (tubuh hidup), *kebrōs* (kulit tubuh), *gūia* (fisik), *melea* (otot fisik), *sthenos* (kekuatan otot fisik), *kratos* (fisik yang digdaya), *alkē* (pertahanan diri tubuh untuk menghalau dan menaklukkan musuh), *tharsos* (ketegasan dan keberanian mental).<sup>65</sup> *Noos*, *thumos*, tubuh (fisik-jasmani dan beragam dimensi rohaninya) dalam arti penjumlahan ialah

<sup>62</sup> Lih. Snell (1953: 12). Perihal *thumos*, Angela Hobbs mengajukan tafsir bahwa *thumos* adalah terminologi umum dalam epos *Iliados* dan *Odysseia*, di mana yang sekaligus berkedudukan sebagai organ perasaan dan pikiran serta berbagai macam hasrat yang muncul di antara keduanya terutama hasrat amarah. Menurut Hobbs, *thumos* dalam Homēros adalah nafas yang berasal dari ‘uap hangat (*moist*) yang keluar dari darah di seputar jantung dan paru-paru’. *Thumos* adalah sesuatu yang jasmaniah namun memiliki beragam dimensi rohani, suatu bahan dasar kesadaran, perasaan-perasaan dan pikiran, dan mungkin paling tepat ini dipahami sebagai suatu daya hidup yang mengasalkan kedahsyatan dan kekuatan (*menos*), ketegasan dan keberanian (*tharsos*), serta amarah (*kholos*). Bdk. Hobbs (2006: 7-8).

<sup>63</sup> Pesan Homēros dalam *Odysseia* VIII.78, yang menarasikan perasaan suka cita (*khairē noōi*) Agamemnōn kala dua figur ‘punggawa’ terbaiknya, Akhilēos dan Odyseōs, saling bertikai. Atau pesan Homēros dalam *Iliados* XIV.61-81, yang menarasikan nasihat Nestor kepada Agamemnōn bahwa dengan *noos* segala sesuatu dapat diselesaikan. Dalam pesan yang terakhir ini, *thumos* kehilangan makna fungsionalnya karena yang hendak diungkapkan ialah penekanan fungsi *noos* dalam memahami perkara. Lih. Snell (1953: 12-13). Bdk. Homer (1945: 262-263) dan Homer (1999: 70-73).

<sup>64</sup> Lih. Snell (1953: 8). Sebagai catatan, dalam bahasa Inggris, maksud Homēros ini lazimnya diterjemahkan sebagai *corpse* untuk *mayat* dan *free soul* untuk *arwah* (van Peursen, 1981: 84-91).

<sup>65</sup> Istilah-istilah ini dipakai Homēros secara bergantian tergantung konteks narasi dalam eposnya. Lih. Snell (1953: 5-21); Bremmer (1983: 13-19). Bdk. Voegelin (1964: 102-105).

‘modal dasar’ seseorang sepanjang hidupnya merealisasikan *aretē* (kedigdayaan atau keunggulan jasmani), demikianlah Homēros, demi meraih *kleos aphthiton* (kemashyuran tak terhancurkan).<sup>66</sup>

*Kedua*, status manusia berkenaan dengan arti ‘*kalos*’. Dalam arti yang pertama *kalos* merujuk nilai ideal bentuk fisik orang. Nilai ideal ini tampak dalam ungkapan “Nireus, si lelaki rupawan dari Ilios”, “lelaki mulia dan elok”, atau “tubuh elok”.<sup>67</sup> Dalam arti yang kedua *kalos* merujuk watak orang sesuai nilai moral atau ‘norma etis yang elok’ (*sittlich schön*), luhur, atau terhormat, dan istilah ini lazimnya dipakai dalam bentuk nominatif-netrum: *kalon*.<sup>68</sup> Arti ini muncul dalam ungkapan “engkau tidak berbicara dengan elok”, atau “kemuliaan yang mashyur ... dan lebih elok.”<sup>69</sup> Dua arti *kalos* di atas dipakai Homēros sebagai ungkapan penghargaan, penghormatan, pujian, atau keterpesonaan pada orang lain, juga ujud paripurna sesuai idealisme Yunani kuno: keelokan identik dengan segala sesuatu dalam keadaan selaras, imbang, dan proposional, sesuai ukuran dan optimalisasi kodratnya (dimensi teleologis). Keelokan juga dipakai untuk menyatakan sesuatu yang baik dan ideal dalam mengorientasikan hidup. Dua arti *kalos* ini lazimnya ‘berpasangan’ dengan istilah lain yang berlawanan, *aiskhros*, berarti ‘buruk’, –atau belum sampai pada status ideal: keburukan identik dengan segala sesuatu yang belum harmoni, belum imbang, dan belum proposional menurut kodratnya. Sesuatu yang buruk berarti belum menampilkan kebaikan dan belum pantas diterima sebagai ideal.

*Ketiga*, status manusia berkenaan dengan arti ‘*agathos*’. Dalam arti pertama, *agathos* merujuk pada ideal orang sebagai manusia. Pertama, *agathos*

<sup>66</sup> Pesan Homēros dalam *Iliados* IX.413 seperti dipetik Nagy (2002: 7). Bdk. Homer (2002: 424-425)

<sup>67</sup> Tiga ungkapan ini seperti dipetik LSJ: “Νιρεος, ὁ κάλιστος ἀνὴρ ὑπὸ Ἴλιον ἦλθεν” (*Iliados* II.673), “μέγαν και καλον” (*Odysseia* IX.513), dan “καλὸς δέμας” (*Odysseia* XVII.307). Lih. LSJ (1996: 870). Bdk. Homer (2003: 110-111); Homer (1945: 338-339); Homer (2004: 176-177)

<sup>68</sup> Dalam paparan bagian awal, Mehliiss menguraikan masalah makna etimologis *kalos* dan perbandingannya dengan makna etimologis dalam bahasa Sansekerta. Dengan memanfaatkan kajian filolog seperti Curtius atau Müller, Mehliiss memaparkan masalah kaitan makna etimologis kedua kata tersebut. Sebagaimana makna *kalos*, demikian pula makna etimologis *kalyāna* terbentuk dari kata dasar dalam bahasa Sansekerta, *kalya*, yang berarti segar bugar (*gesund*) atau karunia (*heil*). Untuk selengkapnya, lih. Gerhardt (1891: 15).

<sup>69</sup> Dua ungkapan ini, seperti dipetik LSJ: “οὐ καλὸν εἶπες” (*Odysseia* VIII.166) dan “μεῖζον κλέος ... καὶ κάλλιον” (*Odysseia* XVIII.255). Lih. LSJ (1996: 870). Bdk. Homer (1945: 270-271) dan Homer (2004: 218-219).



menegaskan status individu menurut garis keturunan aristokrat (*eu-genia*). Arti ini muncul dalam ungkapan “kaum aristokrat mengabdikan pada nilai keluhuran dalam segala budayanya”, “lelaki itu makmur dan pemberani”, atau “engkau ini berasal dari garis aristokrat, wahai putra terkasih, maka itu engkau sebaiknya bertutur sebagaimana mestinya seorang aristokrat.”<sup>70</sup> Kedua, *agathos* menegaskan predikat ideal orang sebagai pemimpin, seperti berani, digdaya, atau cerdas. Ini tampak dalam ungkapan “apakah seorang lelaki digdaya ini akan menjadi pembunuh, dan ia akan membunuh lelaki baik itu?”<sup>71</sup> Ketiga, *agathos* mengungkap kapasitas seorang pemimpin, seperti bertindak baik, cakap, luhur, atau cerdas. Arti ini muncul pada ungkapan “pemimpin yang luhur”, “dokter yang pandai”, atau “pelayan yang terampil.”<sup>72</sup> *Agathos* juga merujuk pada arti tentang segala sesuatu yang tampil secara fisik, seperti “rasa hormat ialah sesuatu yang diperlukan orang baik”,<sup>73</sup> atau kebaikan dalam ujud fisik seperti “tutur-katanya mengarah pada kebaikan”, “orang itu patuh padamu demi kebaikan dirinya”, atau “model kekuasaan yang diperintah banyak orang bukan model kekuasaan yang baik.”<sup>74</sup>

*Keempat*, dari penelusuran arti *anthrōpos*, *kalos*, *agathos*, apakah Homēros memahami *kalos* dan *agathos* sebagai prinsip identitas atau kesatuan identitas? Merujuk pada tafsiran Wankel, saya mencermati bahwa Homēros memang memahami *kalos* dan *agathos* sebagai prinsip identitas. Wankel mendasarkan tafsirannya ini dengan merujuk petikan teks *Iliados* Homēros berikut ini:

<sup>70</sup> Tiga ungkapan ini seperti dipetik LSJ: “οἶά τε τοῖς ἀγαθοῖσι παραδρῶωσι χέρηες” (*Odysseia* XV.324), “ἀφειός τε ἀγαθός τε” (*Iliados* XIII.664), dan “αἶματός εἰς ἀγαθοῖο, φίλον τέκος, οἷ’ ἀγορεύεις” (*Odysseia* IV.611). Lih. LSJ (1996: 4). Bdk. Homer (2004: 100-101); Homer (1999: 50-51); Homer (1945: 150-151).

<sup>71</sup> Ungkapan ini seperti dipetik LSJ: “τῶ κ’ ἀγαθος μεν ἔπεφν’, ἀγαθον δέ κεν ἐξενάριξε.” (*Iliados* XXI.280). Lih. LSJ (1996: 4). Bdk. Homer (1999: 424-425).

<sup>72</sup> Tiga ungkapan ini, sebagaimana dipetik LSJ, aslinya berbunyi: “ἀγαθός βασιλεύς” (*Iliados* III.179), “ἀγαθός ἱητήρ” (*Iliados* II.732), dan “ἀγαθος θεράπωντα” (*Iliados* XVI.165). Lih. LSJ (1996: 4). Bdk. Homer (2003: 142-143; 114-115); Homer (1999: 174-175).

<sup>73</sup> Ungkapan ini, sebagaimana dipetik LSJ, aslinya berbunyi “αιδῶς οὐκ ἀγαθόν κεχρημένῳ ἀνδρὶ παρεῖναι” (*Odysseia* XVII.347). Lih. LSJ (1996: 4). Bdk. Homer (2004: 178-179).

<sup>74</sup> Tiga ungkapan ini, sebagaimana dipetik LSJ, aslinya berbunyi: “εἰπεῖν εἰς ἀγαθόν” (*Iliados* IX.102), “ὁ δὲ πείσεται εἰς ἀγαθον περ” (*Iliados* XI.789), atau “οὐκ ἀγαθόν πολυκοιρανίη” (*Iliados* II.204). Lih. LSJ (1996: 4). Bdk. Homer (2003: 402-403; 550-551; 76-77).



ῥοῦ μὴν οἱ τό γε κάλλιον οὐδε τ' ἄμεινον.	XXI.53
μη ἀγαθῶ περ ἔονται νεμεσσηθῶμέν οἱ ἡμεῖς	54
κωφὴν γὰρ δη γαῖαν ἀεικίζει μενεαίων. <sup>75</sup>	55

(ia akan memetik sesuatu yang tidak lebih elok dan tidak lebih baik pada dia (Akhilēos, *pen*) atas ulahnya itu. Semoga ia waspada kalau kita (para dewa-dewi, *pen*) pun mulai murka dengan ulahnya yang terlalu sembrono itu, karena dalam amarahnya itu ia telah menodai bumi yang selama ini diam.)

Sebagai bukti teks bahwa *kallion* dan *ameinon* identik dengan *kalos* dan *agathos*, dan frasa tersebut dipahami sebagai prinsip identitas (*Doppelbegriff*).<sup>76</sup> Demikian pula menurut LSJ, *kallion* (lebih elok) ialah kata bentuk neutrum dari *kallion* dan lazimnya dipakai sebagai kata keterangan komparatif untuk *kallios* (lebih elok).<sup>77</sup> Selanjutnya, *ameinon* (lebih baik) ialah bentuk kata pembanding tak beraturan dan lazimnya dipakai sebagai kata keterangan komparatif untuk *agathos* (baik).<sup>78</sup> Dari bukti teks ini, saya memahami bahwa frasa *kallion* dan *ameinon* dalam petikan narasi di atas mengekspresikan pesan Homēros perihal dimensi tragis ‘*kalokāgathos*’ Akhilēos karena *thumos*-nya dikuasai amarah (*menis*).

### ***Paideia* Homeros: *Aisthēsis-Aretē***

Satu pemahaman menarik berkenaan dengan pesan Homēros mengenai status *noos* dan *thumos* berdasarkan penelusuran di atas ialah bahwa dua organ mental dalam diri manusia ini sepenuhnya berfungsi untuk menerima ke dalam (pembatiran) dan membentuk ke luar (pengekspresian), lewat ‘tirai batas’ bernama *kebrois* (kulit tubuh), kualitas realitas bersama beragam keluasan dunia sepenuhnya diterima dalam batas-batas daya jangkau ‘persepsi indrawi’ (*aisthēsis*). Kalau pemahaman ini bisa dipertahankan, ini

<sup>75</sup> Lih. Wankel (1961: 22). Bdk. Homer (1999: 566-567).

<sup>76</sup> Lih. Wankel (1961: 21-23).

<sup>77</sup> Lih. LSJ (1996: 868). Terima kasih kepada Dr. A. Setyo Wibowo untuk penjelasan tentang *kalos* dan *agathos* dalam bentuk komparatifnya. Namun segala salah pengertian saya dalam tulisan ini sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya.

<sup>78</sup> Lih. LSJ (1996: 80).

berarti prinsip identitas *kalokāgathos* Homēros sepenuhnya juga berkualitas *aisthēsis*. Masalahnya adalah apakah prinsip identitas *kalokāgathos* Homēros yang bercorak *aisthēsis* ini juga ‘konsisten’ sesuai dengan prinsip keutamaan yang menjadi acuan dasar bagi *paideia*-nya? Untuk menjawab masalah ini, saya berargumentasi bahwa *kalokāgathos* Homēros yang bercorak *aisthēsis* ini rupanya berakar pada prinsip keutamaan *paideia* yang sepenuhnya juga bercorak *aisthēsis-aretē*. Apakah implikasi filosofis atas pesan Homēros ini bagi munculnya sejarah *paideia* Yunani Antik? Saya akan berupaya menjawab masalah ini dalam dua tahap.

*Pertama*, dengan mencermati tafsir Jaeger dan Marrou,<sup>79</sup> saya berargumentasi bahwa dalam kedua eposnya ini Homēros demikian menekankan ‘keteladanan’ atau ‘nilai yang patut ditiru’ (*mimēsis*) sebagai model ideal (*paradeigma*) bagi *paideia*-nya. Dua kosa kata tersebut, *mimēsis* dan *paradeigma*, dalam arti ‘*verbatim*’ (harafiah) memang tidak muncul dalam epos Homēros.<sup>80</sup> Karena itu, saya paham bahwa tafsir Jaeger dan Marrou ini tafsir retrospektif dan berkonotasi platonik. Namun Jaeger dan Marrou menunjukkan bukti naratif dalam epos Homēros, bahwa kedua kosa kata yang muncul dalam konsepsi Platōn itu berakar dari *paideia* Homēros. Dalam *Iliados*, keteladanan muncul pada kisah Kheirōn, Phoinix, dan Nestor, sosok bijak-bestari yang berperan sebagai pendidik Akhilēos ‘si kaki gesit’ ini sejak kecil hingga dewasa. Selanjutnya dikisahkan bahwa tiga figur pendidik ini mendidik Akhilēos dengan ‘menggugah perasaan’ atau ‘membangkitkan rasa kagum’ (*aisthēsin*) tentang kedigdayaan (*aretē*) seseorang sebagai lelaki pemberani (*anēr agathos*) yang selalu melakukan ‘perbuatan hebat’ (*aristeia*) sebagai ‘model ideal’ (*paradeigma*) yang patut ‘diteladani’ (*mimētike*). Misalnya, narasi Homēros perihal nasihat Phoinix kepada Akhilēos dalam *Iliados* IX.438-443:

“Tentang dirimu, si tua Pēleus yang jago berkuda itu mengantarkan dirimu kepadaku saat ayahmu membawa dirimu keluar dari Pēthia menuju kediaman Agamemnōn, saat itu engkau masih bocah, belum mengerti apa pun tentang kehebatan medan perang atau forum majelis, tempat kaum lelaki menunjukkan kedigdayaan demi meraih kemashyuran. Demi tujuan inilah, ayahmu mengantarkan dirimu

<sup>79</sup> Lih. Jaeger (1954: 34) dan Marrou (1964: 33-34).

<sup>80</sup> Lih. Ebelling (1885); Ebelling (1880); Autenrith (1895), LSJ (1996).

kepadaku agar aku mendidikmu memahami semua hal hebat ini: menjadi sosok lelaki digdaya dalam perkataan dan perbuatan.”<sup>81</sup>

Dalam *Odysseia*, keteladanan muncul dalam kisah dewi Athēna yang ‘menyamar’ sebagai orang asing dan mendidik Tēlemakhos muda dengan memberi nasihat agar dalam menemukan jejak ayahnya, Odyseōs, ia sebaiknya ‘meneladani’ kehebatan Orestēs (putra Agamemnōn). Dalam *Odysseia* I.296-302, Homēros menarasikan sosok dewi Athēna yang menyamar sebagai orang yang menjalankan tugasnya dengan memberikan nasihat kepada Tēlemakhos sebagai berikut:

“Engkau sebaiknya tidak berperilaku seperti anak kecil karena engkau terlalu tua untuk berperilaku seperti itu. Apakah engkau tidak pernah mendengar kehebatan Orestēs yang dipuji orang banyak setelah ia berhasil menghabisi Aigisthos si pengkhianat karena orang itu telah membunuh ayahnya yang mashyur itu? Engkau, sobatku, aku perhatikan engkau sesungguhnya terlihat elok dan perkasa, untuk itu jadilah orang perkasa agar generasi berikut memuji engkau.”<sup>82</sup>

Bagi para individu yang menjadi sasaran para pendidiknya, Homēros memperkenalkan ukuran keunggulan (*aretē*) manusia sebagai makhluk yang digdaya. Dalam epos *Iliados*, Homēros sangat menekankan sosok lelaki pemberani (*anēr agathos*), Akhilēos ‘si kaki gesit’ dan Agamemnōn ‘si

<sup>81</sup> Pesan Homēros dalam *Iliados* IX.438-443 seperti dipetik Marrou:

“σοι δέ μ’ ἔπεμπε γέρων ἱππηλάτα Πηλεὺς	IX.438
ἦματι τῷ ὅτε σ’ ἐκ Φθίης Ἀγαμέμνωνι πέμπε	439
νήπιον, οὗ πω εἶδοθ’ ὁμοίου πολέμοιο,	440
οὐδ’ ἀγορέων, ἵνα τ’ ἄνδρες ἀριπρεπέες τελέθουσι.	441
τοῦνεκά με προέηκε διδασκόμεναι τάδε πάντα,	442
μῦθον τε ῥητῆρ, ἔμεναι, πρηκτῆρά τε ἔργων”.	443

Lih. Marrou (1964: 27-28); atau Homer (2002: 426-427).

<sup>82</sup> Pesan Homēros dalam *Odysseia* I.296-302 sebagaimana dipetik Jaeger dan Marrou:

“οὐδέ τί σε χρη	I.296
νηπιάας ὀχέειν, ἐπει οὐκέτι τηλίκος ἔσσει.	297
ἢ οὐκ αἰεὶς οἶον κλέος ἔλλαβε δῖος Ὀρέστης	298
πάντας ἐπ’ ἀνθρώπους, ἐπει ἔκτανε πατροφονῆα,	299
Αἰγισθον δολόμητιν, ὃ οἱ πατέρα κλυτον ἔκτα;	300
καὶ σύ, φίλος, μάλα γάρ σ’ ὀρώ καλόν τε μέγαν τε,	301
ἄλκιμος ἔσσω, ἵνα τίς σε καὶ ὀψιγόνων ἐὺ εἴπῃ.”	302

Lih. Jaeger (1954: 33); Marrou (1964: 33-34). Bdk. Homer (1945: 24-25).



penggembala manusia’, sebagai ukuran tertinggi kedigdayaan (*aretè*). Kehormatan (*aidòs*) dan aib (*nemesis*) yang menjadi nilai keunggulan ini merujuk pada kapasitas sosok idealnya dalam pengoptimalan keberanian (*andreia*) demi menghindari dua kutub sikap ekstrim: pengecut dan sembrono. Pada ukuran kedigdayaan inilah narasi-narasi *Iliados* mengungkap percikan ‘pesan filosofis’ di balik ‘momen-momen tragis’ sikap sembrono Akhilēos dan Agamemnōn, atau sikap sembrono sekaligus pengecut Paris dan Helenēs. Dalam epos *Odysseia*, Homēros menekankan sosok lelaki ‘seribu akal’ atau lelaki cerdas (*anēr polutropos*), Odyseōs dan Tēlemakhos (dalam sosok perempuan: Pēnelopeia), sebagai ukuran tertinggi kedigdayaan. Kehormatan dan aib yang menjadi nilai keunggulan ini merujuk pada kapasitas sosok idealnya dalam pengoptimalan ‘seribu akal’ kecerdikan demi menghindari dua kutub sikap ekstrim: pandir dan ceroboh.<sup>83</sup> Pada ukuran kedigdayaan inilah narasi-narasi *Odysseia* mengungkap percikan ‘pesan filosofis’ di balik ‘momen-momen tragis’ kecerobohan Odyseōs, atau kepandiran Tēlemakhos.

Dari pesan di atas, akan segera muncul kesan bahwa Homēros mengarahkan ‘kaum punggawa’ sebagai *kalokāgathos* ideal. Namun saya berpendapat bahwa ‘kaum punggawa’ ideal Homēros ini bertumpu pada sosok yang bukan mahir dalam seni perang melainkan dalam hal persyairan dan pendidikan. Kemahiran ‘kaum punggawa’ dalam seni perang ini tentu “hanya” ekspresi Homēros dalam menegaskan dimensi problematik panggilan ‘kaum punggawa’ dalam merealisasikan nilai dasar yang tertanam dalam *paideia*. Dalam hal ini, saya sepenuhnya menyetujui tafsiran Jaeger tentang peran sosok pendidik sebagai penafsir kehendak ilahi, atau sosok ilahi yang menyamar sebagai orang asing, yang berfungsi untuk mendidik ‘para punggawa’ dengan memberi nasihat, sebagaimana ‘pasang-surut’ upaya ini tampak merentang dalam epos *Iliados* dan *Odysseia*. Untuk hal ini, Jaeger menyatakan demikian:

“Saat para pendidik Akhilēos gagal dalam mengemban tugas terakhir dan tersulit untuk menasihati Akhilēos agar mengurungkan keinginan yang bakal menyulut musibah (murka dewa-dewi, *pen*), Homēros merefleksikan peristiwa ini sebagai kegagalan figur pendidik menaklukkan kekuatan durhaka; dan saat Tēlemakhos berhasil mengubah watak dirinya dari sosok pemuda lemah menjadi lelaki

---

<sup>83</sup> Lih. Jaeger (1954: 6-7) dan Marrou (1964: 31).



perkasa yang hebat, Homēros merefleksikan peristiwa ini sebagai keberhasilan figur pendidik menanamkan kekuatan pesona ilahi.”<sup>84</sup>

*Kedua*, ‘pesan filosofis’ atas narasi Homēros perihal nilai keteladanan personal sebagai model *paideia* dan kaum penyair sebagai pendidik ideal. Saya akan menelusuri tafsir ini dengan mengeritisi tesis Coad<sup>85</sup> dalam memahami Homēros. Dalam pemahaman saya, tesis Coad menafsir bahwa sikap belarasa Akhilēos atas kedukaan Priamos (*Iliados* XXIV) tidak lain ialah bukti bagi kemampuan Akhilēos mengambil pilihan bebas (*free choice*) dalam menegaskan keberanian khas lelaki (*anēr agathos*) sebab pada momen ini Akhilēos tampil sebagai individu yang sepenuhnya bebas dari ketergantungan eksternal (kedigdayaan ilahi). Dengan tesisnya ini, Coad memahami jatidiri Akhilēos sebagai individu yang sepenuhnya otonom. Coad kemudian mengeritik tafsiran MacIntyre,<sup>86</sup> bahwa epos *Iliados* tidak memuat penilaian moral; ia juga mengeritik tafsiran Dodds<sup>87</sup> bahwa epos *Iliados* tidak lain hanya berkisah tentang sosok ‘punggawa’ yang mencintai kemashyuran diri dengan cara brutal (*timē*); ia juga mengeritik tafsir Adkins<sup>88</sup> ikhwal tidak terkaitnya awal dan akhir kisah dalam epos *Iliados*, dan bahwa keterbelahan jiwa Akhilēos akibat sikap angkuh Agamemnōn ini tidak terkait dengan sikap belarasa Akhilēos atas kedukaan Priamos, karena kisah bagian akhir epos ini mengungkap kemampuan Akhilēos meraih kembali keutuhan dirinya sebagai ‘punggawa’ yang paripurna. Coad juga merujuk tafsiran Voegelin,<sup>89</sup> bahwa epos *Iliados* sebaiknya tidak ditafsirkan sebagai sejenis sejarah Yunani Antik dalam arti deskriptif dan sempit tetapi teks naratif tentang pengalaman bangsa Yunani Antik dalam merenungkan disintegrasi sosial berkenaan dengan nilai-nilai moralitas atau surat wasiat sejarah tentang kegagalan bangsa Yunani kuno dalam membentuk cita-cita sesuai model keutamaan yang berakar pada ‘kearifan kosmik’ (*cosmic excellence*).<sup>90</sup> Coad memberikan catatan dalam kritiknya terhadap Adkins, bahwa bila seluruh kisah pada epos *Iliados* ditafsir secara tepat, terutama kaitan antara kisah awal (pertikaian Agamemnōn dan Akhilēos) dan kisah akhir (sikap belarasa Akhilēos terhadap kedukaan Priamos), *Iliados*

<sup>84</sup> Lih. Jaeger (1954: 31).

<sup>85</sup> Lih. Coad (2006: 23-27).

<sup>86</sup> Lih. Coad (2006: 23) Bdk. MacIntyre (1966: 5-7).

<sup>87</sup> Lih. Coad (2006: 26-27). Bdk. Dodds (2007: 17).

<sup>88</sup> Lih. Coad (2006: 27). Bdk. Adkins (1965: 30 dst).

<sup>89</sup> Lih. Coad (2006: 27). Bdk. Voegelin (1964: 68)

<sup>90</sup> Lih. Coad (2006: 27).

mengungkap visi Homēros tentang momen kejatuhan dan pemulihan akan ideal *kalokāgathos*.<sup>91</sup>

Setelah mencermati tesis Coad di atas, saya menyetujui posisi Coad, meski ini bukan sesuatu yang baru dan masalah ini telah saya paparkan pada bagian sebelumnya, bahwa genesis *kalokāgathos* sebagai prinsip identitas dapat dilacak hingga epos Homēros. Namun saya menolak tafsiran Coad tentang *kalokāgathos* dalam kategori ‘kejatuhan-pemulihan.’ Saya juga menolak tafsiran Coad tentang sikap belarasa Akhilēos sebagai ‘pilihan bebas’. Kalau kisah tersebut dipakai Coad sebagai se bentuk pesan filosofis dalam menafsir ikhwal *kalokāgathos*, pertanyaan mendasar yang patut diajukan adalah apakah sikap belarasa Akhilēos ini sepenuhnya bebas dari intervensi kehendak ilahi? Dengan mencermati *Iliados*, sikap belarasa Akhilēos jelas tidak muncul dari ‘pilihan bebas’ namun persisnya berkat intervensi kehendak ilahi. Selain itu, patut diperhatikan bahwa frasa ‘pilihan bebas’ adalah paham etis yang asing bagi Homēros. Dalam konteks ini, Coad masuk dalam ‘anakronisme fantastis’.<sup>92</sup>

Demikian pula kalau narasi yang terpapar pada awal *Iliados* ditafsirkan dalam kategori ‘kejatuhan-pemulihan’, seperti kisah tentang pertikaian antara Agamemnōn dan Akhilēos, apakah narasi itu mengungkap masalah etis seperti momen ‘kejatuhan’ akibat dua sosok tersebut tidak berada dalam ‘pilihan bebas’? Dengan merujuk pada tafsiran Dodds, apakah persisnya ‘pesan filosofis’ yang hendak diungkap Homēros kala ia menarasikan apologi Agamemnōn atas peristiwa *atē* (kerasukan), *moira* (nasib sial), *hubris* (sombong atau lupa diri), atau apologi Akhilēos atas peristiwa *mēnis* atau *keholos* (amarah), *phthonōs* (iri hati) atau *kōros* (mogok-bicara)?<sup>93</sup> Apakah ‘pesan filosofis’ ini sama sekali tidak terkait dengan intervensi kehendak ilahi terhadap setiap sosok utama yang tampil dalam epos Homēros? Masalah ini luput dari perhatian Coad.

Dalam hal ini, saya berargumentasi bahwa ideal *kalokāgathos* Homēros tidak merujuk pada kategori ‘kejatuhan-pemulihan’ berkenaan dengan ‘pilihan bebas’. Namun dengan menimbang pesan Homēros terhadap maksud narasi-narasinya, masalahnya merujuk pada optimalitas kedigdayaan (*aretē*) di tengah ‘ambivalensi’ ikhwal kualitas *kalokāgathos* yang bertumpu pada *paideia* bercorak *aisthēsis*. Ambivalensi ini merefleksikan kerapuhan dan ketragsian manusia berkenaan dengan takdir (*dikē*), nasib-

<sup>91</sup> Lih. *Ibid.*

<sup>92</sup> Istilah yang saya pungut dari Dodds. Lih. Dodds (2007: 7).

<sup>93</sup> Lih. Dodds (2007: 1, *passim*)

mujur (*tukhè*), dan nasib-sial (*moira*) dirinya (sebagai makhluk mortal) dalam memenangkan kehendak ilahi persis kala ia berada dalam puncak kedigdayaan.<sup>94</sup> Dalam eposnya, Homēros memaparkan masalah ini dengan menampilkan kisah tentang rasa sedih Akhilēos sepanjang hayatnya dan gelora pemberontakannya melawan kehendak ilahi berkenaan dengan suratan takdir dirinya yang tragis, rasa sedih Tēlemakhos dalam pengembaraan menemukan ayahnya, atau rasa putus asa Odysēos menghadapi beragam rintangan di perjalanan menuju kampung halaman. Atau dalam konteks lebih luas, *Iliados* berkisah tentang kemalangan dan musibah yang melanda figur-figur utama ‘kaum punggawa’ dalam perang; demikian pula epos *Odyseia* berkisah tentang ambruknya nilai dasar keluhuran hidup bersama setelah figur-figur utama ‘kaum punggawa’ pergi berperang, serta kemalangan dan musibah figur-figur utama ini saat mereka kembali ke masing-masing kampung halamannya. Dalam arti ini, syair-syair epos Homēros menyajikan pesan filosofis tentang nilai dasar keluhuran: sejauh mana nilai keteladanan personal yang berpusat pada figur-figur ‘kaum punggawa’ mampu mencipta pemahaman tentang ideal sebuah bangsa sesuai kehendak ilahi? Lewat model *paideia* yang *aisthēsis-aretē* inilah Homēros merawat pertanyaan tersebut sebagai bahan permenungan mendasar yang direfleksikan dengan menggugah dan membangkitkan rasa kagum ‘*polis*’ terhadap figur-figur mashyur masa silam, menyelami teka-teki, hikmat, dan pesan bijak di tengah segala ambivalensi, kerapuhan dan kemalangannya. Syair-syair Homēros menjadi saksi bagi munculnya kesusastraan dan filsafat Yunani Antik era arkhais dan klasik. Tanpa permenungan mendasar ini, penyair didaktik seperti Hēsiodos, penyair liris seperti Sappho, penyair-negarawan seperti Tyrtaios dan Solōn, atau filsuf seperti Kaum Sofis dan Platōn, tidak akan mencurahkan perhatian begitu istimewa kepada Homēros, seperti pernyataan Jaeger, “seluruh filsafat Yunani bertumbuh dari syair-syair epos homerik.”<sup>95</sup>

<sup>94</sup> Proposisi Martha Nussbaum: “kedigdayaan manusia (*human excellence*) bahkan yang paling istimewa pun sesungguhnya terletak persis pada kerapuhannya” kiranya tepat untuk menjelaskan pesan filosofis Homēros. Sosok utama Homēros dalam *Iliados*, Akhileos ‘si kaki gesit’, justru menjemput takdirnya yang tragis kala ia tengah mendemonstrasikan kedigdayaannya sebagai lelaki pemberani (*anēr agathos*). Demikian pula sosok utama Homēros dalam *Odyseia*, Odyseōs, ‘dipaksa’ melakoni petualangan tragis yang mencerminkan sebuah ‘paradoks’ kedigdayaan dirinya sebagai lelaki cerdas (*anēr polutropos*). Ini Lih. Nussbaum (2001: 2).

<sup>95</sup> Lih. Jaeger (1954: 53).

### Penutup: Dua Butir Catatan Kritis

Dari paparan di atas, saya hendak memberikan dua butir catatan kritis. Catatan kritis yang pertama adalah bahwa dari epos Homēros ini dapat disimpulkan bahwa syair epos memiliki peran otoritatif dalam ranah politis. Syair epos mengilustrasikan situasi zaman di mana sosok negarawan ideal senantiasa diukur berdasarkan kapasitas kepenyairannya; atau sebaliknya, sosok penyair memiliki otoritas sebagai negarawan. Yang menyatukan kedua kapasitas ideal adalah perannya sebagai pendidik. Dalam arti ini, saya berpendapat bahwa corak ideal *kalokāgathos* yang hendak diekspresikan Homēros ini jelas sangat menekankan identitas ‘penyair sebagai negarawan’. Dalam arti ini pula, sesuai spirit Yunani, keutamaan tertinggi [sosok penyair] negarawan terletak pada fungsinya sebagai pendidik warga.

Catatan kritis kedua adalah bahwa saya menyetujui tafsir Wankel tentang *kalokāgathos* Homēros sebagai predikat nilai berkenaan dengan kaum aristokrat Yunani kuno (*aristos*) dalam mengekspresikan idealisme mereka perihal manusia paripurna. Tetapi predikat nilai ini, sebagaimana tafsiran Jaeger dan demikian juga Hartmann, tidak terbatas pada masalah kekuasaan (*kratein*) politik, sosial, atau ekonomi, namun terutama didasarkan pada prinsip nilai *paideia* dalam merealisasikan manusia paripurna (*arista legein*).<sup>96</sup> Dari tafsiran Jaeger dan Hartmann ini pula, corak ideal *kalokāgathos* Homēros juga tidak selalu berasosiasikan semata-mata dengan status sosial politis golongan masyarakat ‘elite’ dalam sistem aristokrasi homerik, di mana *kalokāgathos* lalu identik dengan “the big boss” berdasarkan klaim *eu-geneia* (bibit) dan *ploutos* (bebet) daripada *paideia* (bobot). Inilah sumbangsih Homēros berkenaan dengan genesis idealisme Yunani Antik perihal keluhuran manusia, serta pesan filosofis akan identitas manusia paripurna berdasarkan *paideia* bercorak *aisthēsis-aretē*.\*



---

<sup>96</sup> Saya merujuk catatan kaki 2 artikel Donlan sebagai pembanding atas pandangan Wankel dan Hartmann. Dalam masalah ini, saya tidak mengikuti sikap kritis Donlan atas Wankel. Lih. Donlan (1973: 2); Wankel (1961: 11-16); juga Hartmann (1932: 197-198).

### Daftar Rujukan

- Adkins, Arthur W.H. 1965. *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press.
- Allen, T.W., "Pisistratus and Homer", dalam *The Classical Quarterly*, Vol. 7, No. 1 (Jan., 1913), p. 33-51. Dipungut dari <http://www.jstor.org/stable/636126>, pada 09/02/2010.
- Autenrith, Georg. 1895. *A Homeric Dictionary for School and Colleges* (terj. Robert P. Keep, direvisi Isaac Flag), NY: Harper & Brothers.
- Brandwood, Leonard. 1975. *A Word Index to Plato*, Leeds: W.S. Maney & Son Limited.
- Bremmer, Jan. 1983. *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: PUP.
- Bryant, Joseph M. 1996. *Moral Codes and Social Structure in Ancient Greece: A Sociology of Greek Ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*, NY: State Univ. of NY.
- Burckhardt, Jacob. 1998. *The Greeks and Greek Civilization* (terj. Sheila Stern, ed. Oswyn Murray), NY: St. Martin's Griffin.
- Coad, Geoffrey. 2006. *A Philosophical Inquiry into the Development of the Notion of Kalos Kagathos from Homer to Aristotle*, Notre Dame: Univ. of Notre Dame (tesis magister). Dipungut dari <http://researchonline.nd.edu.au/theses/13>, pada 19/08/2009.
- Cornford, Francis M. 1965. *Principium Sapientiae. The Origins of Greek Philosophical Thought*, NY: Harper & Row.
- Davison, J.A. "Notes on the Panathenaea", dalam *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 78 (1958), p. 23-42. Dipungut dari <http://www.jstor.org/stable/628920>, pada 09/02/2010.
- Davison, J.A., "Peisistratus and Homer", dalam *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 86 (1955), p. 1-21. Dipungut dari <http://www.jstor.org/stable/283605>, pada 09/02/2010.
- Dickey, Eleanor. 2007. *Ancient Greek Scholarship*, Oxford: OUP.
- Diels, Hermann. 1906. *Die Fragmente der Vorsokratiker, Erster Band* (teks Yunani, ed. Walther Kranz), Berlin: Wiedmannsche Buchhandlung.

- Dodds, E.R. 1997. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley: Univ. of California Press.
- Dover, K.J. 1994. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Indiana: Hackett.
- Donlan, Walter. 1973. "The Origin of Kalos Kagathos" dalam *The American Journal of Philology*, Vol. 94, No. 4 (Winter, 1973), p. 365-374. Dipungut dari <http://www.jstor.org/stable/293615>, pada 07/05/2009.
- Donlan, Walter. 1999. *The Aristocratic Ideal and Selected Papers*, Illinois: Bolchazy-Carducci.
- Durant, Will. 1939. *The Story of Civilization. Part II: The Life of Greece*, NY: Simon & Schuster.
- Easterling, P.E., & B.M.W. Knox (eds.). 2003. *The Cambridge History of Classical Literature. Vol. 1. Greek Literature*, Cambridge: CUP.
- Ebelling, Heinrich. 1885. *Lexicon Homericum. Vol. 1.*, Lipsiae: Teubneri.
- Ebelling, Heinrich. 1880. *Lexicon Homericum. Vol. 2*, Lipsiae: Teubneri.
- Gerlach, Julius. 1932. *Anēr Agathos*, München: Ludwig-Maximilians-Universität zu Würzburg (disertasi doktor; tidak dipublikasikan).
- Gibson, Twyla, "Epilogue to Plato: The Bias of Literacy", dalam *Proceeding of the Media Ecology Association*, Vol. 6 (2005), pp. 1-17.
- Hartmann, Nicolai. 1932. *Ethics. Vol. II: Moral Values* (terj. Stanton Coit), London: George Allen & Unwin.
- Havelock, Eric A. 1982a. *Preface to Plato*, Cambridge: Harvard UP.
- Havelock, Eric A. 1982b. *The Literate Revolution in Greece and Its Cultural Consequences*, Princeton: Princeton UP.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm. 1983. *Hegel's Lectures on the History of Philosophy. Vol. I* (terj. E.S. Haldane & Frances H. Simson), New Jersey: Humanities Press.
- Hobbs, Angela. 2006. *Plato and the Hero. Courage, Manliness and the Impersonal Good*, Cambridge: CUP.

- Homer. 2003. *Iliad. Vol. 1: Book 1-12* (dwibahasa: Yunani-Inggris, edisi Loeb Classical Library, terj. A.T. Murray, revisi: W.F. Wyatt), Cambridge: Harvard UP.
- Homer. 1999. *Iliad. Vol. 2: Book 13-24* (dwibahasa: Yunani-Inggris, edisi Loeb Classical Library, terj. A.T. Murray, revisi: W.F. Wyatt), Cambridge: Harvard UP.
- Homer. 1945. *Odyssey. Vol. 1: Book 1-12* (dwibahasa: Yunani-Inggris, edisi Loeb Classical Library, terj. A.T. Murray), Cambridge: Harvard UP.
- Homer. 2004. *Odyssey. Vol. 2: Book 13-24* (dwibahasa: Yunani-Inggris, edisi Loeb Classical Library, terj. A.T. Murray, revisi: W.F. Wyatt), Cambridge: Harvard UP.
- Howatson, M.C., & Ian Chilvers (eds.). 1993. *The Concise Oxford Companion to Classical Literature*, Oxford: OUP.
- Jaeger, Werner, "Classical Philology and Humanism", dalam *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, Vol. 67 (1936), p. 373-374. Dipungut dari <http://www.jstor.org/283246>, pada 17/04/2009.
- Jaeger, Werner. 1954. *Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vol. 1. Archaic Greece. The Mind of Athens* (terj. Gilbert Highet), Oxford: Basil Blackwell.
- Jaeger, Werner. 1947a. *Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vol. II. In Search of Divine Centre* (terj. Gilbert Highet), Oxford: Basil Blackwell.
- Jaeger, Werner. 1947b. *Paideia. The Ideals of Greek Culture. Vol. III. The Conflict of Cultural Ideals in the Age of Plato* (terj. Gilbert Highet), Oxford: Basil Blackwell.
- [LSJ] Liddell, Henry George, Robert Scott, & Henry Stuart Jones (eds.). 1996. *Greek-English Lexicon* (disertai Suplemen Revisi oleh Roderick McKenzie), Oxford: Clarendon Press.
- Kirk, G.S. 1962. *The Song of Homer*, Cambridge: CUP.
- Lang, Andrew. 1893. *Homer and the Epic*, London: Longmans, Green, & Co.

- Ledbetter, Grace M. 2003. *Poetics Before Plato. Interpretation and Authority in Early Greek Theories of Poetry*, Princeton: Princeton UP.
- MacInteryle, Alasdair. 1966. *A Short History of Ethics*, London: Routledge.
- Mangunwijaya, Y.B. 1996. *Burung-Burung Rantau*, Jakarta: Gramedia.
- Marrou, Henri Irénée. 1964. *A History of Education in Antiquity* (terj. Georg Lamb), NY: Mentor.
- Nussbaum, Martha C. 2001. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: CUP.
- Mehliss, Oberlehrer, “Über die Bedeutung von KALOS bei Homer”, dalam C.I. Gerhardt. 1891. *Jahresberich Über das Konighliche Gymnasium zu Eisleben. Von Ostern 1890-1891*, Eisleben: Ernst Schneider.
- Miller, Stephen G. 2004. *Arete. Greek Sports from Ancient Sources*, Berkeley: Univ. of California Press.
- Nagy, Gregory. 2002. *Homeric Questions*, Austin: Univ. of Texas Press.
- Nagy, Gregory. 2003. *Homeric Respons*, Austin: Univ. of Texas Press.
- Newhall, Samuel Hart, “Pisistratus and His Edition of Homer”, dalam *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, Vol. 42, No. 19 (Jun., 1908), p. 491-510. Dipungut dari <http://www.jstor.org/stable/20022370>, pada 09/02/2010.
- Plato, “Hipparchus”, dalam Plato. 1964. *Plato in Twelve Volumes. Vol. XII* (dwibahasa: Yunani-Inggris, ed. Loeb Classical Library), London: William Heinemann.
- Plato, “Laws. Vol. I”, dalam Plato. 1967. *Plato in Twelve Vols. Vol. X* (dwibahasa: Yunani-Inggris, edisi Loeb Classical Library, terj. R.G. Bury), London: William Heinemann.
- Plato, “The Republic. Vol. II”, dalam Plato. 1970. *Plato in Twelve Vols. Vol. VI* (dwibahasa: Yunani-Inggris, edisi Loeb Classical Library, terj. Paul Shorey), London: William Heinemann.
- Raaflaub, Kurt A., “Poets, Lawgivers and the Beginning of Political Reflection in Archaic Greece”, dalam Christopher Rowe & Malcolm

- Schofield (eds.), 2007, *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge: CUP.
- Rademaker, Adriaan. 2005. *Sophrosyne and the Rhetoric of Self-Restraint. Polysemy & Persuasive Use of an Ancient Greek Value Term*, Leiden: Brill.
- Robert Renehan, "The Greek Anthropocentric View of Man", dalam *Harvard Studies in Classical Philology*, Vol. 85 (1981), p. 239-259. Dipungut dari <http://www.jstor.org/stable/311176>, pada 15/12/2008.
- Schliemann, Heinrich. 1902. *Sammlung trojanischer Altertümer* (hrsg. Hubert Schmidt), Berlin: Georg Reimer.
- Schuchhardt, Carl. 1891. *Schliemann's Ausgrabungen in Troja, Tiryns, Mikenä, Orchomenos, Ithaka im Lichte der heutigen Wissenschaft*, Leipzig: F.A. Brodhaus.
- Snell, Bruno. 1953. *The Discovery of the Mind. The Greek Origins of European Thought* (terj. T.G. Rosenmeyer), Oxford: Blackwell.
- van Peursen, C.A. 1981. *Tubuh-Jiwa-Roh. Sebuah Pengantar Dalam Filsafat Manusia* (terj. K. Bertens), Jakarta: Gunung Mulia.
- Voegelin, Eric. 1964. *Order and History. Vol. II. The World of the Polis*, Louisiana: Louisiana State UP.
- Wankel, Hermann. 1961. *Kalos Kai Agathos*, Würzburg: Julius-Maximilians-Universität zu Würzburg (disertasi doktor; tidak dipublikasikan).
- West, M.L., "The Invention of Homer", dalam *The Classical Quarterly*, New Series, Vol. 49, No. 2 (1999), p. 364-382. Dipungut dari <http://www.jstor.org/stable/639863>, pada 30/05/2009.
- Xenophon, "Symposium" dalam Xenophon, 1968, *Xenophon in Seven Vols. Vol. IV* (dwibahasa: Yunani-Inggris, edisi Loeb Classical Library, terj. O.J. Todd), London: William Heinemann.

