

Иван Јордовић

ПЛАТОН И ДЕМОКРАТСКИ КОРЕНИ ТИΡΑΝΣΚΟΓ ЧОВЕКА

Студије о кнежевском оīледалу, антидемократској теорији и тиранској типологији у класичној Грчкој

✧ γοργίας ✧ ἡ ✧ ✧ τῆρ ἡγορί κῆε: ✧ ἀν

ο λθρου και μαχης, φασι χρῆσαι ὡσώτερ αὐτῶ. οὕτω μβαλ φχαπάρ
ἀμῆ τὸ λθρόμ βρομιατό ποιμ βορ τῆσ ἡ λωρ βρ και ἡ αβρ οὐ μβρ: και μα
λαγθ ἀσφ ἄσ βορ τῆσ. πολλὰ γὰρ και και αὐ γοργίας ἡμῖ ῥολί γορ
πρὸ τβρ ορ βωθ δᾶ ζαπο: τούτω μβρ τοι ὡ και μῖ κῆ σ: αἰ τῆσ χαρ β
φῶρ ὀ δδ. βρ αἰ γορ αἰ ἀρ φ και σασ ἡ μᾶσ δια τρι ται: οὐδὲρ πρᾶ γμα
σώτερ αὐτῶ. βγῶ γὰρ και ἡ ἰσσομαι φῖλοσ γάρ μοι γοργίας. ὡ ἄ βωι δᾶ
ζ και ἡμῖρ ἀ μβρ δδ και μᾶσ. σαμ δδ κού λη. ὡ αὐ τῆσ: τί δᾶ, ὡ χαρ β
φῶρ βωι θυμᾶ σωτερ αὐ τῆσ αἰ σού σαι γοργίου: ἔβω αὐ τῆσ γ και τούτω
πωρ βμ βρ: οὐ κού ὡ ὀ τᾶ μ κού λη σθε. πωρ βμ ἡ και μ ῥοι και δδ. πωρ β
μοι γὰρ γοργίας και παμ φ και βωι δᾶ ζ και ἡμῖρ: ἔβω λθ γασ ὡ και μ
κῆ σ. ἀμᾶρ ὡ βθερ ἡσ φ βρ ἀρ ἡμῖρ δια μβ χθῖ ωαι κού λομαι γὰρ πωρ β
σθαι πωρ αὐ τῶ τίσ ἡ δῖ ω αμῖσ τῆσ β χρῆσ τού ἀμ δρ ὀσ. και τί και μ
ὀ βω γ γθ λ και τῆσ και δι δᾶ σῖσ φ ἀμ κῆ βωι δᾶ ζ και μᾶ σ αὐ τῆσ.
ὡ πωρ σὺ λθ γασ πωρ ἡσασ φ μ ῥοι ορ τὸ αὐ τῶ μ βρ ὡ τᾶ φ ὡ σ
κρατῶ. και γὰρ αὐ τῶι βρ τού τῆσ σ βωι δᾶ ζ και σ. ἔβω λθ βυ βγ ὀ
μῶ δῆ βρ ὡ τᾶ φ ὀ τίσ κού λοι το τῶ μ βρ δδ ορ τῶ ρ και πρὸσ ἀ πωρ
ἔβω ἀ πωρ κῆ σᾶ σθαι: <http://www.balkanpress.com> ὡ γωρ βφ ὡ μ βρ οὐ αἰ



ИВАН ЈОРДОВИЋ

ПЛАТОН И ДЕМОКРАТСКИ КОРЕНИ
ТИРАНскоГ ЧОВЕКА

СТУДИЈЕ О КНЕЖЕВСКОМ ОГЛЕДАЛУ, АНТИДЕМОКРАТСКОЈ ТЕОРИЈИ
И ТИРАНскоЈ ТИПОЛОГИЈИ У КЛАСИЧНОЈ ГРЧКОЈ



INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES
SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
SPECIAL EDITIONS 132

IVAN JORDOVIĆ

PLATO
AND THE DEMOCRATIC ROOTS
OF THE TYRANNICAL MAN

STUDIES IN *MIRROR OF PRINCES*,
ANTIDEMOCRATIC THOUGHT
AND TYPOLOGY OF TYRANTS IN CLASSICAL GREECE

Editor-in-chief
DUŠAN T. BATAKOVIĆ
Director of the Institute for Balkan Studies SASA

BELGRADE
2015

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ
СРПСКЕ АКАДЕМИЈЕ НАУКА И УМЕТНОСТИ
ПОСЕБНА ИЗДАЊА 132

ИВАН ЈОРДОВИЋ

ПЛАТОН
И ДЕМОКРАТСКИ КОРЕНИ
ТИРАНСКОГ ЧОВЕКА

СТУДИЈЕ О КНЕЖЕВСКОМ ОГЛЕДАЛУ,
АНТИДЕМОКРАТСКОЈ ТЕОРИЈИ
И ТИРАНСКОЈ ТИПОЛОГИЈИ У КЛАСИЧНОЈ ГРЧКОЈ

Одговорни уредник
ДУШАН Т. БАТАКОВИЋ
директор Балканолошког института САНУ

БЕОГРАД
2015

Издавач: Балканолошки институт САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35
<http://www.balkaninstitut.com>
E mail: balkinst@bi.sanu.ac.rs

Рецензенти: академик *Никола Тасић*; проф. др *Маријана Рицл*;
проф. др *Kurt Raaflaub*

Лектура: др *Свејлана Ђирковић*; *Тајјана Пивнички Дринић*

Превод резимеа: *Александра Појовић*

Дизајн корица: *Нега Пејковић*

Предња страна корица: *Codex Oxoniensis Clarkianus 39* (почетак дијалога *Горгија*)
Полеђина корица: *Платон*, биста, Glyptothek München (Inv. 548)

Технички уредник: *Кранислав Вранић*

Штампа: *СВЕН Ниш*

Тираж 300

ISBN 978-86-7179-093-2

CIP - Каталогизација у публикацији -
Народна библиотека Србије, Београд
321.15(38)
141.7(38)
930.85(38)

ЈОРДОВИЋ, Иван, 1974-

Платон и демократски корени тиранског човека : студије о кнежевском
огледалу, антидемократској теорији и тиранској типологији у класичној Грчкој /
Иван Јордовић ; Одговорни уредник Душан Т. Батаковић. - Београд :
Балканолошки институт САНУ, 2015 (Ниш : Свен). - 216 стр. ; 25 см. - (Посебна
издања / [Балканолошки институт САНУ] ; 132)

На спор. насл. стр.: Plato and the Democratic Roots of the Tyrannical Man.
- Тираж 300. - Скраћенице: стр. 185-187. - Напомене и библиографске референце
уз текст. - Summary: Plato and the Democratic Roots of the Tyrannical Man. -
Библиографија: стр. 187-210. - Регистар.

ISBN 978-86-7179-093-2

1. Stv. nasl. na upor. nasl. str.

а) Тиранија - Грчка - Стари век б) Филозофија политике - Грчка - Стари век с)
Цивилизација - Грчка - Стари век COBISS.SR-ID 219751436

Књига је штампана у оквиру рада на пројекту Балканолошког института САНУ
„Друштво, духовно-материјална култура и комуникације у праисторији и раној
историји Балкана“ (№ 177012) захваљујући финансијској подршци Министарства
просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије

С а д р ж а ј

УВОД	11
ГОРГИЈА	19
ПРВИ ДЕО — РАЗГОВОР СА ГОРГИЈОМ	23
Горгија и Перикле – историјска перспектива	25
Слобода и власт	30
Слобода ретора	32
Колективна мудрост	34
Перикле и тиранида	36
Атинска <i>archē</i>	40
Апсолутни суверенитет и апсолутна аутаркија	45
Закључне напомене о разговору Горгије и Сократа	48
ДРУГИ ДЕО – РАЗГОВОР СА ПОЛОМ	51
Постперикловска генерација, Архелај и Аргинуски скандал	52
Пол и Аргинуски скандал	56
Концепт <i>слобода да се ради шта се хоће</i>	58
Платон и концепт <i>слобода да се ради шта се хоће</i>	62
Платон и деструктивност концепта <i>слобода да се ради шта се хоће</i>	65
Пол и подражавање срећног тиранина	73
Закључне напомене о разговору Пола и Сократа	79
ТРЕЋИ ДЕО – РАЗГОВОР СА КАЛИКЛОМ	81
Каликле и Алкибијадова генерација	83
Каликле и стид	85
Каликле и <i>erōs</i>	90
<i>Erōs</i> , демос, експанзионизам и Алкибијад	98
Каликле и <i>erōs</i> тиранина	106
Каликле и <i>pleonexia</i>	109
<i>Vita activa</i> и <i>vita contemplativa</i>	111
Учење о праву јачег	124
Сократ и Солон	137
Закључне напомене о разговору Каликла и Сократа	142
ДРЖАВА	147
Трасимах, Каликле и Пол	147
Трасимах и Тукидид	155

Глаукон и Адеимант.	159
Закључне напомене о Трасимаху, Глаукону и Адеиманту.	163
ЗАКЉУЧАК	165
PLATO AND THE DEMOCRATIC ROOTS OF THE TYRANNICAL MAN STUDIES IN <i>MIRROR OF PRINCES</i> , ANTIDEMOCRATIC THOUGHT AND TYPOLOGY OF TYRANTS IN CLASSICAL GREECE – <i>Summary</i>	169
<i>THE GORGIAS</i>	174
Gorgias	175
Polus	176
Calicles	177
<i>THE REPUBLIC</i>	180
Thrasymachus, Glaucon and Adeimantus	180
CONCLUDING REMARKS	181
БИБЛИОГРАФИЈА	185
Скраћенице	185
Издања и преводи античких аутора и текстова	187
Издања и преводи модерних аутора и текстова	190
Речници	190
Списак цитиране литературе	190
Index nominum et rerum	211

ЗА ЈЕЛЕНУ

Рад на књизи која је пред читаоцем започет је још 2006. године, али је неко време остављен по страни због писања монографије *Сџари Грци. Порџреџ једној народа*. Наставак истраживања показао се благотворним јер је омогућио да се након временске дистанце бројна питања и недоумице сагледају из новог угла. Тако је планирано „поглавље“ постепено прерасло у самостално дело.

Са осећањем пријатне дужности желим посебно да се захвалим рецензентима проф. др Маријани Рицл и академику Николи Тасићу, који су својим зналачким саветима и конструктивном критиком значајно допринели да ова књига добије на квалитету. Сугестије проф. др Курта Рафлауба (*Kurt Raaflaub*) настале након пажљивог читања енглеске верзије ове студије такође су биле веома драгоцене за сам рад.

Стипендија Министарства за науку и заштиту животне средине Републике Србије младим научним истраживачима за постдокторско усавршавање (*TU Dresden, Philosophische Fakultät, Institut für Geschichte*), као и стипендија фондације „Харт“ у Женеви (*Fondation Hardt*) омогућиле су неопходна истраживања у иностранству.

Др Светозару Бошкову, др Борису Стојковском и др Ивани Добривојевић, захвалан сам на помоћи у прибављању тешко доступне литературе на страном језику.

Трајну захвалност дугујем др Биљани Сикимић и др Светлани Ђирковић на пријатељској помоћи за лектуру и коректуру текста.

Ова књига свој коначни облик умногоме дугује Краниславу Вранићу, др Драгану Бакићу и Марини Адамовић Куленовић.

Желео бих на овом месту да се захвалим директору Душану Т. Батаковићу и свим колегама из Балканолошког института САНУ на подршци и залагању да се ова књига објави.

Без обзира на помоћ рецензентата и колега, за све ставове изложене у овој студији, а самим тим и за све евентуалне грешке и заблуде одговоран је само њен аутор.

У Београду, маја 2015. године

И. Ј.

УВОД

οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Ἀδείμαντε, καὶ τὰς ψυχὰς
οὕτω φῶμεν τὰς εὐφροεστάτας κακῆς παιδαγωγίας
τυχοῦσας διαφερόντως κακὰς γίγνεσθαι; ἢ οἶει
τὰ μεγάλα ἀδικήματα καὶ τὴν ἄκρατον πονηρίαν
ἐκ φαύλης ἀλλ' οὐκ ἐκ νεανικῆς φύσεως τροφῆ
διολομένης γίγνεσθαι, ἀσθενῆ δὲ φύσιν μεγάλων
οὔτε ἀγαθῶν οὔτε κακῶν αἰτίαν ποτὲ ἔσεσθαι;¹

Хелени су тираниду поимали као потпуну супротност било којој врсти доброг политичког уређења, без обзира на то да ли су под тим разумевали демократију, олигархију или монархију.² Истраживање тиранске типологије, стога, не само да може да пружи дубљи увид у посебности грчке тираниде него и у еволуцију грчке политичке мисли у целини. У том погледу посебан значај припада Атини у 4. веку пре Христа, и то из више разлога. С једне стране, атинска демократија из превирања која су је потресала крајем 5. века пре Христа изашла је обновљена и учвршће-

¹ Pl. Resp. 491e: „Онда ћемо, о Адеиманте, и за душе рећи да најплеменитије од њих постају нарочито рђаве ако приме рђаво васпитање. Или ти можда мислиш да велика злочинства и крајња поквареност долазе од просте, а не од богате али васпитањем покварене природе, јер слаба природа никада не може створити нешто велико ни у добру ни у злу“ (прев. А. Вилхар – Б. Павловић).

² У српској науци се за тиранију у старој Грчкој усталио термин тиранида. У складу с тим ће и у овој студији бити коришћен израз тиранида. Изрази ‘тирански човек’ (*tyrannikos anēr*) и ‘демократски човек’ (*dēmokratikos anēr*) нису само прихваћени у српској науци, већ и на немачком и англосаксонском говорном подручју (Pl. Resp. 557b, 561e–562a, 571a), види нпр. Вилхар – Павловић ⁴1993: 255, 268; Schleiermacher *et al.* ²2001: *ad loc.*; Shorey 1935: *ad loc.* За аналогiju државно уређење – душа код Платона види Blössner 2007a: 345–84.

на. После страховитих војних пораза током Пелопонеског рата, губитка поморске државе и два државна удара, при чему је други прерастао у отворени грађански рат, демократски поредак у Атини се све до последњих деценија 4. века пре Христа показао као врло стабилан и отпоран на све врсте изазова. С друге стране, током 4. века пре Христа, премда је превласт демоса у Атини *de facto* дуго времена била апсолутно неприкосновена, може се уочити интензивно теоријско продубљивање антидемократске мисли. Још једна појава вредна пажње јесте да се у 4. веку пре Христа тиранска типологија веома усложњава и достиже свој врхунац. Најзад, у Атини се током 4. века пре Христа као самостални књижевни жанр јавља тзв. 'кнежевско огледало'.³

Поклапање ових процеса и појава не може се сматрати случајношћу. Њихова узајамна повезаност постаје посебно очита када се размотре Платон, Исократ и Ксенофонт. Сва тројица су били Атињани. Детињство и младост обележили су им Пелопонески рат, два преврата и обнова демократије. У својим делима они критички оцењују начин на који атински народ влада, а да при томе не подлежу заблуди да под датим околностима постоји било каква могућност за промену политичког поретка у Атини. На Платона, Исократа и Ксенофонта, међутим, нису утицали само демократска идеологија и искуство, већ су они снажно утицали и један на другог.⁴ Сва тројица мислилаца, поред тога, спадају међу најважније изворе за тиранску типологију 4. века пре Христа. Најзад, потребно је истаћи да су Исократ и Ксенофонт написали дела у чијем средишту се налази похвала узорног монарха, те да неколико Платонових дијалога има више додирних тачака са овим књижевним жанром.⁵

Античка литерарна теорија није поклонила систематску пажњу нити развила јединствен појам за текстове који упућују на самодршца или на његовог наследника а у којима се износе начела и врлине доброг

³ Коришћење термина 'кнежевско огледало' (*Fürstenspiegel/Mirror of Princes/Miroir des princes*) и за дела која припадају периоду класичне Грчке прихваћено је у савременој страниој научној литератури. Наведено потврђују, на пример, следећи наслови еминентних француских, немачких и англосаксонских филозофа, историчара и класичних филолога: P. Hadot, *Fürstenspiegel*, *RAC* 8 (1972), 555–632; W. Eder, *Monarchie und Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Die Rolle des Fürstenspiegels in der athenischen Demokratie*, у: *Id. (yp.), Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, Stuttgart 1995b, 153–73; M. Roberts, *Fürstenspiegel*, *DNP* 4 (1998), 693–5; C. Nadon, *Xenophon's Prince. Republic and Empire in the Cyropaedia*, Berkeley 2001; V. J. Gray, *Xenophon's Mirror of Princes*, Oxford 2010; види и Jaeger 1973: 1023–45 (поглавље *Die Erziehung des Fürsten*).

⁴ Ober 1998: 11, 43–51, 290–351.

⁵ Eder 1995b: 153.

владања.⁶ Савремени књижевни појам 'кнежевско огледало' води порекло из средњег века (*speculum regale, speculum regis, speculum morale regium* итд.). Средњовековни књижевни жанр 'кнежевско огледало' није се угледао на слична античка дела. Исократови кипарски списи и Ксенофонтова *Кируидегија* тек у доба ренесансе и хуманизма почели су да привлаче пажњу. Пошто је самостална творевина без претеча, форма и садржај средњовековног жанра 'кнежевског огледала' не могу да послуже као подлога за извлачење закључака о контексту настанка античког жанра 'кнежевског огледала'. Још једна суштинска разлика у односу на античка 'кнежевска огледала' јесте да су средњовековна 'кнежевска огледала' настала у друштвима у којима је монархијско уређење било без стварног такмаца, док су у класичној Грчкој ова иста дела настала у Атини, у којој је демократија доминирала.⁷

Пјер Адо је у својој краткој, али врло широко конципираној студији 'кнежевског огледала' с правом заузео гледиште да је овај књижевни жанр још у антици био широко распрострањен, иако се дела са оваквим насловом не могу пронаћи пре 12. века после Христа.⁸ У прилог ставу да се појам 'кнежевско огледало' може употребљавати и за античка дела иде и то што су неки од најзначајнијих представника овог жанра, који су припадали позном 15. веку после Христа, Ксенофонту *Кируидегију* беспоговорно прихватили као 'кнежевско огледало'.⁹ Валтер Едер је у свом револуционарном чланку *Der Fürstenspiegel in der athenischen Demokratie* исправно приметио да П. Адо заступа одвећ широко и некохерентно схватање књижевног жанра 'кнежевско огледало'. Мерило форме (прозни енкомсион), мерило садржаја (похвала самодршца) и мерило практичности изнетих савета показују да се, строго узевши, од претхеленистичких аутора само дела Ксенофонта и Исократа могу подвести под књижевни жанр 'кнежевско огледало'.¹⁰

У савременој науци дуго времена преовлађивала је заблуда да 4. век пре Христа представља раздобље кризе полиса, тј. атинске демократије. Образложење за такво гледиште јесте да је незадовољство и разочарење у могућности полиса да се избори са нагомиланим друштвено-политичким изазовима довело до тога да све већи број људи, најразличитијег друштвеног статуса и културног нивоа, окрене леђа традиционалном по-

⁶ Види Eder 1995b: 157.

⁷ Види Eder 1995b: 157–8.

⁸ Nadot 1972: 556. Тако је још Кикерон *Кируидегију* видео као огледало врлина идеалног владара (Cic. Q Fr. 1.1.23); уп. Gray 2010: 54–5.

⁹ Види Nadon 2001: 13–4.

¹⁰ Види Eder 1995b: 159–60.

ретку, било да су под тим разумели демократију, било олигархију, и да уместо тога у појави „јакe личности“, која би стајала изнад свих друштвених група и њихових уских интереса, виде излаз из постојеће ситуације.¹¹ Као један од очигледних знакова те кризе истицано је то што се у грчком свету од краја 5. века пре Христа, после прекида који је трајао две генерације, поново јављају тираниде. У том смислу наглашавано је да су многи атински интелектуалци били у вези са неким од најпознатијих претеча и представника Млађе тираниде (Сиракуза, Тесалија, Атина, Кипар итд.). То је довело до претпоставке да су аутори дела која се могу подвести под жанр ‘кнежевско огледало’ прижељкивали да Хеладу предводи самовладар или чак да се у њиховим родним полисима успостави аутократско уређење. Иза тога се, опет, крио сан тих истих аутора да се тиранин, уз помоћ адекватног васпитања, од бескрупулозног самодршца претвори у доброг владара.¹²

Против тезе о настанку жанра ‘кнежевског огледала’ као последице кризе полиса говори то што је у последњим деценијама доказано да је основна премиса те тезе, постојање кризе полиса, успешно оспорена.¹³ Успон Млађе тираниде се, такође, не може довести у везу са унутрашњом кризом полиса.¹⁴ В. Едер је у поменутој студији указао на још неколико битних слабости те тезе.¹⁵ Слика самодршца из 5. века пре Христа, као неког ко бескрупулозно угњетава своје суграђане, у 4. веку пре Христа није изгубила на снази. Упркос тој изражено негативној слици у Атини, све до победе Македоније не може се уочити суштинско зазирање од веза са краљевима и тиранима који владају далеко од Атике. Лични контакти са самодршцима (нпр. Платон и Сиракуза) или њихова похвала (Исократ и Кипар) нису осуђивани и нису изазивали било какве негативне последице. Очигледно је да демос такво понашање није схватао као озбиљну претњу по своју власт. У том смислу вредно је помена да је демос у 4. веку пре Христа као сушту супротност демократији видео олигархију, а не тираниду као у 5. веку пре Христа.¹⁶ Платон, Исократ, Ксенофонт и Аристотел се, надаље, не залажу за стварање територијалне монархије, већ се њихово целокупно политичко размишљање и даље окреће око аутономног и самодовољног полиса. Најзад, већ површан преглед квалите-

¹¹ Види нпр. Stroheker 1953/54: 381–2; Hadot 1972: 573; Frolov 1974: 401–2, 407–10, 414; Barceló 1993: 246–8.

¹² Види Hadot 1972: 573–8.

¹³ Види Deininger 1993: 55–76; Rhodes 1994: 589–91; Eder 1995a: 11–28; Davies 1995: 29–42.

¹⁴ Види Jordović 2005.

¹⁵ Види Eder 1995b: 160–71.

¹⁶ Види Kaibel 1893: 196; Rhodes 1981: 461–2; Jordović 2006: 31–2.

та које Исократ и Ксенофонт приписују добром владару предочава њихово поклапање са аристократско-олигархијским „каноним“ врлина. Све то наводи В. Едера да закључи да је генеза жанра ‘кнежевско огледало’ уско повезана са специфичним приликама у Атини у 4. веку пре Христа, односно да је његова права функција била да се прикажу аристократске врлине.¹⁷

Државни удари из 411. и 404/403. године пре Христа дубоко су се урезали у колективно памћење атинског демоса. То пре свега важи за страховладу Тридесеторице, за време које је за свега неколико месеци погубљено око 2.500 људи, од тога око 1.500 грађана.¹⁸ Услед ових искустава атински демос је у 4. веку пре Христа био далеко подозривији и нетрпељивији према олигархијској мисли него што је то раније био случај. Због тога је за оне који су били критички расположени према демократском поретку било пожељније и безбедније да аристократске врлине и вредности уздижу путем похвале временски и просторно удаљене самовладе, него посредством дела која су лако могла бити проглашена за олигархијска.¹⁹ Ово гледиште В. Едера је кључно за разумевање проблематике која се у овој студији разматра, јер оно показује да је превазиђен традиционални приступ по коме се жанр ‘кнежевско огледало’ у класичној Грчкој изучава одвојено од тиранске типологије и антидемократске мисли.²⁰

Између философије и политичке теорије у класичној Грчкој није постојао јаз, пошто су управо грчки философи дали огроман допринос развоју оног дела људске мисли која се данас често подводи под појам ‘политичка теорија’. То је имало за последицу да је изучавање атинских политичких и философских дела дуго времена било предмет интересовања философа и политичких теоретичара. По самој својој природи философска дела настоје да проникну у вечне истине, било да је реч о метафизичким проблемима или о начелима људског делања у политичком животу. О снази таквог приступа у политичкој мисли сведоче и неки од највећих историчара антике. Док су савремена историјска дела првенствено усмерена на то да дају што објективнији приказ одређених историјских догађаја које разматрају, у класичној Грчкој то је често био само један од циљева историјских дела. Неки од највећих грчких историчара, као нпр. Тукидид, руководили су се Кикероновом мишљу *historia magistra*

¹⁷ Види Eder 1995b: 171–3.

¹⁸ Види Lehman 1995: 145; Wolpert 2002; *Id.* 2006: 213–22, посебно 217–8, Jordović 2005: 184–5.

¹⁹ Види Eder 1995b: 166–73.

²⁰ Види нпр. Ober 1998; Roberts 1994; Samons 2004; Barceló 1993; Nadon 2001; Gray 2010.

vitae est. Тукидид, стога, у свом делу не жели само да пружи што тачнији приказ догађаја којима се бави, него жели да помоћу њега проникне и у закономерности људске историје. Зато многи овог чувеног атинског историчара убрајају у родоначелнике модерне политичке мисли. Због свега наведеног сасвим је разумљиво да философи и политички теоретичари, који изучавају дела својих (хеленских) претходника, своје напоре првенствено усмеравају на изучавање оног што је у тим делима ванвременско. То има за последицу изражену склоност да се запостави историјски контекст у којем су настала та дела.²¹ Тиме су, опет, широм отворена врата тенденцији да се у анализираним делима накнадно „прочитају“ модерна схватања и дилеме. Најбоље сведочанство утицајности и распрострањености таквог приступа је то што је тзв. *Darker (Ironic) Reading* током скоро пола века снажно утицао на тумачење Ксенофонових *Хијерона* и *Кируидеје*.²² Још једна последица тенденције да се занемари временски контекст јесте да су античка дела, односно њихови аутори, по правилу проучавани сваки за себе. У складу с тим постоје бројне студије о појединим Ксенофоновим и Исократовим делима која се сврставају у жанр ‘кнежевског огледала’. Међутим, системска студија проблематике ‘кнежевског огледала’ у 4. веку пре Христа још увек недостаје. У овој студији из тих разлога тежиште истраживања стављено је на историјски контекст, односно на везе између дела која су предмет разматрања и демократске идеологије, тиранске типологије и традиционалне етике.

У науци не постоје недоумице око тога да ли се поједина Ксенофонтова и Исократова дела смеју подвести под категорију ‘кнежевско огледало’. У погледу Платона ситуација, међутим, није тако јасна. Док га нпр. П. Адо убраја међу представнике овог жанра, В. Едер то изричито оспорава. Премда се став В. Едера, имајући у виду стриктне критеријуме на које се позива, чини оправданим, постоје други разлози због којих се истраживање проблематике ‘кнежевског огледала’ у 4. веку пре Христа не може сматрати потпуним без овог славног философа. Платон не само да је био највећи мислилац свог времена већ се, како показују његови дијалози – нпр. *Горџија*, *Држава*, *Државник*, интензивно бавио и политичком мишљу. Још важније је то што је Платон кроз своју тезу да тирански човек настаје из демократског човека, као и да од надарених младих људи, уколико им се не пружи адекватно образовање, настају највећи злочинци, као једно од централних питања политичке мисли поставио питање васпитања надарених младих људи, тј. спречавања њиховог претварања

²¹ Види Vidal-Naquet 1995: 21; Ober 1994: 154–7.

²² Види Gray 2010: 56–67.

у тиране. Од тог питања до питања шта су особине доброг владара којим се бави 'кнежевско огледало' само је један мали корак.

Платону се често замера да је његова перцепција природе демократије у толикој мери обележена предрасудама и философским приступом да је његово тумачење историјских чињеница и политичке реалности превише слободно.²³ Ван сваке сумње је да Платон није много марио за конкретне структуре одређеног политичког уређења. У средишту његове пажње првенствено се налазило дејство политичког поретка, односно утицај његових доминантних вредности на морално и психолошко стање у држави,²⁴ мада су и у том погледу изнете критике да недовољно узима у обзир стварност.²⁵ Иако овакве замерке нису без основа, циљ ове студије је да докаже да је Платон приликом писања и конципирања своје теорије о настанку тиранског човека ипак поседовао дубок увид у развој атинске демократске идеологије, и да је то, у далеко већој мери него што се уопште претпоставља, утицало на његову осуду демократије. Будући да је аутор ове студије историчар, у њеном фокусу нису само философски аспекти Платонове мисли.²⁶

У овој студији биће показано да се Платонова критика демократије у многоме заснива на познавању других аутора тога доба. Могу се пронаћи бројне интертекстуалне везе нарочито са Тукидидом и Херодотом. Пада у очи да су посебно поједини одломци њихових дела утицали на Платона – Тукидидова *Нагјробна беседа*, *Периклов њоследњи њовор*, *Читиуља за Перикла*, *Мелијски дијалој* и *Сицилијанска дебати*, и Херодотови *Лидијски лојос* и *Дебати крунској савети*. Грчка политичка мисао, наимае, није произвела ниједно дело које је довољно свеобухватно и систематично да би се могло сматрати исказом демократске политичке теорије.²⁷ У складу с тим, критичко разрачунавање са ауторима, односно са оним сегментима њихових дела који су дубоко прожети демократским идеалима, представљало је један од најбољих начина да се дезавуише демократска идеологија.

У средишту пажње у овом раду налазе се два Платонова дијалога: *Горјија* и *Држава*, при чему је главна пажња посвећена првом спису.

²³ Види Dalfen 2004: 109; Frede 1997: 253, 258–65; Kersting 2006: 266–8; Scott 2008: 375; Vidal-Naquet 1995: 33; Ostwald 1986: 244; види и Yunis 1996: 136–7; Popper 1992: 52; Annas 1981: 304.

²⁴ Pl. *Resp.* 544d-e, 545b, 548d; види Frede, 1997: 258–9; Марицки Гађански 2004: 117–8. Да су морални аспекти били интегрални део политичког размишљања тог доба, показује Raaflaub 1992: 50–9.

²⁵ Види Frede 1997: 261ff.

²⁶ Уп. Vidal-Naquet 1995: 21.

²⁷ Види Jones 1957: 41; Raaflaub 1989: 33–4.

Разлог за такав, можда необичан, приступ је становиште да је у *Горџији* детаљно разрађена и приказана генеза претварања демократског човека у тиранског, процес коме је у далеко сажетијем облику, у моделу дегенерације државних уређења у осмој књизи *Државе*, поклоњена велика пажња. У складу с тим, у првом и далеко већем делу ове студије разматра се дијалог *Горџија*. У том делу биће представљено како Платон путем асоцијација и алузија на важне демократске концепте, вредносне представе и идеале (нпр. слобода и *archē*, *аутиаркија*, *радијши шџа се хоће*), као и упућивањем на великане демократије (нпр. Перикле и Темистокле), настоји да покаже како је демократска идеологија слободе одговорна за појаву појединаца чији је идеал учење о праву јачег, односно тиранида. У исто време биће указивано на везе између Каликла и тиранског човека у *Држави*. Међутим, пошто на тај начин није могуће реконструисати све везе, други, краћи део ове студије посвећен је *Држави* и везама између овог најчувенијег Платоновог дијалога и *Горџије*.

ГОРГИЈА

До се распон Платоновог живота са одређеном сигурношћу може датовати у раздобље између 428/427. и 348/347. године пре Христа, тачно време настанка његовог дијалога *Горгија* за сада је немогуће утврдити. У савременој науци *Горгија* се најчешће убраја међу Платонове ране списе, премда постоје мишљења да овај дијалог треба уврстити у списе зрелог доба, односно у раздобље после Платоновог првог боравка у Сиракузи 389/388. године пре Христа.²⁸

Горгија је не само један од најдужих, већ и најсложенијих Платонових дијалога. Због непрекидног увођења нових питања, и из тога произлазећег непрекидног ширења разматраних тема, као и интензивирања супротности, у стручним круговима постоје бројна мишљења о смислу и циљу овог дијалога, при чему она неретко у знатној мери одступају једна од других. Као главне теме *Горгије* по правилу се наводе праведност, критика софистичких учења, односно реторике, као и одбрана Сократа.²⁹ Будући да *Горгија* представља најважнији политички Платонов дијалог пре *Државе*, и политичка димензија је у више студија била јаче истакнута.³⁰

Ова студија настоји да докаже да *Горгија* представља једну истанчану критику атинске демократске идеологије.³¹ То показује да приложени

²⁸ Види Dalfen 2004: 114–8; Söder 2009: 22–25; Ђурић 1990: 329–30; Dodds 1959: 18–9.

²⁹ Уп. Apelt 1920–22: 2–3; Dalfen 2004: 107–13; Kobusch 1996: 47ff.; Heitsch 2004: 50–1.

³⁰ Види Klosko 1983: 579. Тако је нпр. Харви Јунису (Yunis 1996: 136–236, посебно 136–71) и Џосаји Оберу (Ober 1998: 198–9) пошло за руком да утврде бројне интертекстуалне везе овог Платоновог дијалога са другим савременим делима која су се исто тако бавила демократијом.

³¹ Уп. Guthrie 1975: 294–5, 296; Vogt 1968: 296–7. На тај начин, међутим, не треба да буде доведен у питање или умањен значај аристократа за настанак и развој

рад не претендује да буде свеобухватно истраживање свих аспеката овог дијалога. Сходно томе, значај и утицај других чинилаца на конципирање *Горгије*, као нпр. софистика или реторика, оваквим приступом не треба да буду доведени у питање или да буду умањени.³²

Важна одлика *Горгије* јесте вишезначност, која је понекад толико изражена да прелази у нејасност, па читаоца или интерпретатора лако може збунити и навести на погрешан пут.³³ Поменута одлика се можда најбоље да уочити на примеру питања времена у коме се наводно одиграва радња дијалога. Из назнака које Платон пружа, стиче се утисак да се дијалог могао одиграти у било ком тренутку током раздобља од око двадесет година.³⁴ Као *terminus post quem*, наиме, служи 427. година пре Христа, односно година када је Горгија први пут дошао у Атину, док *terminus ante quem* представља 406/405. година пре Христа, односно година после пританије Сократове филе.³⁵ Ове специфичности хронологије, заједно са другим неподударностима, које су већ у антици биле предмет критике, наводе на два закључка.³⁶ Прво, таквим приступом читаоцу се посредно сугерише да дискусија која се налази у средишту дијалога поседује не само фиктиван већ и изражено уопштен карактер. Због тога је, такође, немогуће и одредити место одржавања дијалога.³⁷ Из истог разлога није могуће ни спознати идентитет Каликла – главног протагонисте целокупног дела.³⁸ Захваљујући свему томе, Каликлов лик остаје „неодређен“, тј. не може се директно повезати са одређеним политичким догађајима и струјама, због чега и представља савршену подлогу за приказивање прототипа личности која се руководи искључиво етиком силе.³⁹ Други

демократске идеологије. За појмове идеологија и демократска идеологија види Ober 1989: 38–40; Raaflaub 2006: 398–401; Schofield 2006: 282.

³² Уп. Vidal-Naquet 1995: 21, 29–33. Дијалог *Горгија* поседује снажну политичку димензију, види Rowe 2007: 29, 31–2.

³³ Један такав пример је околност да је дијалог добио име по Горгији, који убедљиво најмање разговара са Сократом и чије су тезе најмање проблематичне; уп. Levett 2005: 210.

³⁴ Fussi 2000: 42; Dalfen 2004: 119–22; уп. и Benardete 1991: 7.

³⁵ Thuc. 3.86.3; Diod. 12.53; Pl. *Grg.* 473e-484a; Xen. *Hell.* 1.7.15; види Dalfen 2004: 118–21; Dodds 1959: 17–8, 247–8.

³⁶ Ath. 5.216c; 217c-218e, види Yunis 1996: 118–9; Dalfen 2004: 120.

³⁷ Види Fussi, 2000: 45–6; уп. и Dodds 1959: 188; супротно Dalfen 2004: 11.

³⁸ За бројне покушаје да се установи који се познати Атињанин (нпр. Критија, Алкибијад, Дем, син Пирилампов) крије иза Каликловог лика види Dalfen 2004: 132–7; Gauss 1956: 58–9.

³⁹ Због тога је и Вилијам Гагри (Guthrie 1969: 102) извео следећи закључак: “Plato may well have taken elements from different sources and built up in the person of

закључак је да систематска употреба анахронизама и њихово промишљено повезивање са главним тачкама дијалога противречи свакој претпоставци да је овде реч о случајности или превиду.⁴⁰ Уместо тога, чини се разумнијим поћи од претпоставке да ти хронолошки оријентирани првенствено треба да послуже као смернице уз чију помоћ Платон настоји да прикаже генезу етичке дегенерације.⁴¹ Да је у питању дужи развојни процес, уочава се и на основу тога што је *Горгија* подељен на три мање дискусије, током којих долази до постепеног заостравања ставова Сократових саговорника у смеру бескрупулозног индивидуализма и размишљања у категоријама моћи.⁴²

Другачије речено, Сократови саговорници у *Горгији* – Горгија, Пол и Каликле, слично сукцесивној дегенерацији лоших државних уређења и одговарајућих психопатологија људских карактера у *Држави*, алегоризују скалу све израженије несавршености. Наспрам њих налази се Сократ као парадигма савршеног философског начина живота. Из тих разлога у средишту пажње ове студије налази се анализа наведене историје етичког опадања, као и чинилаца са којима је Платон доводи у везу.

Callicles a somewhat stylized presentation of the doctrine 'might is right' in its most extreme form."

⁴⁰ У том смислу посебно је индикативан следећи коментар Ота Апелта (Apelt 1998: 5): „Alles in diesem Werk ist hinsichtlich der Darstellungsform auf das feinste abgewogen, alles auf das genaueste und in ruhigster Erwägung berechnet, alles mit frischesten Farben gegeben.“

⁴¹ За јединство различитих делова *Горгије* види Stauffer 2006.

⁴² Уп. Hentschke 1971: 38; Rutherford 1995: 142; Stauffer 2006: 15; Ostwald 1986: 244. Истовремено са све оштријим ставовима Сократових саговорника и тон разговора постаје све оштрији, види Klosko 1983: 591–2.

ПРВИ ДЕО – РАЗГОВОР СА ГОРГИЈОМ

Први и најкраћи разговор у *Горгији* одиграва се између Сократа и Горгије из Леонтине – по коме је дијалог и добио име.⁴³ Полазна тачка овог разговора јесте Сократово питање чувеном софисти у којој вештини (*technē*) је извежбан. Горгија одговара да је беседништво његова вештина, којом не само да влада већ је кадар и друге да подучава. Као предмет реторике Горгија наводи 'говоре' (*logoi*).⁴⁴ После Сократове примедбе да и друге вештине користе говоре, као и дискусије која се потом развила, њих двојица долазе до закључка да је беседништво вештина убеђивања која ствара веровање, а не знање о томе шта је стварно праведно а шта неправедно.⁴⁵ Упркос томе, Горгија наставља да уздиже своју вештину указујући на то да она обухвата све остале вештине и њима влада.⁴⁶ У исто време, он се дистанцира од неправедне употребе реторске вештине, заступајући став да је праведно казнити оне који злоупотребљавају беседништво, али не и саме учитеље ове вештине.⁴⁷ Сократ у овом ставу види недоследност и поставља питање да ли учитељ реторике треба да подучава и о томе шта је праведно а шта неправедно. Горгија одговара потврдно на ово питање и тиме сам себи противречи, будући да је претходно тврдио да се беседништво може користити у неправедне сврхе,⁴⁸ док је Сократ користећи бројне аналогije показао да је „човек који је с

⁴³ Pl. *Grg.* 449c–461b.

⁴⁴ Pl. *Grg.* 449d-e; уп. Irwin 1979: 114; Dalfen 2004: 180; Марицки Гађански 2008: 13–17. За Горгијин допринос развоју беседништва види Аврамовић 2009: 86–7.

⁴⁵ Pl. *Grg.* 452e, 455a.

⁴⁶ Pl. *Grg.* 456a-b.

⁴⁷ Pl. *Grg.* 456c-e.

⁴⁸ Pl. *Grg.* 459d-460b.

успехом завршио неку струку управо оно за шта га је струка оспособила“. Из оваквог Сократовог става произлази да је „праведан и онај који је научио шта је праведно“.⁴⁹ На том месту се расправа између Горгије и Сократа прекида будући да се Пол укључује у разговор и указује да се његов учитељ из осећаја стида слаже са Сократом.

На основу овог врло кратког прегледа тока и садржаја размене мишљења између Горгије и Сократа тешко је одупрети се утиску да разговор за тему има искључиво филозофска питања и негативне аспекте софистичких учења, тј. реторике. Ова импресија је утолико снажнија што се у овом разговору први пут јавља *rhētorike*, оригинални појам за беседничку вештину, и то истовремено са експлицитним нападом на софисте као учитеље ове вештине.⁵⁰ Без обзира на то што овај утисак дуго времена преовлађује у науци, он је ипак исувише једнодимензионалан.

Термин беседник (*rhētōr*) поседује недвосмислену политичку конотацију. Он се не употребљава само за активног и ангажованог грађанина који јавно наступа у Народној скупштини, већ служи и као синоним за реч ‘политичар’.⁵¹ Сходно томе, не изненађује да Сократ у *Горгији* славне државнике атинске прошлости назива реторима.⁵² Да и за Горгију појмови ретор и реторика имају првенствено политички карактер, јасно се види из његове расправе са Сократом. Премда на почетку даје прилично неодређену дефиницију беседничке вештине,⁵³ Горгија након тога тврди да она представља способност да се речима убеди на суду, у већу, народ у скупштини, као и у свакој врсти политичког скупа.⁵⁴ Горгија касније као доказ моћи реторике наводи да су атинска бродоградилишта, пристаништа и атински бедеми подигнути захваљујући Темистокловој и Перикловој беседничкој вештини.⁵⁵ Узимајући све наведено у обзир, не изненађује чињеница да се у новијим студијама наглашава да Платону *Горгија* служи како би критиковао демократску реторику, као и демократско знање.⁵⁶

⁴⁹ Pl. *Grg.* 460b.

⁵⁰ Pl. *Grg.* 448d-452a; види Yunis 1998: 225–6; *Id.* 1996: 17.

⁵¹ Види Finley 1962: 12–3; Hansen 1983: 33–55, Rhodes 1986: 140–1; Ober 1989: 104–12; Yunis 1996: 9–12; *Id.*, 1998: 229.

⁵² Pl. *Grg.* 520a-b.

⁵³ По Горгији, реторика је вештина која се служи једино речима и њен предмет деловања је највећа и најбоља од свих људских ствари (Pl. *Grg.* 450b, 451d); уп. Yunis 1996: 119–20; Dalfen 2004: 188.

⁵⁴ Plat *Grg.* 452e; уп. Rhodes 1986: 140.

⁵⁵ Plat *Grg.* 455d-e.

⁵⁶ Види Ober 1998: 190–213; Yunis, 1996: 136–60.

Политичка димензија *Горгије* је, међутим, далеко шира и не своди се само на ове две појаве. Присуство читавог низа индиција упућује на закључак да се у дијалогу далеко фундаменталније осуђује атинско демократско уређење. Фундаменталност те критике огледа се у томе што Платон све Сократове саговорнике непосредно доводи у везу са атинском демократском идеологијом. Чињеница да се ставови Сократових саговорника при томе све више радикализују указује на Платонову намеру да прикаже генезу бескрупулозног размишљања у категоријама моћи. У приказу тога процеса славном софисти из Леонтине додељено је да отелотворује сам његов почетак. Начини на које Платон Горгију доводи у везу са атинском идеологијом слободе, тј. моћи, вишеструки су.

Горгија и Перикле – историјска перспектива

Да Платон славног софисту доводи у везу са атинском идеологијом слободе, тј. моћи, постаје очито управо на примеру Горгијиног трећег аргумента о великој моћи реторике. По Горгији је ретор, захваљујући својој беседничкој вештини, без потешкоћа у стању да убеди мноштво у Народној скупштини да за градског лекара изабере њега уместо правог стручњака – лекара.⁵⁷ Славни софиста је непосредно пре ове изјаве у прилог својој тези навео Темистокла и Перикла.⁵⁸ Горгија одмах затим, сасвим изненада и без правог повода, говори о праведној употреби говорничке вештине, наглашавајући при томе да учитељ реторике није одговоран што је његови ученици неправедно примењују, због чега се залаже да само ученици буду најоштрије кажњени:⁵⁹

ἀλλ' ἐγώ σοι πειράσομαι, ὦ Σώκρατες, σαφῶς ἀποκαλύψαι τὴν τῆς
 ῥητορικῆς δύναμιν ἅπασαν· αὐτὸς γὰρ καλῶς ὑφηγήσω. οἶσθα γὰρ
 δήπου ὅτι τὰ νεώρια ταῦτα καὶ τὰ τεῖχη τὰ Ἀθηναίων καὶ ἡ τῶν λιμένων
 κατασκευὴ ἐκ τῆς Θεμιστοκλέους συμβουλῆς γέγονεν, τὰ δ' ἐκ τῆς
 Περικλέους ἀλλ' οὐκ ἐκ τῶν δημιουργῶν.

φημί δὲ καὶ εἰς πόλιν ὅποι βούλει ἐλθόντα ῥητορικὸν ἄνδρα καὶ ἰατρόν, εἰ
 δεῖο λόγῳ διαγωνίζεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ ἢ ἐν ἄλλῳ τινὶ συλλόγῳ ὀπότερον
 δεῖ αἰρεθῆναι ἰατρόν, οὐδαμοῦ ἂν φανῆναι τὸν ἰατρόν, ἀλλ' αἰρεθῆναι
 ἂν τὸν εἰπεῖν δυνατόν, εἰ βούλοιο. καὶ εἰ πρὸς ἄλλον γε δημιουργόν

⁵⁷ Pl. *Grg.* 456b-c. Харви Јунис (Yunis 1996: 123) указује да је лекар у *Горгији* парадигма за политичку вештину. За метафору лекар – државник у доба Платона види Hornblower 2004: 69–70; Brook 2000: 24–34, посебно 33.

⁵⁸ Plat *Grg.* 455d-e.

⁵⁹ Pl. *Grg.* 455d-e, 456b-d, 457b-c (прев. М. Драшковић – А. Вилхар).

όντιναοὔν ἀγωνίζοιτο, πείσειεν ἂν αὐτὸν ἐλέσθαι ὁ ῥητορικὸς μᾶλλον ἢ ἄλλος ὅστισοῦν· οὐ γὰρ ἔστιν περὶ οὗτου οὐκ ἂν πιθανώτερον εἶποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὅστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. ἡ μὲν οὖν δύναμις τοσαύτη ἐστὶν καὶ τοιαύτη τῆς τέχνης· δεῖ μέντοι, ὡς Σώκρατες, τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι ὡς περ τῇ ἄλλῃ πάσῃ ἀγωνίᾳ. καὶ γὰρ τῇ ἄλλῃ ἀγωνίᾳ οὐ τούτου ἕνεκα δεῖ πρὸς ἅπαντας χρῆσθαι ἀνθρώπους, ὅτι ἔμαθεν πυκτεῦειν τε καὶ παγκρατιάζειν καὶ ἐν ὅπλοις μάχεσθαι, ὥστε κρείττων εἶναι καὶ φίλων καὶ ἐχθρῶν, οὐ τούτου ἕνεκα τοὺς φίλους δεῖ τύπτειν οὐδὲ κεντεῖν τε καὶ ἀποκτείνουσαι.

ἀλλ' οὐδὲν τι μᾶλλον τούτου ἕνεκα δεῖ οὔτε τοὺς ἰατροὺς τὴν δόξαν ἀφαιρεῖσθαι — ὅτι δύναται ἂν τοῦτο ποιῆσαι — οὔτε τοὺς ἄλλους δημιουργοὺς, ἀλλὰ δικαίως καὶ τῇ ῥητορικῇ χρῆσθαι, ὡς περ καὶ τῇ ἀγωνίᾳ. ἐὰν δὲ οἶμαι ῥητορικὸς γενόμενός τις κᾶτα ταύτη τῇ δυνάμει καὶ τῇ τέχνῃ ἀδικῇ, οὐ τὸν διδάξαντα δεῖ μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων. ἐκείνος μὲν γὰρ ἐπὶ δικαίᾳ χρεῖα παρέδωκεν, ὁ δ' ἐναντίως χρῆται. τὸν οὖν οὐκ ὀρθῶς χρώμενον μισεῖν δίκαιον καὶ ἐκβάλλειν καὶ ἀποκτείνουσαι ἀλλ' οὐ τὸν διδάξαντα.

Покушаћу Сократе, и до краја ћу им објаснити сву моћ и суштину реторике, јер си ми и ти сам дивно показао пут. А што се тиче бродоградилшта и атинских зидова и уређивања пристаништа, ти свакако добро знаш да су они делом били саграђени на Темистоклов предлог, а делом и на Периклов предлог, а никако по савету самих градитеља-радника.

Тврдим и то, кад би у неки град дошли и говорник и лекар, па кад би у народној скупштини било говора о томе да се донесе одлука ко од њих двојице треба да буде изабран за градског лекара, тврдим, кажем, да лекар не би имао никакве наде да буде изабран, него би био изабран баш говорник кад би му до тога било стало. То исто би се догодило и са сваким другим занатлијом, и изабран би био пре говорник него било који други. Јер, нема ниједне ствари о којој професионални говорник не би могао говорити пред скупом људи, убедљивије од било којег међу многобројним занатлијама. Ето, шта је реторика и шта она може! Наравно, Сократе, да се овом уметношћу ваља служити као и свим осталим врстама такмичења. И у осталим такмичењима не сме свако наступати против свакога; јер ако се неко извежбао у шакању или песницењу (панкратиону), или у руковању оружјем, то још не значи да је тиме стекао право да удара, да боду и убија пријатеље, иако је јачи и од пријатеља и од непријатеља.

Али из тога не следи да он сме да лекарима или другим вештацима одузима углед само зато што је у стању да то уради; реториком се, напротив, мора служити поштено као било којим другим оружјем. Ако неко ко је постао спретан ретор ту своју моћ и спретност злоупотребљава, мислим да не треба зато његовог учитеља мрзети и терати из домовине; јер, овај га је научио својој струци зато да

се њоме пристојно користи, док је ученик искористио у сасвим супротном смислу. Према томе, било би оправдано мрзети, избацити из града и убити само онога ко реторику злоупотребљава, а не његовог учитеља.

Подробније разматрање осталих делова *Горгије* открива да ова теза о недужности учитеља уопште није случајна и да има важну функцију у дијалогу. Наиме, њеним посредством успостављена је директна веза између аргументација славног софисте и једног другог изузетно важног дела дијалога, а који представља његову сушту супротност – Сократове критике славних атинских државника у полемици са Каликлом у трећем делу *Горгије*, о којој ће сада бити нешто више речи.⁶⁰

Велика је иронија да управо ова Сократова критика, која се често сматра једним од кључних доказа за његов неисторијски приступ прошлости, целокупном делу даје недвосмислено историјску перспективу.⁶¹ Као и *Горгија* пре њега, Сократ у својој аргументацији за политичара користи појам ретор.⁶² Он тако изједначава политичаре и њихову политику са софистима и њиховим подучавањем.⁶³ Такође, наводи и пример лекара.⁶⁴ Сократ за разлику од *Горгије*, међутим, објашњава да Перикле, Кимон, Темистокле и Милтијад нису били добри политичари, пошто су грађани захваљујући њима постали још гори, неправеднији и дивљи.⁶⁵ Осим тога, тврди да су они и те како били одговорни за политику коју су

⁶⁰ Pl. *Grg.* 515c-520b.

⁶¹ Неоспорно је да Платон не прави разлику између ове чисто теоријске и истински практичне философије, те да у оквиру ове последње не разликује етику и политику. Међутим, то ипак није необорив доказ Платоновог одсуства осећаја за политичку стварност.

⁶² Pl. *Grg.* 520a-b.

⁶³ Pl. *Grg.* 515c-d, 517b-c, 518b. Сократ користи за политичаре и термин *prostates* (Pl. *Grg.* 519c). Он назива политичаре народним говорницима (*dēmēgoroi*) и реторима (Pl. *Grg.* 520a-b).

⁶⁴ Pl. *Grg.* 514d, 518a, 521a, 521e-522a; уп. и Irwin 1979: 241. На такву слику лекара Сократ директно алудира када за себе каже да је лекар који се истински брине о својим суграђанима и да ће управо због тога бити неправедно осуђен (Pl. *Grg.* 464d, 521e-522e); види Ungefehr-Kort 2001: 562-3.

⁶⁵ Pl. *Grg.* 516a-d. Овако Сократово мишљење није било туђе његовим суграђанима. У Аристофановим *Жабама*, Ајсхил и Еурипид кажу да је задатак песника да суграђане учине морално бољим (Ar. *Ran.* 1008ff.). Да Аристофан није усамљен, постаје јасно када се узме у обзир да је комедија била важан део атинског политичког живота под демократијом. Због тога те исте *Жабе* вишеструко бацају акценат на политичке актуелности, као што то показује нпр. спомињање Алкибијада, Клејтофона, Терамена или *parrhesia* у такмичењу између Ајсхила и Еурипида (Ar. *Ran.* 533-41, 937-52, 967-70, 1422-32); види Dover 1994: 10-37, посебно 20-3, 309-14; Sommerstein 1996: 240-2; Morawetz 2000: 163.

водили, због чега су заслужено били кажњени.⁶⁶ Премда Сократ заједно наводи Перикла, Кимона, Темистокла и Милтијада, из његове аргументације постаје јасно да је његова осуда усмерена првенствено против Перикла, односно да Платон у лику Перикла жели да обједини све негативне особине Атине у периоду пре Пелопонеског рата, односно у време пентеконтаетије.⁶⁷ Из те чињенице, као и из околности да Сократова критика представља контратезу Горгијиним тезама у првом делу дијалога, може се извести закључак да лик Горгије Платону служи као шифра за Перикла.⁶⁸ Овај закључак се може учинити исувише одважним и чудним, посебно ако се има у виду да су многи Атињани имали снажне предра суде о софистима. Аристофанове *Облакиње* и сам Платон то потврђују.⁶⁹ Ипак, овде није реч о мишљењу обичних Атињана, већ о Платону, који

⁶⁶ Pl. Grg. 515e-519b, посебно 518e-519d.

⁶⁷ Уп. Yunis 1996: 141. Милтијад и Кимон се првенствено наводе како би се показало да кажњавање Перикла није било изузетак, већ да се ради о важној одлици владавине народа. Обојица су, поред тога, били повезани са претварањем Атине у велику силу и управо су после својих највећих успеха били кажњени. Аристид на овом месту није споменут, јер је он на основу Темистоклове агитације, као његов противник, био остракизован (Plut. *Them.* 11; *Arist.* 7; *Arist. Athen. Pol.* 28.2, 41.2); уп. Welwei 1999: 47; Rhodes 1981: 292. Аристид је, осим тога, са доста опреза деловао приликом организације Делског поморског савеза, због чега му је пошло за руком да избегне да буде доведен у везу са експанзионистичким правцем у атинској спољној политици (Thuc. 1.91.3; Plut. *Arist.* 23-24; *Cim.* 6.1-3 другачије *Arist. Athen. Pol.* 23.3-24); уп. Petzold 1994: 1-31; Welwei 1999: 80. Да је то пресудно утицало на Платонов суд, може се закључити из Сократовог коментара да посебну похвалу заслужују они моћници који су, упркос својој моћи, остали праведни, при чему наводи Аристиду (Pl. Grg. 526a-b); види Wilke 1997: 81. Темистокле се, насупрот томе, у *Горгији* далеко чешће спомиње. Највероватнији разлог за то је Тукидидов позитиван однос према њему, односно приказ њега као неког ко је по својим државничким квалитетима раван Периклу; види Leppin 1999: 143-67, посебно 147-8, 154, 162-3, 167-8; Rood 2004: 138, 227 нап. 7; Rhodes 2006: 533; Foster 2010: 112 нап. 67, 129-31; уп. и Regenbogen 1961: 229; Gommel 1966: 74-7. Надаље, по Тукидиду, са Темистоклом почиње спровођење новог правца у атинској спољној политици, чији је најпознатији представник био управо Перикле; види Bauer 1968: 203; Woodhead 1970: 38. У том смислу индикативно је да Перикле у *Нагиробној беседи* говори да је генерација која је изнела ратове против Персије створила *archē*, коју је потом његов нараштај још више увећао (Thuc. 2.36.2-3), види НСТ II: 104-6. Сам Платон у *Законима* прави разлику у уставном уређењу Атине пре и после Грчко-персијских ратова (Pl. *Leg.* 698a-b); уп. Schöpsdau 1994: 486-7; Schofield 2006: 78-9.

⁶⁸ То се не може поистоветити са становиштем да је Горгија био демократа или Периклов присталица; уп. Dreher 1984: 63-88.

⁶⁹ Pl. *Men.* 91b-c.

не прави никакву разлику између демократске идеологије и софиста, што потврђује и дијалог *Држава*:⁷⁰

ἕκαστος τῶν μισθαρνούντων ιδιωτῶν, οὓς δὴ οὗτοι σοφιστὰς καλοῦσι καὶ ἀντιτέχνους ἡγοῦνται, μὴ ἄλλα παιδεύειν ἢ ταῦτα τὰ τῶν πολλῶν δόγματα, ἃ δοξάζουσιν ὅταν ἀθροισθῶσιν, καὶ σοφίαν ταύτην καλεῖν· οἷόνπερ ἂν εἰ θρέμματος μεγάλου καὶ ἰσχυροῦ τρεφομένου τὰς ὀργὰς τις καὶ ἐπιθυμίας κατεμάνθανεν, ὅπῃ τε προσελθεῖν χρή καὶ ὅπῃ ἄψασθαι αὐτοῦ, καὶ ὅποτε χαλεπώτατον ἢ πραότατον καὶ ἐκ τίνων γίγνεται, καὶ φωνὰς δὴ ἐφ' οἷς ἐκάστας εἶωθεν φθέγγεσθαι, καὶ οἷας αὖ ἄλλου φθειγγομένου ἡμεροῦταί τε καὶ ἀγριαίνει, καταμαθῶν δὲ ταῦτα πάντα συνουσίᾳ τε καὶ χρόνῳ τριβῇ σοφίαν τε καλέσειεν καὶ ὡς τέχνην συστησάμενος ἐπὶ διδασκαλίαν τρέποιτο, μηδὲν εἰδῶς τῇ ἀληθείᾳ τούτων τῶν δογμάτων τε καὶ ἐπιθυμιῶν ὅ τι καλὸν ἢ αἰσχρὸν ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἢ δίκαιον ἢ ἀδίκον, ὀνομάζει δὲ πάντα ταῦτα ἐπὶ ταῖς τοῦ μεγάλου ζώου δόξαις, οἷς μὲν χαίροι ἐκεῖνο ἀγαθὰ καλῶν, οἷς δὲ ἄχθοιτο κακά, ἄλλον δὲ μηδένα ἔχει λόγον περὶ αὐτῶν, ἀλλὰ τὰναγκαῖα δίκαια καλοῖ καὶ καλά, τὴν δὲ τοῦ ἀναγκαίου καὶ ἀγαθοῦ φύσιν, ὅσον διαφέρει τῶ ὄντι, μήτε ἔωρακῶς εἶη μήτε ἄλλῃ δυνατὸς δεῖξαι. τοιοῦτος δὴ ὢν πρὸς Διὸς οὐκ ἄτοπος ἂν σοι δοκεῖ εἶναι παιδευτής;

Да нико од оних појединаца, који поучавају за новац и које они називају софистима и сматрају за своје такмаце, не уче ништа друго него оно што мисли светина која то мишљење испољава на својим скуповима и да то сматрају мудрошћу. То је као кад би неко хтео да одгоји велику и јаку звер, па би проучавао њене ћуди и страсти, како јој треба прићи, како је додирнути кад је највише дивља а како кад је најпитомија и зашто је таква, па би научио и њене гласове и гласове којима је неко други, ако их зна, може припитомити или разбеснети. И кад све то, у друштву са њом и током времена научи, онда то назове мудрошћу, створи од тога неки систем и постане учитељ, не знајући стварно ништа о томе шта је у овим мишљењима или страстима лепо или ружно, добро или зло, правично или неправично, па свему томе дају имена према мњењима оне велике животиње, називајући добрим оно што њу радује, а злим оно што њу љути. Немајући никаквог другог мерила за то, он ће оно што се намеће као потребно назвати правичним и лепим, будући да никада није запазио како је велика разлика у природи између онога што је потребно и онога што је добро, те будући неспособан да то и другима покаже. Зар се теби, тако ти Зевса, такав човек не чини чудним васпитачем?

⁷⁰ Pl. *Resp.* 493a-c (прев. А. Вилхар – Б. Павловић); уп. и *Resp.* 492a-c; види Schofield 2006: 63–5.

Главни разлог за овакав Платонов приступ јесте то што се он у својој критици демократије снажно оријентише према Тукидиду.⁷¹ Таквим приступом он настоји да се критички обрачуна са идеализовањем Перикла и с тим повезаним величањем атинске демократије, као и са моделом опадања Атине током Пелопонеског рата који нуди Тукидид.⁷² По Платону, пад Атине не само да није почео тек после Периклове смрти већ су управо државници који су предводили атински демос пре Пелопонеског рата главни кривци за атински слом и то је врло јасно речено у трећем делу дијалога.⁷³

Слобода и власт

Да је Платонова критика првенствено усмерена против демократске идеологије слободе и Тукидидовог идеализовања Перикла, јасно произлази из Горгијине друге прецизне дефиниције природе реторике:⁷⁴

Σ. ἴθι οὖν νομίσας, ὦ Горγία, ἐρωτᾶσθαι καὶ ὑπ' ἐκείνων καὶ ὑπ' ἐμοῦ, ἀπόκριναι τί ἐστὶν τοῦτο ὃ φησὶ σὺ μέγιστον ἀγαθὸν εἶναι τοῖς ἀνθρώποις καὶ σὲ δημιουργὸν εἶναι αὐτοῦ.

Γ. ὅπερ ἐστίν, ὦ Σώκρατες, τῆ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω.

С. Па добро, Горгија, помисли сад да ти такво питање постављају и они и ја. Одговори шта је то за шта ти кажеш да за људе представља највеће добро и тврдиш да ти ствараш?

⁷¹ За везе између Платонових дијалога и Тукидида види Pohlenz 1913: 238–56; Gomperz ⁴1925: 582; Bayer 1968: 216–26; Hornblower 1987: 121–5; *Id.* 1995: 47–68, посебно 55–6, 62–3; уп. и Schofield 2006: 1. Џосаја Обер (Ober 1998: 7–12, 43–121) говори о 'critical community', у коју поред Тукидида убраја и Платона. Менексен је, поред *Горгије*, један од дијалога који се најчешће доводи у везу са Тукидидом; види Kahn 1963: 220–34; Bloedow 1975: 33–4; Yunis 1996: 138–9. Нову и интересантну интерпретацију овог дијалога нуди Naßkamp 2005: 69–79; уп. и Марицки Гађански 2004: 117–27.

⁷² За везе између Тукидидовог дела и *Горгије*, као и Платонову намеру да оспори Тукидидов суд о Периклу, види Bayer 1968: 216–26, посебно 222–6; Kahn 1963: 223–4; Hornblower 1987: 122–4, 174–5. Yunis 1996: 136–71; Ober 1998: 198, 210. Schofield 2000: 196–8.

⁷³ Pl. *Grg.* 503b-c, 515c-517c, 518e-519b; уп. Stauffer 2006: 152ff.

⁷⁴ Pl. *Grg.* 452d (прев. М. Драшковић – А. Вилхар с изменама); уп. *Grg.* 451d; види Cooper 1998: 33 са нап. 5; Irwin 1979: 116.

Г. То што је заиста највеће добро, Сократе, и што људима даје слободу и уједно појединцима власт над осталима, сваком у свом граду.

У овом појмовном одређивању говорничка вештина се, пошто доноси слободу (*eleutheria*) и власт (*archē*), поистовећује са највећим добром (*megiston agathon*). Ова чињеница се тешко може сматрати случајном. И у *Држави* је као највеће добро демократског уређења наведена слобода.⁷⁵ Још важније је да *eleutheria* и *archē* још од пре Пелопонеског рата чине централни концепт атинске демократске идеологије слободе,⁷⁶ и да су као такве оне означаване као нешто 'највеће'.⁷⁷

Ништа мање важно није да се овом дефиницијом у дијалогу први пут разматра питање 'моћ и власт' које чини суштину Полових и Каликлових теза.⁷⁸ Ово место, следствено томе, у дијалогу има две комплементарне функције. С једне стране, успостављена је веза између Горгијиних, Полових и Каликлових теза. С друге стране, тезе сва три Сократова саговорника од самог почетка дијалога доведене су у везу с атинском демократском идеологијом. Платон тиме још једном наговештава да лик Горгије, који стоји за Перикла, представља почетак једног развојног процеса. У том смислу важно је имати у виду да је из вредносне представе 'слобода и власт' у Атини врло брзо израсла вредносна представа 'слобода кроз власт (моћ)'.⁷⁹

Једина разлика између Горгијине дефиниције и демократског концепта је у томе да славни софиста у игру уводи и појам реторике тако што тврди да она доноси слободу и власт. Из тога се, међутим, не може извести суштинско одступање ове дефиниције од демократске вредносне представе, нарочито ако се има у виду да обе деле исту логику и принципе. Премда по Горгијиној дефиницији власт није предуслов за слободу, већ је реторика предуслов и за власт и за слободу, његово гледиште не противречи демократском концепту слободе и власти. Разлог за такво становиште је то што према демократској идеологији беседништво чини сам темељ демократског процеса доношења одлука, док је ретор у исто

⁷⁵ Pl. *Resp.* 562b-c; види Meier: 1979, 426.

⁷⁶ Уп. Thuc. 2.62–63.2, 64.3, 3.45.6, 6.82–83.4, 89.6, 7.69.2; Xen. *Ath. Pol.* 1.8; Eur. *Supp.* 352–53. У вези са овом проблематиком види Raaflaub 1981: 338; *Id.* 1984: 51–6; Dodds 1959: 202; уп. и Hornblower 2000: 367, 370, 383 нап. 30.

⁷⁷ Thuc. 3.45.6; уп. и Hdt. 1.170.1–2; види Raaflaub 1984: 67; Dodds 1959: 202.

⁷⁸ Види Rutherford 1995: 147–8; Dalfen 2004: 188–9; Rowe 1998: 248; уп. и Hentschke 1971: 37; Yunis 1996: 119–20; Nonvel Pieri 1991: 326; Doyle 2010: 8.

⁷⁹ Raaflaub 1981: 223–4; *Id.* 2004: 190–3.

време, поред све своје моћи и утицаја, потчињен власти демоса, као што и сам Сократ касније у дијалогу истиче.⁸⁰

Слобода ретора

Поред наведене функције Горгијина прва прецизна дефиниција беседничке вештине има још две намене. Прво, уз помоћ такве формулације демократска идеологија слободе, тј. моћи, измешта се са равни колективног (демос/Атина) на раван појединца (ретор/политичар).⁸¹ На тај начин отворено је питање утицаја ове идеологије на атинску елиту или, тачније речено, њене интернализације од стране припадника највиших слојева.

Друга сврха ове дефиниције произлази из њене амбивалентности која се испољава тако што по њој, с једне стране, ретор има власт, док су, с друге стране, људи слободни. Управо због ове противречности наведена дефиниција беседништва се обично не преводи сасвим егзактно, јер се слобода повезује са беседником.⁸² Изгледа да је сврха ове амбивалентности да се дочара противречан положај беседника у демократији, чиме је ова тематика први пут постала предмет разматрања у дијалогу.⁸³ Горгијина дефиниција се, по свему судећи, може довести у везу са Ту-

⁸⁰ Pl. *Grg.* 513a-c, 516d-517c. Перикле (Thuc. 2.40.2-3): „καὶ οἱ αὐτοὶ ἤτοι κρίνομέν γε ἢ ἐνθυμούμεθα ὀρθῶς τὰ πράγματα, οὐ τοὺς λόγους τοῖς ἔργοις βλάβην ἡγούμενοι, ἀλλὰ μὴ προδιδαχθῆναι μᾶλλον λόγῳ πρότερον ἢ ἐπὶ ἃ δεῖ ἔργῳ ἐλθεῖν. διαφερόντως γὰρ δὴ καὶ τότε ἔχομεν ὥστε τομᾶν τε οἱ αὐτοὶ μάλιστα καὶ περὶ ὧν ἐπιχειρήσομεν ἐκλογίζεσθαι· ὃ τοῖς ἄλλοις ἀμαθία μὲν θράσος, λογισμὸς δὲ ὄκνον φέρει.“ – „Исто тако ми, Атињани, сами одлучујемо о државним пословима, или бар покушавамо да их правилно схватимо, сматрајући да речи делима не наносе штету, већ да штета настаје више онда, када послу приступамо пре него што се о њему посаветујемо. Јер, заиста, ми смо надмоћни у томе што испољавамо велику смелост, али и у томе што добро промислимо о ономе што ћемо предузети, док код ових других смелост долази из незнања, а размишљање доводи до оклевања“ (прев. Д. Обрадовић); уп. 2.37.1, 60.5; Demosth. *or.* 1.1; види Yunis 1998: 229-32; Ober 1989: 314-24; *Id.* 1998: 89; Hansen 1983: 151-80.

⁸¹ У прилог оваквом тумачењу иде и то што Горгија, с једне стране, говори о слободи људи, док, с друге стране, спомиње власт (*archē*) појединца (Pl. *Grg.* 452d-e).

⁸² Pl. *Grg.* 452d2-8. Џон Купер (Cooper 1998: 33 са нап. 5) констатује да се у бројним делима и појам слободе грешком доводи у везу с појединцем (ретором), а не са људима.

⁸³ Код Каликла је тако једна о средишњих тема питање ко је у ствар моћан – ретор или демос; види поглавља: *Каликле и erōs*; *Erōs, демос, експанзионизам и Алкибијад*; *Каликле и erōs* *Πυριанина*.

кидидовом идеализованом сликом Перикла, и то са једном конкретном реченицом која је у још већој мери прожета амбивалентношћу.⁸⁴ Једна од најпознатијих реченица у Тукидидовој *Чииуљи за Перикла* је: „И тако је Атина, иако по имену демократија, у ствари била влада (*archē*) првог човека“.⁸⁵ Непосредно пре ове оцене налази се једна од најпротивречнијих реченица у Тукидидовом делу: „[...] *kateiche to plēthos eleutherōs*, [...]“.⁸⁶ На основу њене конструкције у науци постоје дилеме око тога да ли превод треба да гласи да је Перикле слободно обуздавао мноштво или је обуздавао мноштво без ограничавања његове слободе.⁸⁷ Без обзира на то која је интерпретација тачна, оно што је за ову студију много битније јесте да је прилично необично да је један брижљиви стилиста, као што је Тукидид, себи могао да дозволи тако крупан пропуст да једно од кључних места у читавом делу случајно остане изразито двозначно.⁸⁸ Стога се чини прихватљивим претпоставити да је славни историчар ову реченицу намерно амбивалентно формулисао како би на тај начин дочарао и истакао парадоксалан однос између говорника и народа.⁸⁹ Наиме, једна од средишњих одлика демократије јесте да ретори, с једне стране, предводе народ и представљају најмоћније појединце у држави, док, с друге, у потпуности зависе од воље демоса, што је важило и за великог Перикла, како признаје и сам Тукидид непосредно пре него што му ода почаст.⁹⁰

⁸⁴ Тако нпр. Сократ у *Фајдр*, слично Тукидиду, каже да је Перикле од свих био најпушенији у беседничку вештину (Pl. *Phdr.* 269e; Thuc. 2.65.9); уп. Ober 1989: 87.

⁸⁵ Thuc. 2.65.9 (прев. Д. Обрадовић – „ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή“). Тукидид тиме није желео да наговести да у Атини није владала демократија, види Lehmann 2008: 20–2; *Id.* 1997: 42 нап. 48; Leppin 1999: 153.

⁸⁶ Thuc. 2.65.8: „αἴτιον δ’ ἦν ὅτι ἐκεῖνος μὲν δυνατὸς ὦν τῷ τε ἀξιώματι καὶ τῇ γνώμῃ χρημάτων τε διαφανῶς ἀδωρότατος γενόμενος κατέιχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως, καὶ οὐκ ἦγετο μᾶλλον ὑπ’ αὐτοῦ ἢ αὐτὸς ἦγε, διὰ τὸ μὴ κτώμενος ἐξ οὗ προσηκόντων τὴν δύναμιν πρὸς ἡδονὴν τι λέγειν, ἀλλ’ ἔχων ἐπ’ ἀξιώσει καὶ πρὸς ὀργὴν τι ἀντεπεῖν.“

⁸⁷ Перикле слободно обуздавао мноштво: НСТ II: 192; Edmunds – Martin 1997: 187–8; Farrar 1988: 167 нап. 69; Leppin 1999: 152–3; Ostwald 1986: 225. Перикле обуздавао мноштво уз поштовање његове слободе: Marchant 1891: *ad loc*; Finley 1942: 164; Smith 1951: 377; Rhodes 1988: 119. Амбивалентност ове реченице можда се најбоље рефлектује у преводу Јохана Класена и Јулија Штојпа (Classen – Steup 1897: 123): „in freier Weise, ohne die in Verfassung und Sitte begründete Freiheit zu beschränken“; види и Parry 1989: 143–6; Hornblower 1991: 345.

⁸⁸ Уп. Walter 2010: 415.

⁸⁹ Ретор влада демосом и у исто време му је потчињен; види Parry 1989: 143–6; Ober 1989: 335–6; уп. Schofield 2006: 69.

⁹⁰ Thuc. 2.65.3: „οὐ μέντοι πρότερόν γε οἱ ζύμπαντες ἐπαύσαντο ἐν ὀργῇ ἔχοντες αὐτὸν πρὶν ἐζημίωσαν χρήμασιν“ – „Сви они нису престали да негодују против Перикла, све док га нису казнили новчаном глобом“ (прев. Д. Обрадовић); уп.

По свему судећи, Тукидид је наведену реченицу из још једног разлога формулисао амбивалентно. Њеном двозначношћу посредно је још јаче истакнуто јединствено достигнуће Перикла, које је истовремено требало бити схваћено као идеал. Због тога је, одмах након поменуто амбивалентне реченице, демократија означена као владавина првог човека, док се Периклова државничка надмоћ и деловање у општу корист упоређују с кобним потчињавањем демосу потоњих политичара, руковођених једино бескрупулозном саможивошћу.⁹¹

Горгијина прва прецизна дефиниција реторике тиче се, дакле, једног од фундаменталних проблема демократског система, а који и у Тукидидовој оцени атинске демократије заузима једно од кључних места – питање односа политичара и демоса, тј. зависности између њих. Платон, међутим, заузима, што уопште не изненађује, дијаметрално супротан став од Тукидида. Сама чињеница да се у дефиницији реторике у *Горгији* појам слободе односи на масу, а не на беседника, прва је индиција оваквог става. Из Горгијиног објашњења природе реторике се, додуше, лако да извести закључак да нарочито говорник треба да буде слободан, будући да влада мноштвом, што управо одговара Половим и Каликловим тезама, али се у том погледу не сме заборавити да Сократ током целог дијалога улаже огроман напор да покаже суштинску нетачност таквог гледишта и да је то једна од његових централних теза.

Колективна мудрост

Изношењем друге дефиниције реторике од стране Горгије, Платон, очигледно смишљено, код читаоца оставља утисак да је гледиште славног софисте о политичкој омнипотенцији ретора оправдано.⁹² Премда ово гледиште у овом делу *Горгије* није у целости оповргнуто, посредно је успостављена веза са последњим делом дијалога где је то учињено. Ову везу успоставља антитеза ретор – стручњак (лекар), коју у разговор уводи Горгија.⁹³ Симптоматична је аргументација о надмоћи говорника у скупштини над правим стручњаком, упркос његовом стручном знању,

и Pl. *Grg.* 503b-c, 515e-517c, 518e-519b; види Rhodes 2006: 534-5; Hornblower 1987: 122-3; Yunis 1996: 140ff.; Ober 1989: 187ff., 309ff.

⁹¹ Thuc. 2.65.10-12; уп. Arist. *Athen. Pol.* 28.1ff. Isoc. *or.* 8.124-8; 15.230-6; Lys. *or.* 30.28; види Connor 1984: 75-6 нап. 58; Yunis 1996: 68-9, 87-116; Rhodes 1981: 344; Chambers 1990: 270.

⁹² Pl. *Grg.* 456a-c.

⁹³ Pl. *Grg.* 456b-c.

пошто управо у њеном контексту Сократ каже да мноштво не поседује право знање.⁹⁴ На тај начин нападнут је један од главних стубова атинске демократске идеологије.⁹⁵

У чувеном Протагорином миту *О њочецима људској друштва*, који представља редак пример теоријског образлагања владавине демоса, једна од средишњих мисли јесте да у демократском процесу доношења одлука сви имају, без обзира на степен и врсту знања, једнако право учешћа.⁹⁶ Протагора истовремено наглашава да његово схватање деле сви Атињани.⁹⁷ Перикле, додуше, у *Надгробној беседи* претпоставља постојање елите, али, упркос томе, заступа и становиште да сви грађани у политичком животу полиса могу и треба активно да суделују.⁹⁸ Озлоглашени демагог Клеон иде чак корак даље када у *Мишиленској дебати* тврди да мноштво боље води полис, јер простије људе не одликују разуданост и убеђење да су паметнији од закона, као што то одликује елиту.⁹⁹ Најзад, у Атенаторином говору, који важи као недвосмислен исказ опште демократске мисли, постоји мишљење да мноштво као колектив најбоље просуђује о свим важним питањима.¹⁰⁰ Ово уверење у *колективну мудрост* (*collective wisdom*) у 4. веку пре Христа постало је чврст топос, и Аристотел га је теоријски продубио.¹⁰¹

⁹⁴ Pl. *Grg.* 459a; уп. Hdt. 3.81; Xen. *Ath. Pol.* 1.6–9. Горгијино величање реторике и навођење њених успеха као што су подизање бедема и лука, одражава његову веру у демократски процес доношења одлука. Међутим, околност да се у исто време слаже са Сократом око тога да демос не поседује право знање указује да ова вера у тренуцима када је демократија мање успешна може бити доведена у питање.

⁹⁵ Види Ober 1989: 163ff.; Wallace 1998: 215; Roberts 1994: 39–41. За значај интерпретације за процену политичког става Протагоре у истоименом дијалогу види Wallach 1994: 333 са нап. 25. За ову студију су Протагорини политички ставови од другоразредног значаја.

⁹⁶ Pl. *Prt.* 320c–322d, посебно 322d–323a, уп. и 323a–327e; види Manuwald 1999: 168–209; Leppin 1999: 42–6; Farrar 1989: 86–7.

⁹⁷ Pl. *Prt.* 322d–323a. На атински контекст указује и чињеница да Протагора свој мит износи изазван Сократовом примедбом да се врлина не може научити, при чему Сократ као пример узима понашање Атињана у Народној скупштини (Pl. *Prt.* 319b–d); види Manuwald 1999: 159–61, 173.

⁹⁸ Thuc. 2.40.2, уп. 2.37.1; 6.9.2; Eur. *Supp.* 420–2, 433–42; Hdt. 3.80.6; Pl. *Prt.* 319b–e; види Müller 1996: 1–5; Leppin 1999: 88; Winton 2004: 32–4; Harris 2006: 29–39. Gundert 1968: 125–6.

⁹⁹ Thuc. 3.37.3–4.

¹⁰⁰ Thuc. 6.39.1; Ober 1989: 163ff.; Leppin 1999: 93; Raaflaub 2004: 237–8.

¹⁰¹ Arist. *Pol.* 1281a40–b7, 1282a15–17, 1283a b33; Isoc. *or.* 13.8; Demosth. *Exordia* 44.1, 45; *or.* 24.193; Hup. *or.* 1.14; Deinarch. *or.* 1.33; уп. 2.2; види Schütrumpf 1991: 496ff., 523, 551; Ober 1989: 163–5, 303.

Напад на концепт *колективне мудрости* у науци је већ тематизован као критика демократског процеса доношења одлука, али при томе није била поклоњена адекватна пажња једном другом аспекту. Концепт *колективне мудрости* демоса уграђен је у темеље једног од три стуба демократске идеологије – једнакост.¹⁰² Његовим оспоравањем се следствено томе оспорава и демократска идеја једнакости. Сократ то чини ради потраге за правим знањем, али што је још важније, он у томе није сам. Горгија тако, још пре њега, наглашава да беседник може да надвлада стручњака (лекара) и да убеди мноштво у што год он жели. Том самоувереном, али и лакомисленом изјавом славни софиста отворено показује да нема високо мишљење о знању мноштва, што потом и Сократу отворено каже.¹⁰³

Да у *Горгији* оспоравањем концепта *колективне мудрости* треба бити оспорен и демократски идеал једнакости, а тиме успостављена још једна веза између Горгије и Каликла, види се по томе што други извори потврђују да је демократски концепт *колективне мудрости* супротстављан надмоћном појединцу, тј. тиранину. Аристотел тако износи мишљење да је демос као целина супериорнији и од најваљанијег човека, чиме се надовезао на једну старију демократску традицију.¹⁰⁴ У Еурипидовим *Прибејаркама* концепт *колективне мудрости* се тако наводи у контексту оспоравања тираниде, док се код Анонима *Ијамблихова* то дешава у оквиру негације права јачег.¹⁰⁵ Аристофан у *Вићезовима* иде чак корак даље када каже да демос има тиранску власт и да је његова колективна мудрост надмоћна.¹⁰⁶

Перикле и тиранида

Одушевљење са којим Горгија говори о власти (*archē*) говорника уз истовремено довођење његовог лика у везу с Периклом читаоцу веома снажно предочава да, по Платону, постоји присна веза између демократске идеологије слободе и Каликлове идеализације тираниде.¹⁰⁷ Разлог за

¹⁰² Види Ober 1989: 196; Pabst 2003: 47–8.

¹⁰³ Pl. *Grg.* 456b–c, 459a–c.

¹⁰⁴ Arist. *Pol.* 1286a25–1286b1. Да ‘најбољи човек’ подсећа на краљевског знајућег човека из Платоновог *Државника*; види Schütrumpf 1991: 548, 551–2.

¹⁰⁵ Eur. *Supp.* 410–2, 429–41; Anon. *Iambl.* 6.4; за друге подударности види Schütrumpf 1991: 548.

¹⁰⁶ Ar. *Eq.* 1111–50.

¹⁰⁷ Занимљиво је да Алкибијад, који се у дијалогу доводи у везу са Каликлом, на самом почетку *Сицилијанске дебате* сматра да му приличи да заповеда (*archein*) (Thuc. 6.16.1).

такав став је то што је појам *archē* уједно био општепознат синоним за атинску поморску државу и као такав Перикла двоструко доводи у везу са појмом тираниде.

Премда се не може порећи постојање веома значајних разлика између Перикла и следеће генерације политичара, пре свих Алкибијада, велика би заблуда била на основу тога закључити да је велики државник имао било каквих скрупула или недоумица у вези са ширењем атинске *archē*.¹⁰⁸ Када Перикле у *Нагѝробној беседи* говори о разлозима због којих ће Атина код савременика и будућих поколења бити предмет дивљења, не говори о достигнућима атинске демократије или културе, већ искључиво о снази атинске *archē*.¹⁰⁹ При томе из Периклове аргументације постаје очито да он верује да је атинска превласт оправдана, будући да је она плод супериорног духа Атињана.¹¹⁰ Међутим, још важније је да Перикле у својој последњој беседи атинску *archē* отворено назива тиранидом.¹¹¹ Да није реч о случајној асоцијацији, постаје видљиво када се узме у обзир да се током позних педесетих и раних четрдесетих година 5. века пре Христа – управо у време када је Перикле водећи политичар у свом родном граду – за Атину наметнула метафора *polis tyrannos*.¹¹² Настанак овог појма показује да за Периклове савременике уопште није било страно да појам тираниде пренесу с индивидуалне равни на раван државне спољне политике.¹¹³ Поставља се питање да ли је био могућ и обрнут процес.

¹⁰⁸ Уп. Bloedow 2000: 295–309. Разлике између Алкибијада и Перикла у погледу спољне политике истичу de Romilly 1963: 210ff.; Macleod 1983a: 79–82; Rengakos 1984: 109–10; Ober 1994: 111–3; уп. и Bloedow 1990: 9; *Id.* 1991: 212. Одличан преглед различитих ставова у науци о Тукидидовом односу према Перикловој спољној политици даје Nicolai 1996: 264–81.

¹⁰⁹ Thuc. 2.41.1–4; види и 40.2; уп. Hornblower 1991: 309; Samons 2004: 55–7; *Id.* 2007: 293.

¹¹⁰ Thuc. 36.2–41.4, посебно 40.4; види Samons 2004: 57; de Romilly 1963: 130–6 указује још да су Периклови ставови у складу са убеђењима његових савременика. У том смислу треба имати у виду дивљење које Пол и Каликле осећају према *archē*, односно тираниди.

¹¹¹ Thuc. 2.63.2.

¹¹² Thuc. 1.122.3, 124.3; 2.63.2; 3.37.2; 6.85.1; *Ag. Eq.* 1111–14, уп. и 1329–30, 1333. За датирање *polis tyrannos* метафоре види Raaflaub 1979: 245, 251; *Id.* 1984: 69–78. О поистовећивању атинске *archē* са тиранидом види и Schuller 1978: 10ff.; Barcelo 1990: 416, 419ff.

¹¹³ Raaflaub 1979: 243ff. То особито долази до изражаја у Еуфемовом говору у Камарини (Thuc. 6.85.1).

Одговор је потврдан.¹¹⁴ Перикле и Алкибијад то доказују, јер су обојица и због своје спољне политике оптуживани да стреме тираниди.¹¹⁵

Перикле, а не Алкибијад, био је први атински демократски политичар који је оптуживан да тежи тиранској власти.¹¹⁶ Будући да је Перикле као ниједан вођа демократа пре и после њега доминирао политичким животом свог града, противници су га нападали да, ослањајући се на подршку народа, стреми тираниди и при томе га поредили са Пејсистратом.¹¹⁷ Чак и код Херодота се могу чути одједи тих напада.¹¹⁸ Ипак, узрок тих напада није била само Периклова унутрашња политика него и његова бескомпромисна политика јачања атинске *archē*.¹¹⁹ То објашњава и зашто су се оптужбе против Перикла појавиле после метафоре *polis tyrannos*.

Оптужба да Перикле стреми самовлади важна је за разумевање разлога због којих Платон настоји да посредством Горгијиног лика славног државника доведе у везу с Каликлом. Постоје снажне индиције да је један од мотива за настанак Херодотовог концепта о заштитнику тиранину била одбрана Перикла од клевете да тежи самовлади.¹²⁰ Отац историје овим концептом настоји да покаже да се демагог тиранин не може појавити у атинској демократији 5. века пре Христа – управо супротно од онога што Платон свесрдно настоји да докаже.¹²¹

У савременим студијама се претпоставља да је концепт о властољубивом демагогу који успоставља самовладу први пут јасно формулисан у 4. веку пре Христа и то од стране Платона, који је потом извршио снажан утицај на остале античке ауторе.¹²² Такође се претпоставља да је успон деспота Дионисија I послужио као главни узор за настанак овог концеп-

¹¹⁴ Види Raaflaub 2002: 11–40; Jordović 2005: 163–4.

¹¹⁵ Jordović 2005: 155–65, посебно 158–64; Forde 1989: 168ff., види и Bloedow 1991: 212–5; Leppin 1999: 157 нап. 5. То, наравно, није био једини чинилац, види Jordović 2005: 131–68.

¹¹⁶ Види Ehrenberg 1956: 106; Jordović 2005: 135–9; Lehmann 2008: 33–4, 163.

¹¹⁷ Plut. *Per.* 16.1–2; Telekleid. fr. 45 K.-A.; Kratin fr. 73, 114, 118, 171, 258 K.-A.; уп. Schwarze 1971: 40ff., 59ff., 171–2, 185ff.; Klein 1979: 503ff.; Podlecki 1998: 175–6; Jordović 2005: 135–6; McGlew 2006: 164–73.

¹¹⁸ Hdt. 6.131.2; уп. 5.56.1, 92.3; уп. Schubert 1994: 7–8; Spahn 2000: 25; Jordović 2005: 135; Scott 2005: 29–30; 430–1.

¹¹⁹ Plut. *Per.* 12, 16.1–2; Telekleid. fr. 45 K.-A.; уп. Schwarze 1971: 96ff.; Klein 1979: 503–4; Hölkeskamp 1998: 2–3; Schubert 2003: 118–9; Jordović 2005: 136.

¹²⁰ Види Jordović 2010: 10.

¹²¹ Види Jordović 2010: 10; уп. и. Wüst 1935: 55; Bringmann 1976: 274; супротно Stroheker 1953/1954: 389–90.

¹²² Pl. *Resp.* 565e–566a, 566e, 568c–d; Arist. *Pol.* 1305a 7–27, 1310b 12ff., 29ff., 1315a 31ff.

та.¹²³ Међутим, након што су изнете оправдане сумње у историјску утемељеност овог концепта,¹²⁴ новија испитивања извора су показала да су корени концепта демагог тиранин старији и да је у том смислу утицај Херодота на Платона био од пресудне важности.¹²⁵ Већ површно упоређивање Херодотове *Усџавне гебаише* и Платона указује на веома важне паралеле.¹²⁶ Пошто је изнето традиционално негативно виђење тиранске власти, будући персијски краљ Дарије заступа дијаметрално супротно гледиште тврдећи да монархија настаје из демократије, јер када влада народ, у њој превласт имају лоши пошто се они удружују на штету заједнице. Њихово деструктивно деловање зауставља тек један вођа народа (*prostas tis tou dēμου*), због чега га светиња велича да би га напоследку изабрала за свог монарха.¹²⁷

δήμου τε αὐ ἄρχοντος ἀδύνατα μὴ οὐ κακότητα ἐγγίνεσθαι· κακότητος τοίνυν ἐγγινομένης ἐς τὰ κοινὰ ἔχθεα μὲν οὐκ ἐγγίνεται τοῖσι κακοῖσι, φίλια δὲ ἰσχυραί· οἱ γὰρ κακοῦντες τὰ κοινὰ συγκύψαντες ποιεῦσι. τοῦτο δὲ τοιοῦτο γίνεται ἐς ὃ ἂν προστάς τις τοῦ δήμου τοὺς τοιοῦτους παύσῃ· ἐκ δὲ αὐτῶν θωμάζεται οὗτος δὴ ὑπὸ τοῦ δήμου, θωμαζόμενος δὲ ἂν ὧν ἐφάνη μούναρχος [έών]· καὶ ἐν τούτῳ δηλοῖ καὶ οὗτος ὡς ἡ μούναρχία κράτιστος. ἐνὶ δὲ ἔπει πάντα συλλαβόντα εἰπεῖν, κόθεν ἡμῖν ἡ ἐλευθερίη ἐγένετο καὶ τεῦ δόντος; κότερα παρὰ [τοῦ] δήμου ἢ ὀλιγαρχίης ἢ μούναρχου; ἔχω τοίνυν γνώμην ἡμέας ἐλευθερωθέντας διὰ ἓνα ἄνδρα τὸ τοιοῦτο περιστέλλειν, χωρὶς τε τούτου πατρίου νόμους μὴ λύειν ἔχοντας εὔ· οὐ γὰρ ἄμεινον.

Кад је, опет, гомила на власти, немогуће је да најгори не избију на површину; не само да међу њима долази до присног пријатељства, јер ти најгори сложено обављају све послове, и у тајности. Овако

¹²³ Arist. *Pol.* 1305a 26ff., 1310b 29ff.; види и Schofield 2006: 103, 120; Heuß 1971: 29, 33ff.; Stroheker 1958: 4; Lintott 1982: 185–6, 240, 246, 249; Gehrke 1985a: 150; Schütrumpf – Gehrke 1996: 487; види и Berve 1967: 353; Ungern-Sternberg 1987: 1145–6, 1151; Adam 1902: 257–61.

¹²⁴ Уп. Stahl 1987: 60–73, 105, 134–4; de Libero 1996: 393–4, 400–2; Spahn 1977: 79–83; Stein-Hölkenskamp 1989: 141–53; Barceló 1993: 84; Heuß 1971: 20; Schütrumpf – Gehrke 1996: 487, 549; види и Gehrke 1985b: 309–39, 352; Nippel 1980: 120–1; Wees 2002: 76–7, 81. У том погледу нарочито је значајна околност да се сам Дионисије I није докопао власти уз помоћ социјалне демагогије; види Jordović 2005: 255–62; супротног мишљења су Stroheker 1958: 37, 39ff., 53, 150ff.; Frolov 1973: 90–1, 96ff., 106; Lintott 1982: 199–200, 260–1; Sanders 1987, 133–4; Berger 1992: 41ff., 57–8, 64; Sordi 1992: 20.

¹²⁵ Види Jordović 2010: 1–15.

¹²⁶ Види Jordović 2010: 2–3; Stroheker 1953/54: 385; Heintzeler 1927: 43ff. У вези са *Усџавном гебаишом* види Bringmann 1976: 266–79; Bleicken 1979: 148–72; Alonso-Núñez 1998: 19–29.

¹²⁷ Hdt. 3.82.4–5 (прев. М. Арсенић).

стање траје све дотле док на власт не избије један човек из гомиле и не учини овима крај. Због тога га светина и обожава, а ускоро се обожавани проглашује за монарха, тј. јединог господара. Ето, и на основу тога је јасно да је најбоља монархија. Једном речи, да укратко кажемо, откуд нам је дошла слобода и ко нам је њу дао? Да ли нам је слободу дала гомила, или влада неколицине, или поједини владар? Пошто смо стекли своју слободу захваљујући једном човеку, мислим да и сада треба да прогласимо монархију, а да при томе пазимо да нам се не укидају обичаји предака јер то не би било најбоље.

Из Даријевог излагања недвосмислено произлази да се наведени вођа народа не може уврстити у лоше, пошто је управо он тај који се њима супротставља штитећи остале. Његов долазак на власт је самим тим исход његовог деловања зарад општег добра. Због тога Дарије може на другом месту да тврди да се самодржац најбоље брине о народу и да је он Персијанцима донео слободу, што подсећа на Горгијину дефиницију да беседништво појединцу доноси власт, а људима слободу.¹²⁸

Иза Даријеве, односно Херодотове, тезе о заштитнику тиранину стоји скоро истоветан мисаони процес као иза Платоновог концепта о демагогу тиранину у *Држави*, с том разликом да се он код Херодота одвија у обрнутом смеру. За Платона је демагог, тј. вођа народа, најискваренији појединац у полису и он је тај који без икаквог основа подстиче демос против елите, тј. добрих, да би се, када се домогне власти, окренуо и против народа доносећи крај неограниченој слободи која је до тада владала.¹²⁹ Ако се још узме у обзир да је Херодот био у суштини продемократски оријентисан, а Платон антидемократски настројен, онда је тешко одупрети се утиску да је и у овом случају, као и у многим другим, Платон преузео идеју од демократа како би је окренуо против њих самих. Дакле, концепт о заштитнику који постаје самодржац претворен је у концепт о демагогу који постаје тиранин, а у оба случаја то има везе са Периклом.¹³⁰

Атинска *archē*

Постојање и других још очигледнијих веза између Горгијиних ставова и експанзионистичке политике атинске *archē* потврђује да навођење *archē* у првом делу *Горгије* служи како би било указано на одговорност

¹²⁸ Hdt. 3.82.5; Pl. *Grg.* 452d.

¹²⁹ Pl. *Resp.* 565e-566a, 566e, 568c-d; уп. Jordović 2010: 3.

¹³⁰ Jordović 2010: 3.

демократске идеологије за појаву бескрупулозних појединаца Каликловог кова. Ове везе, осим тога, објашњавају и Платонов моралистички приступ приликом оцене аспеката који припадају домену реалполитике.

Сократ у трећем делу дијалога замера Периклу што је први увео плату за учешће у пословима полиса и тиме искварио Атињане, начинивши их лењим, плашљивим, брбљивим и лакомим на новац.¹³¹ Ова замерка, по правилу, највише привлачи пажњу. Ипак, Платону, по свему судећи, у Перикловој политици није највише сметала његова подршка јачању учешћа демоса у политичком животу. На овакав закључак наводи Каликлов одговор Сократу да се такви коментари често могу чути од људи с „разбијеним ушима“, тј. од олигарха. Мало је вероватно да би Платон, чија дела одликује снажан апологетски дух, дозволио себи да јавно изнесе тако оштар укор свом учитељу.¹³² У прилог томе говори и то што и сам Сократ у *Горгији* више нигде не износи овакву врсту критике. То објашњава и зашто Платон нигде не спомиње Ефијалта, који је покренуо важне унутрашње политичке реформе у корист демоса, али иначе није био довољен у везу са успоном атинске *archē*.¹³³

Насупрот томе, приметан је низ асоцијација на атинску *archē*.¹³⁴ У разговору са Каликлом Сократ тако спомиње Перикла, Темистокла, Кимона и Милтијада првенствено зато што су они у сећању својих сународника постали неодвојиви део успона њиховог полиса.¹³⁵

καὶ σὺ νῦν, ὦ Καλλίκλεις, ὁμοίωτάτων τούτῳ ἐργάζῃ· ἐγκωμιάζεις ἀνθρώπους, οἱ τούτους εἰστιάκασιν εὐωχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν. καὶ φασὶ μεγάλην τὴν πόλιν πεποικέναι αὐτούς· ὅτι δὲ οἶδεῖ καὶ ὑπουλός ἐστιν δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται. ἀνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπληήκασι τὴν πόλιν· ὅταν οὖν ἔλθῃ ἡ καταβολὴ αὕτη τῆς ἀσθενείας, τοὺς τότε παρόντας αἰτιάσονται συμβούλους, Θεμιστοκλέα δὲ καὶ Κίμωνα καὶ Περικλέα ἐγκωμιάσουσιν, τοὺς αἰτίους τῶν κακῶν· σοῦ δὲ ἴσως ἐπιλήψονται, ἐὰν μὴ εὐλαβῆ, καὶ τοῦ ἐμοῦ ἐταίρου Ἀλκιβιάδου, ὅταν καὶ τὰ ἀρχαῖα προσαπολλύωσι πρὸς οἷς ἐκτήσαντο, οὐκ αἰτίων ὄντων τῶν κακῶν ἀλλ' ἴσως συναιτίων.

¹³¹ Pl. *Grg.* 515e.

¹³² Утолико пре што је Сократ управо због „олигархијских веза“ био осуђен, види Jordović 2008: 14, 23–6.

¹³³ Види Rood 2004: 231.

¹³⁴ Види Yunis 1996: 141ff.

¹³⁵ Pl. *Grg.* 518e–519b (прев. М. Драшковић – А. Вилхар). Иако Милтијад није био демократа у Перикловом смислу, јер Атина у његово време још није била развијена демократија, не сме се из вида изгубити да је, како Аристофанове комедије показују, победа на Маратону у очима демократа спадала у најблиставије тренутке атинске демократије.

Исто тако поступаш сада и ти, Каликле, и хвалиш оне људе који су Атињанима приређивали гозбе и испуњавали им сваку жељу. Људи за њих причају да су они државу учинили великом, али то нико неће да види да је држава баш због њих, тих старих државника, од болести подбула и кроз трула. Јер, они су државу напунили лукама и бродоградилиштима, и зидинама, и дажбинама и сличним глупостима, а за умереност и праведност није било места. А кад болест избије на видело, онда ће савременици свалити кривицу на савремене саветодавце, а праве проузроковаче зла – Темистокла, Кимона и Перикла – коваће у звезде. А ако се не чуваш, онда ће ударити по теби и по мом пријатељу Алкибијаду кад са ново стеченим имањем буду изгубили и старо, мада вас двојица нисте прави проузроковачи зла, него вероватно сукривци за њ.

Томе треба придодати да је фраза ‘учинили великим’ у суштини одјек представе о величини Атине, која се код Тукидида јавља у вези са атинском *archē* на неколико важних места.¹³⁶ У својој похвали Перикла као државника Тукидид каже да је под њим Атина достигла врхунац своје величине.¹³⁷ Перикле је успешно зауздавао атинске масе, конципирајући и вешто спровodeћи опрезну ратну стратегију која је имала добре изгледе на успех. Тек је у време његових саможивих и самољубивих наследника мноштво постало разуздано и агресивна ратна политика је успела да се наметне, што ће све довести до пада Атине.¹³⁸ Занимљиво је, такође, да код Тукидида Алкибијад у опису атинског уређења током своје беседе у Спарти каже како је његова породица, при томе вероватно не мисли само на себе него пре свега и на Перикла,¹³⁹ настојала да сузбије преовлађајућу *akolasia*,¹⁴⁰ као и да одржи највећу величину и слободу коју је Атина дос-

¹³⁶ Thuc. 2.36, 38.2, 64.3, посебно 36.4; уп. 1.23.6, 93.3–4, 143.5; 2.15.2, 41.4, 43.1, 62.1; 5.111.4; 6.89.6; 7.77.7; види Gaiser 1975: 29; Rusten 1989: 205; Foster 2010: 200–1; Hornblower 1991: 298, 339; Yunis 1996: 142–3; Diller 1968: 654; уп. и Pl. *Grg.* 469e.

¹³⁷ Thuc. 2.65.5; уп. Gaiser 1975: 30. Тукидид на почетку екскурса о пентеконтетији употребљава једну фразу која није слична по својој форми, али јесте по свом смислу (Thuc. 1.89.1); уп. НСТ I: 256; Hornblower 1991: 134. Фраза да атински државници, односно добри грађани, Атине донесе величину и слободу може се сусрести и у другим изворима: *Lys. or.* 25.32; 28.14; *Andoc. or.* 4.1; види и *Isoc. or.* 7.62, 64; уп. Raaflaub 1984: 67.

¹³⁸ Thuc. 2.65. Под тим се пре свега мисли на Сицилијанску експедицију, а тиме и на Алкибијада, кога Платон доводи у везу са Каликлом.

¹³⁹ На то указује околност да Алкибијад говори о залагању за умереност, док Тукидид у *Чишуљи за Перикла* износи похвалу како је славни државник подстицао умереност код демоса (Thuc. 2.65.5; 6.89.5); види Leppin 1999: 152, 166, 206–7; Hornblower 2008: 513.

¹⁴⁰ И Псеудо-Ксенофонт замера демосу на разузданости, при чему наглашава да се она најмање јавља код ‘најбољих’ (*Xen. Ath. Pol.* 1.5, 10); уп. Gray 2007: 49–51;

тигла (*megistē polis kai eleutherōtatē*).¹⁴¹ Да је Тукидид утицао на Сократову осуду атинске политике, види се посебно по томе што је заступао дијаметрално супротно становиште од Платоновог учитеља.¹⁴² Поред тога, Каликле, кога Сократ доводи у везу са Алкибијадом, *de facto* дели Тукидидов суд говорећи да су славни државници били добри по Атину, док за генерацију политичара после Перикла нема ниједну лепу реч.¹⁴³ Најзад, Сократ упозорава Каликла да ће он и Алкибијад, када наступи слом Атине, бити кажњени од стране мноштва, док ће стварни узрочници зла (Перикле, Темистокле и Кимон) бити ковани у звезде.¹⁴⁴

Ово Сократово оспоравање добробити успона атинске *archē* у трећем делу дијалога свој контрапункт има у Горгијином трећем аргументу у прилог моћи реторике – Дуги зидови, бродоградилишта и пристаништа у Атини су подигнути захваљујући Темистокловој и Перикловој беседничкој вештини.¹⁴⁵

Атински дуги зидови, пристаништа и бродоградилишта били су далеко више од обичних грађевина – они су били симболи моћи и темељи атинске *archē*. У супротном би тешко било разумљиво како је Сократ у њима могао да види узрочнике разурданости мноштва.¹⁴⁶ Овакав став на први поглед може се учинити нереалним или исувише моралистичким, али Платон у ствари само следи Тукидида, Херодота, Аристофана и Псеудо-Ксенофонта. Тукидид тако исцрпно описује како су у време пентеконтаетије захваљујући Темистокловој лукавости обновљени атински бедеми и како је он саветовао да се осигура Пиреј.¹⁴⁷ Из овог извештаја недвосмислено произлази да је Темистокле, по Тукидиду, ударио камен темељац атинској стратешкој усмерености на флоту, чиме су били поста-

190. Фриц Тегер (Taeger 1925: 182–7) сматра да је полемика Старог олигарха првенствено усмерена против Периклове *Нагиробне бесече* (Xen. Ath. Pol. 1.1–3, 9–10, 14–15; 2.2–7). Исократ објашњава да демократско уређење грађане учи да је *akolasia* демократија (Isoc. or. 7.20).

¹⁴¹ Thuc. 6.89.4–6; види и 7.69.2.

¹⁴² Pl. Grg. 515e–516e, 517b, 519a–b; Thuc. 2.65.6–13; уп. Schofield 2006: 71; Yunis 1996: 136, 142ff.; Ober 1998: 210. Тукидид, додуше, говори о умерености и обуздавању, а не о разборитости и праведности, али смисао је у суштини исти, јер Сократ управо критикује старе државнике да демос нису обуздавали већ да су га учинили разузданим; уп. Leppin 1999: 206–7.

¹⁴³ Pl. Grg. 503b–d, 515d–516d, 517a.

¹⁴⁴ Pl. Grg. 519a–b; уп. Yunis 1996: 34, 136, 142–5; Ober 1998: 210.

¹⁴⁵ Pl. Grg. 455d–e.

¹⁴⁶ Pl. Grg. 516a, 517b–c, 519a.

¹⁴⁷ Thuc. 1.89–94. Темистокле је чак саветовао Атињанима да у случају нужде напусте сам град и пребаце се у Пиреј, да би се онда уз помоћ флоте обрачунали са непријатељима (Thuc. 1.93.7–8); види Foster 2010: 104.

вљени и темељи атинске *archē*.¹⁴⁸ Херодот је забележио чувену анегдоту о пророчанству о „дрвеном зиду“, које је Пителија изрекла пред Ксерксову инвазију. Атињани су протумачили да се „дрвени зид“ односи на њихове ратне бродове, за шта је опет Темистокле био најзаслужнији и што ће имати одлучујући утицај на исход рата.¹⁴⁹ У том смислу су симптоматични и Аристофанови *Вишезови*. У овој комедији се помиње подизање Пиреја, при чему се то повезује са демосовом владавином морима и телесним ужицима.¹⁵⁰

Спознаја да давање првенства поморској моћи чини један од стубова владавине народа сазрела је сразмерно рано, како то потврђује Псеудо-Ксенофонт.¹⁵¹ Колики значај он придаје овој вези постаје очито по томе што своје мишљење, без обзира на непријатељство и презир према народним масама,¹⁵² износи на самом почетку свог дела.¹⁵³ По Псеудо-Ксенофонту, једина слаба тачка овог усредсређивања на поморску моћ је

¹⁴⁸ Thuc. 1.89.1, 93.3–4, 7–8; 2.13.2, 7; уп. 1.69.1, 107.1, 4; види Rood 2004: 227 нап. 7, 232; Hornblower 1991: 137, 140, 167, 170–1; Kallet-Marx 1993: 39; Foster 2010: 103–4. Посебно добар коментар значаја подизања Дугих зидова даје Виктор Хенсон (Hanson 2005: 26): „The Long Walls, built between 461 and 456, and connecting the city to the Piraeus were the most revolutionary development in the history of Greek strategy. At a single stroke the fortifications provided immunity from the age-old tactic of attacking agriculture to prompt pitched battle or induce starvation through the burning of dry grain crop. With the Long Walls, Pericles had vastly expanded on Themistocles' earlier achievement.“

¹⁴⁹ Hdt. 7.141–4; види Blösel 2004: 64–107, посебно 64–7, 73–4, 79–80, 98–107; уп. и Erbse 1992: 106–12. Темистокле код Херодота на још једном месту изједначује полис са флотом. То се дешава када су на саветовању пред битку код Саламине Коринћани оспорили Темистоклово право да учествује у разговорима јер нема полис (*apolis*) (Hdt. 8.61.2); уп. Kallet 2001: 162 нап. 40; Blösel 2004: 193 (види и Aesch. *Pers.* 348–9; Soph. *Oid.* 56–7; Thuc. 7.77.7; Pl. *Leg.* 778d; Isoc. *or.* 3.13; Lykurg. *Loocr.* 12, 47; Demosth. *or.* 18.299).

¹⁵⁰ Сократова осуда старих државника у разговору са Каликлом поседује снажне реминисценције са овим местима код Аристофана. То је утолико интересантније што Аристофан озлоглашеном демагогу Клеону пребацује да жели да се изједначи са Темистоклом (Ar. *Eq.* 810–19, 884–6; Pl. *Grg.* 518c–519a); уп. Neil 1909: 118–9; другачије Sommerstein 1981: 187.

¹⁵¹ Уп. Frisch 1942: 63–87; Raaflaub 2007: 121–36. То потврђује и Тукидид када каже да су неки Атињани још 457. године пре Христа потајно желели да учине крај не само демократији, већ и подизању Дугих зидова (Thuc. 1.107.1, 4); види НСТ I: 314; Hornblower 1991: 170–1; уп. и Xen. *Hell.* 2.2.20 види и 2.2.11–15; 4.8.9–10.

¹⁵² Стари олигарх назива нпр. мноштво ‘помахниталима’ (*mainomenoi*) (Xen. *Ath. Pol.* 1.9); уп. Kalinka 1913: 120; Marr – Rhodes 2008: 73. За друге термине које користе за атински демос види Leppin 1999: 35.

¹⁵³ Xen. *Ath. Pol.* 1.2; види Hermann-Otto 1997: 136.

та што Атина није острво.¹⁵⁴ Наведена слабост надокнађује се тиме што демос непријатељу на милост и немилост препушта незаштићено копно повлачећи се у Атину. Реч је о тактици која је постала могућа захваљујући изградњи атинских утврђења.¹⁵⁵ Представа о Атини као острву јавља се у Перикловом првом говору код Тукидида и то у контексту да Атине непријатељски напади у суштини ништа не могу.¹⁵⁶ У својој последњој беседи Перикле чак истиче да се пустошење Атике, које је последица стратегије као да је Атина острво, не може поредити са вредношћу моћи (*dynamis*) коју доноси атинска *archē*.¹⁵⁷

Апсолутни суверенитет и апсолутна аутаркија

Помињање изградње Дугих зидова, пристаништа и бродоградништа од стране Горгије и Тукидида битно је не само зато што су ове грађевине представљале материјалне темеље атинске *archē* већ и зато што су подстакле развој атинске демократске идеологије.¹⁵⁸ Подизање атинских утврђења и давање предности флоти ударили су темеље развоју појмова апсолутног суверенитета и апсолутне аутаркије, који чине два од три елемента атинског концепта *ајсолујне слободе*.¹⁵⁹ Овај концепт, чији се развој завршио најкасније до 431. године пре Христа, по Платону је главни кривац за настанак тиранског човека и учења о праву јачег, као што ће то показати Сократови разговори са Полом и Каликлом.¹⁶⁰

¹⁵⁴ Xen. *Ath. Pol.* 2.15; уп. Hermann-Otto 1997: 138.

¹⁵⁵ Xen. *Ath. Pol.* 2.14–6. Периклова стратегија препуштања унутрашњости Атике непријатељу је у 4. веку пре Христа била доста тематизована и критикована; види Ober 1985: 51–66, 82–4, 192. За Периклову стратегију види Rood 2004: 140; Hanson 2005: 20, 29–30, 42–3, 45ff. Да пустошења нису имала катастрофално дејство на атичку пољопривреду види Hanson 1983: 109–26, 145–51. За негативне последице избегавања копнене битке против Пелопонежана у Атици види Hanson 2005: 45–8, 61. Потребно је овде истаћи да је Периклову стратегију делимично већ антиципирао Темистокле за време Ксерксовог похода када су Атињани одлучили не изађу у сусрет непријатељу, већ да евакуишу становништво из Атине и да све наде положе у флоту; види Hanson 2005: 25–6.

¹⁵⁶ Thuc. 1.143.4–5; уп. 1.81, 93.6–7; 2.13.2; види Hornblower 1991: 230; Foster 2010: 147–9, 164, 180, 189; Bayer 1968: 186, 203; Taylor 2010: 42ff.

¹⁵⁷ Thuc. 2.62.2–3; види Foster 2010: 189.

¹⁵⁸ Види Raaflaub 2004: 181–2.

¹⁵⁹ Raaflaub 1984: 56–9; *Id.* 2004: 181–7. У обзир треба узети и могућност да Платон овде поново има Тукидида у виду, пошто је у његовом делу дато доста простора опису подизања зидина у време Темистокла.

¹⁶⁰ Thuc. 3.45.6; 6.89.6; 7.69.2; Hdt. 1.210; види Raaflaub 1984: 56–7; *Id.* 2004: 187–8.

Као што се из Тукидида може видети, обнова градских бедема, подизање Дугих зидова, као и изградња Пиреја, дубоко су се утиснули у атинску свест, снажно подстичући развој концепта *ајсолујиној суверенијетета*.¹⁶¹ Овај концепт сваку попустљивост тумачи као слабост и потчињавање,¹⁶² стога има потенцијално офанзивни карактер, који, по правилу, не трпи мировање као што то показује пример *Мелијској дијалога*, у коме се заговара учење о праву јачег.¹⁶³

У *Нагјробној беседи* код Тукидида Перикле аутаркију Атине непосредно повезује са њеним увећавањем у време генерације очеве.¹⁶⁴ Перикле, међутим, појам самодовољности не тумачи на сасвим уобичајен начин.¹⁶⁵ Појам аутаркије се први пут јавља код Херодота у *Лидијском лојосу*, у разговору између Солона и Креза. Атински законодавац објашњава азијском деспоту да потпуна самодовољност не постоји, већ да је она само мирно прихватање неминовног постојања ограничења и зависности у животу.¹⁶⁶ Иако Периклово схватање аутаркије представља ехо овог Солоновог становишта, оно ипак одступа од њега пошто самодовољност тумачи шире, односно као способност да се на основу моћи полиса прибаве сви производи света.¹⁶⁷ То је апсолутна аутаркија, која претпоставља активност која произлази из таласократије, односно из моћи која је одликује.¹⁶⁸ Ова представа о активној и посредној аутаркији се може уочити и код Старог олигарха, малопре поменутог поређења

¹⁶¹ Види Raaflaub 2004: 182; уп. и Foster 2010: 100–1. То произлази и из Темистоклове изјаве у Спарти, у којој јавно признаје да је подизање градских бедема готово и саопштава Лакедајмоњанима да ће убудуће долазити код људи који врло добро знају да праве разлику између сопствених и општих интереса (Thuc. 1.91.4–5, 7); види Rood 2004: 227 нап. 7. У вези са епизодом подизања бедема и њеног значаја у Тукидидовом делу види и Tsakmakis 1995: 73–76, 151–5. Не може се сасвим искључити да су градски бедеми и Дуги зидови у *Горјују* поменути јер су неколико година пре овог дијалога били поново обновљени, што се могло протумачити као повратак старој експанзионистичкој политици.

¹⁶² Thuc. 1.140.5–141.1; 2.60.1; 6.86.1–3; Eur. *Heracl.* 61–2, 191–201, 243–5, 284–7, 954ff.

¹⁶³ Thuc. 5.95–7, 99; Raaflaub 1984: 58, 82 нап. 47; *Id.* 2004: 184.

¹⁶⁴ Thuc. 2.36.1, 3, 38.2, 41.4. У *Нагјробној беседи* се заједно са самодовољношћу наводе вредносне представе као што су *archē*, величина и слобода, уп. Raaflaub 1984: 59–60; Gaiser 1975: 32–3.

¹⁶⁵ Види Widmann 1967: 27–8; Foster 2010: 203–5.

¹⁶⁶ Hdt. 1.32.8–9; уп. Gigon 1977: 101.

¹⁶⁷ Widmann 1967: 27–8; Gaiser 1975: 33; Scanlon 1994: 143–76, посебно 143. нап. 1, 146, 156.

¹⁶⁸ Thuc. 2.38.2, уп. 2.41.1; 1.81.2; види Widmann 1967: 28; Gaiser 1975: 33–4; Raaflaub 1984: 59–60; Hornblower 1991: 126, 303.

Атине са острвом, и то упркос томе што појам аутаркије није изричито наведен.¹⁶⁹

Значај појма аутаркије за дијалог *Горгија* не зауставља се само на његовој повезаности са већ поменутиим грађевинама. Још је важније да Перикле у *Надгробној беседи*, и то у делу у коме тврди да је Атина школа целе Хеладе, каже да је сваки Атињанин понаособ апсолутно самодовољан.¹⁷⁰ Пада у очи да Перикле при томе уздиже *dynamis* и величину (*meta megalōn*) атинске *archē*. Славни државник наводи да једино Атине поданици не упућују приговор да онај који њима влада тога није достојан, као и да су Атињани за своје смеле подвиге поставили непролазне споменике добра и зла, због чега ће бити предмет дивљења и савременика и каснијих поколења.¹⁷¹ Ово свођење аутаркије на раван појединца уз, најблаже речено, отворено величање моћи показује значајне подударности са ставовима Каликла. Платон, додуше, у вези са протагонистом учења о праву јачег нигде не користи *expressis verbis* термин *autarkeia*, али употребљава појам самосавлађивање (*enkrateia*).¹⁷² Ова вредносна представа, како посведочава Ксенофонт у *Успоменама о Сократу*, очигледно је довођена у директну везу са идеалом самодовољности.¹⁷³ То важи и за Платона, будући да Сократ, који заговара самосавлађивање, сматра да су срећни они којима ништа није потребно.¹⁷⁴ Из тога се може извести закључак да, по Платону, постоји веза између Перикла и Каликла. Периклово схватање аутаркије као активног прибављања свих производа света уз помоћ таласократије у суштини значи негацију традиционалног идеала самодовољности. Зато за Каликла, који одбацује идеал *enkrateia* сматрајући да је најбоље бити способан удовољити свим жељама, које се уз то непрекидно изнова јављају, и није можда погрешно рећи да је он, сходно Перикловим схватањима, апсолутно самодовољан, односно да је

¹⁶⁹ Xen. *Ath. Pol.* 2.2–3, 7, 11–2; уп. и Isoc. *or.* 4.42; Hermipp. fr. 63 (Edm.); Ar. *Vesp.* 517–20; Arist. *Athen. Pol.* 23.4, 24; види Widmann 1967: 28; Gaiser 1975: 34, 87–8; Raaflaub 1984: 59–60, 82; de Romilly 1963: 117.

¹⁷⁰ Kakridis 1961: 63.

¹⁷¹ Thuc. 2.41.1–4.

¹⁷² Pl. *Grg.* 491d.

¹⁷³ Xen. *Mem.* 1.2.1, 6.1–10; уп. Widmann 196: 31; Gigon 1953: 25, 27; Warnach 1971: 686; Raaflaub 2004: 185; Dalfen 2004: 361. Посебно је занимљиво да Ксенофонт за Сократа каже да води потпуно самодовољан живот (*autarkestata zōnta*) и да се уздржава од свих пожуда (*enkratestaton*), супротстављајући га при томе Алкибијаду и Критији, за које каже да су били најчестољубивији Атињани (Xen. *Mem.* 1.2.14); види Gigon 1953: 41.

¹⁷⁴ Pl. *Grg.* 492e. Да је тим речима описан појам аутаркије, види Dodds 1959: 299; уп. и Dalfen 2004: 366–7.

Платон желео да читалац *Горгије* то тако види.¹⁷⁵ Платон не поступа тако само да би показао утицај демократске идеологије на Каликла, него и зато што је још Тукидид у свом опису куће у Атини показао да је Периклова идеја о апсолутној аутаркији подједнако илузорна, као и Крзова тврдња да је најсрећнији (најсамодовољнији) човек код Херодота.¹⁷⁶

На основу приказаних поклапања и подударности може се извести закључак да процес, односно етичко-политичка дегенерација, на коју Платон у првом делу *Горгије* жели да скрене пажњу, корене има у атинској идеологији слободе и моћи. Посредством лика софисте Горгије Платон даје на знање да почеци овог дегенеративног развитка леже између израстања атинске *archē* и избијања Пелопонеског рата, и да је његов најистакнутији протагониста у овом периоду био управо славни атински државник Перикле.¹⁷⁷

Закључне напомене о разговору Горгије и Сократа

Бројна поклапања и подударности на које је указано у првом делу ове студије наводе на неколико закључака. Први закључак јесте да Платон посредством првог разговора у *Горгији* жели да скрене пажњу на почетак процеса етичке и политичке деградације. Други закључак је да Платон користи лик софисте Горгије како би предочио да процес деградације започиње још током раздобља успона атинске *archē*, дакле, пре избијања Пелопонеског рата. Трећи закључак који се намеће јесте да Платон суптилно повезује лик софисте Горгије са Периклом, јер славни државник, по Платону, најбоље одражава све лоше одлике Атине у раздобљу које је остало запамћено као пентеконтаетија, а које је претходило Пелопонеском рату. Још један разлог за овакав Платонов приступ је и то што су Перикла његови противници оптуживали да уз помоћ демоса тежи да постане тиранин. Ове инвективе нагнале су Херодота да развије концепт *ψαιρων ψιρανιν*, који ће Платону касније послужити за развијање концепта *δεμαίοι ψιρανιν*. Четврти закључак јесте да Горгијина друга дефиниција реторике, која беседничке вештине повезује са слободом (*eleutheria*) и влашћу (*archē*), врши неколико функција у дијалогу. Она от-

¹⁷⁵ Pl. *Grg.* 491d-494c, посебно 491d, 492e, 494b-c.

¹⁷⁶ Thuc. 2.36.2, 51.3; Hdt. 1.32.8-9; уп. и Thuc. 7.28.1; види Macleod 1983c: 150-1; Raaflaub 2006: 197; Taylor 2010: 69, 163-4. У којој мери је Платоново виђење аутаркије супротно Перикловом, види се и по томе што се у *Држави* настанак полиса објашњава тиме што нико није самодовољан (Pl. *Resp.* 369b); уп. Höffe 1997: 73.

¹⁷⁷ Уп. Schofield 2006: 72.

крива да у основи Горгијиног става лежи атинска идеологија слободе и моћи, као и да се на тај начин први пут разматра питање 'моћи и власти'. Постављањем овог питања се, опет, успоставља веза између Горгијине аргументације и ставова које касније заступају Пол и Каликле. Горгијино поистовећивање слободе и власти са реториком, надаље, преноси демократску идеологију слободе (и моћи) са колективне равни (атински демос) на индивидуалну раван (ретор, политичар). Најзад, оно открива да се ретор, упркос свом утицају и моћи, истовремено налази у подређеном положају у односу на демос. Пети закључак је да Горгија кроз напад на концепт *колективне мудрости* оспорава и демократски идеал једнакости. На тај начин се успоставља још једна веза између славног софисте и Каликла, пошто је демократски идеал једнакости директно супротстављен концепту о надмоћном појединцу. Шести закључак је да Горгијина похвала моћи реторике – Дуги зидови, пристаништа и бродоградилишта подигнути су захваљујући беседничкој вештини Темистокла и Перикла – не алудира само на атинску *archē*, већ служи и као контрапункт Сократовом излагању у трећем делу дијалога, у коме се оспорава гледиште да је успон атинске *archē* донео Атињанима добро. Горгијино навођење подизања ових грађевина битно је још из једног разлога. Изградња ових утврђења и давање предности флоти условили су настанак појмова апсолутног суверенитета и апсолутне аутаркије, два од три елемента атинског концепта *ајсолућне слободе*.

Сада је потребно посветити пажњу другом делу *Горгије* и подударностима између Полових теза и демократске идеологије слободе и моћи.

ДРУГИ ДЕО – РАЗГОВОР СА ПОЛОМ

Други Сократов саговорник у дијалогу *Горгија* је Горгијин ученик Пол.¹⁷⁸ Он се у полемику укључује с примедбом да се његов учитељ само из осећаја стида приклонио Сократовом закључку да беседник мора знати шта је праведно а шта неправедно.¹⁷⁹ Сократ затим, у једном дужем излагању, развија мисао да реторика није вештина, већ искуство у стварању задовољства и пријатности, односно део ласкања.¹⁸⁰ Без суштинског упуштања у природу Сократове аргументације, Пол јој противречи тиме што износи тезу о изванредној моћи ретора, по којој говорници имају подједнако велику моћ као тирани, јер могу да *раде штиа хоће* – одузимају имовину, протерују и убијају кога желе.¹⁸¹ Сократ оповргава Полову тезу тако што прави разлику између самовоље и *радишти оно штиа се стварно хоће*, као и тако што у дискусију уводи разлику између средства и циља.¹⁸² На овај начин Сократ доказује да је права сврха нашег поступања увек добро, због чега ретори и тирани нити раде шта хоће, нити располажу великом моћи.¹⁸³ Пол после тога износи уверење да је боље чинити неправду него је трпети, и као пример за то наводи маке-

¹⁷⁸ Pl. *Grg.* 461b-481b.

¹⁷⁹ Pl. *Grg.* 461b-c.

¹⁸⁰ Pl. *Grg.* 462b-466a.

¹⁸¹ Pl. *Grg.* 466b-e. Он овде не покреће нову тему, јер ју је, како Јоахим Далфен (Dalfen 2004: 144) указује, већ Горгија отворио; уп. и Pl. *Grg.* 513a-b.

¹⁸² Pl. *Grg.* 466e-467d.

¹⁸³ Pl. *Grg.* 468a-d.

донског краља Архелаја, за којег каже да му многи завиде.¹⁸⁴ Сократ и ово оповргава уводећи у разговор као мерило појам 'лепог' и успева да од Пола добије уступак да је 'лепо' корисно, пријатно и добро, док је 'ружно' непријатно, болно и штетно.¹⁸⁵ На основу тога Сократ долази до закључка да се кажњавањем неправедном дешава нешто лепо и добро, пошто је лепо – праведно, а праведно – лепо.¹⁸⁶ Услед ове препредене инверзије његове почетне тезе збуњени Пол је принуђен да се сложи са Сократовим излагањем, иако му оно делује апсурдно.¹⁸⁷ Као и у Горгијином случају, Платон не даје Полу прилику да озбиљно оспори Сократову тезу, јер се у разговор меша Каликле.¹⁸⁸

Постперикловска генерација, Архелај и Аргинуски скандал

Пре него што се Полове тезе подвргну ближем испитивању, потребно је, као у случају његовог учитеља Горгије, размотрити питање са којом генерацијом атинских политичара Платон поистовећује Пола. У дијалогу се са појавом Пола одиграва смена генерација, што произлази не само из чињенице да је Пол Горгијин ученик већ и из Сократовог константног помињања разлике у годинама, као и наглашавања Полове импулсивности и младости.¹⁸⁹ Ако је Платон лик Горгије довео у везу са Периклом, онда се поставља питање са којом генерацијом атинских политичара жели да доведе у везу Пола.

У том погледу би могло бити поучно Полово позивање на македонског владара Архелаја како би доказао тачност тезе да тиранин, односно ретор, може да ради шта хоће, тј. да је боље чинити неправду него је трпети.¹⁹⁰ Краљ Архелај је био важан савезник Атине током друге половине Пелопонеског рата. Син краља Пердике се 411. године у северној Грчкој борио на страни атинских снага. У последњој фази рата испоручивао је Атињанима материјал за бродове и чак је сам дао да се у Македонији граде бродови.¹⁹¹ Македонски владар је на основу тих заслуга 407/406. годи-

¹⁸⁴ Pl. *Grg.* 469b-471d.

¹⁸⁵ Pl. *Grg.* 474c-475e.

¹⁸⁶ Pl. *Grg.* 476a-479b-e.

¹⁸⁷ Pl. *Grg.* 479e-480e.

¹⁸⁸ Pl. *Grg.* 481b.

¹⁸⁹ Pl. *Grg.* 461c, 463e, 466a.

¹⁹⁰ Pl. *Grg.* 470d-471d.

¹⁹¹ Diod. 13.49.1; Andoc. *or.* 2.1.

не проглашен за *proxenos*-а и *euergetēs*-а Атињана.¹⁹² Стога се чини разумним претпоставити да Сократов коментар – да скоро сви Атињани деле Полово мишљење о Архелајевој срећи – одражава расположење које је у Атини преовладало у време доношења ове скупштинске одлуке.

Помињање Архелаја, осим давања временског оквира, врши још једну функцију у дијалогу: њиме се посредно указује на каузални однос између Полових теза и Каликловог учења о праву јачег. Сам Сократ то чини у тзв. *Завршном миџу*, којим оповргава Каликлову тезу тиме што каже да ће Архелаја у сваком случају стићи праведна казна, ако је истина то што је Пол за њега рекао.¹⁹³ Поред тога, Архелај је убијен 399. године пре Христа, исте године када и Сократ. Један је умро због своје тираниде, а други због своје философије, што подсећа на супротност између *vita activa* и *vita contemplativa*, која у расправи између Каликла и Сократа заузима веома важно место.¹⁹⁴

Да се путем Архелаја упућује на ову супротност, показује и то што се Каликле управо у вези са њом позива на Еурипидову трагедију *Антиоиа*.¹⁹⁵ Славни трагичар је, наиме, своје последње године живота провео на двору краља Архелаја и у то време је за њега написао трагедију.¹⁹⁶ Атински трагичар је од конзервативних кругова у Атини био критикован због своје блискости софистици, због натуралистичког реализма, стављања човека у средиште радње и преиспитивања херојског. У познатом песничком такмичењу у Аристофановим *Жабама*, Еурипид је представљен као присталица потпуно развијене (радикалне) демократије, док

¹⁹² IG I² 105 = IG I³ 117 = HGIÜ I 150. Важност ове почастии подвлачи околност да је само неколико година раније (415. године) Пердика II, Архелајев отац, морао да положи свечану заклетву да ће имати исте непријатеље као Атињани, као и да никог другог, осим Атине, неће снабдевати материјалом за изградњу бродова (IG I² 71 = HGIÜ I 121); уп. Borza 1990: 162–3; Hammond – Griffith 1979: 138–9. Не може се сасвим искључити да је ова скупштинска одлука донета на Алкибијадову иницијативу. Тиме би постојала још једна веза између Полових теза и Каликлових ставова. Осим тога, треба имати у виду да ова одлука атинске еклесије пада скоро у исто време када и процес код Аргинуза.

¹⁹³ Pl. *Grg.* 525d.

¹⁹⁴ Види поглавље *Vita activa u vita contemplativa*.

¹⁹⁵ Pl. *Grg.* 484e, 486b–c (fr. 183N², 185 N², 199 N²); уп. Pl. *Grg.* 485e; види Dalfen 2004: 338–42. Комад *Антиоиа*, по свему судећи, потиче из 408. године пре Христа, дакле, непосредно пре него што је Еурипид отишао у Македонију код Архелаја; види Lesky³ 1971: 369; Dieterich 1907: 1266.

¹⁹⁶ Чини се оправданим претпоставити да је управо овај боравак на македонском краљевском двору у знатној мери утицао на то да Платон у *Држави* обележи Еурипида као писца славопојки за тираниду (Pl. *Resp.* 568a–b); види Dalfen 1974: 16–7; уп. и Harder 1985: 129–31. За Платонову критику песништва у *Држави* види Halliwell 1997: 313–31.

његов противник Ајсхил персонификује нараштај бораца код Маратона са свим њиховим врлинама.¹⁹⁷ Још важније је да Платон у *Држави* категорички осуђује Еурипида као пријатеља тираниде и неког ко је велича. Платон, поред тога, наводи и један цитат како би показао да се трагичар дружио са тиранином.¹⁹⁸ Како је Архелај био једини аутократа са којим је Еурипид био у ближем контакту, само он може и да дође у обзир. Најзад, Аристотел у својој *Полијици*, када говори о концепту *слобода да се ради штиа се хоће, односно живи како се хоће* као једној од главних особина демократије, наводи један Еурипидов цитат.¹⁹⁹ У разговору између Пола и Сократа управо се овај концепт налази у средишту дискусије, а Архелај се наводи као пример за његову истинитост.

Далеко читији знак да се, по Платону, са Полом у *Горјици* одиграва смена генерација нуди Сократова примедба да Пол као сведоке за своју тезу да треба завидети Архелају може позвати Никију с његовом браћом, Аристократу, као и целу Периклову кућу.²⁰⁰ За све ове „сведоке“ карактеристично је да су припадали умереним и лојалним круговима атинске демократије, али и да су повезани с најгорим демократским ексцесима и поразима у последњим деценијама 5. века пре Христа, односно били су њихове жртве.²⁰¹

¹⁹⁷ Ar. *Ran.* 830–1471. Аристофанов Еурпид се хвали да је демократски поступао јер су у његовим драмама без разлике сви говорили, и жене, и робови, и млади и стари, и девојке и баке. Еурипид се у *Жабама*, надаље, хвали да је демос научио да говори, убрајајући међу своје ученике Клејтофонта и Терамена (Ar. *Ran.* 937–69); уп. Dover 1994: 10–37, посебно 20–3, 309–14; Sommerstein 1996: 240–2.

¹⁹⁸ Pl. *Resp.* 568a-b: „ὅτι καὶ τοῦτο πικρῆς διανοίας ἐχόμενον ἐφθέγγατο, ὡς ἄρα «σοφοὶ τύραννοι» εἶσι «τῶν σοφῶν συνουσίᾳ.» καὶ ἔλεγε δῆλον ὅτι τοὺτους εἶναι τοὺς σοφοὺς οἷς οὐνεστίν“ – „Зато што је он из себе исцедио сажету и снажну мисао да се „мудри тирани с мудрацима сабиствују“, те је јасно рекао да су мудраци они од којих је тиранин начинио своје друштво.“ (прев. А. Вилхар – Б. Павловић); уп. и *Grg.* 502b-d. Овај стих је заправо певао Софокле (*Soph. fr.* 14 Radt); види Rufener 2000: 988.

¹⁹⁹ Arist. *Pol.* 1310a 32–34; fr. 891N².

²⁰⁰ Архелају треба завидети јер *може да ради штиа хоће* и при томе остаје некажњен (Pl. *Grg.* 471a–472a). О улози сведока у атинском правосуђу види Thür 2005: 146–67.

²⁰¹ Сва тројица су у неком тренутку дошли у сукоб с Алкибијадом. Алкибијад је поткопао Никијин мир и сукобио се са њим око тога да ли треба кренути у поход на Сицилију. Аристократа је био близак Терамену и, по Тукидиду, био је против Алкибијадовога повратка у Атину. Надаље, Аристократа је, као и Перикле, био један од стратега у бици код Аргинуза који су претежно били изабрани из редова Алкибијадових противника. Ова последња околност не противречи гледишту да, по Платону, постоји директна веза између Полових и Каликлових ставова. То што се у *Горјици* Пол доводи у везу са Никијом, Аристократом и Периклом, а Каликле са Алкибијадом, треба само да докаже да је, без обзира на личне сукобе,

Никија, син Никератов, остаће заувек упамћен по Сицилијанској експедицији, најтежем поразу атинске империјалистичке политике. Никија је, додуше, био један од противника агресивне спољне политике, али се поред свих покушаја, како то Тукидид показује у *Сицилијанској дебаљи*, није успео одупрети њеној динамици.²⁰² Његово изражено подређивање демосу утицало је на то да предводи поход коме се лично противио, као и на то да се експедиција претвори у катастрофу.²⁰³

Никијин брат Еукрат борио се у бици код Ајгоспотама. Пошто је после коначног пораза изабран за стратега, супротставио се Тераменовом мировном уговору, рушењу Дугих зидова, пирејских утврђења, као и предаји бродова. Када су Тридесеторица преузела власт, био је убијен.²⁰⁴

Аристократа, син Скелијин, био је један од потписника Никијиног мира.²⁰⁵ За време већа Четири стотине припадао је умереним круговима који су били против како радикалних олигарха тако и Алкибијада.²⁰⁶ Уживајући поверење широких народних маса и после 411. године пре Христа, он је између 410. и 406. године пре Христа више пута био биран за стратега. Учествовао је у бици код Аргинуза, да би у озлоглашеном судском процесу који је потом уследио, а који су противници демократије сматрали једним од најгорих престапа демоса, био осуђен на смрт и погубљен.²⁰⁷

Сократов израз ‘цела Периклова кућа’ може се односити једино на Перикловог истоименог сина. У време када се наводно одиграва радња *Горџије* (427–405. година пре Христа), Перикле и његова друга два сина су већ били мртви. Епидемија куге их је покосила 430/429. године пре Христа.²⁰⁸ Због околности да су једини важни догађаји у којима је Перикле Млађи учествовао били битка код Аргинуза и процес који је уследио, израз ‘цела Периклова кућа’ може се схватити као још један знак за овај правно-политички скандал.²⁰⁹

демократска идеологија подједнако деструктивно деловала на све припаднике елите.

²⁰² Уп. Pouncey 1980: 119–23.

²⁰³ Thuc. 6.8.4, 24–5; 7.8, 14.4, 48.3–4, 49; уп. Gribble 2006: 459–62.

²⁰⁴ Lys. or. 13.3–38; 18.4–6; Nails 2002: 145–6.

²⁰⁵ Thuc. 5.19.1, 24; Nails 2002: 51–2.

²⁰⁶ Thuc. 8.89.2, 92, 99.2; Arist. *Ath. Pol.* 33.2; Demosth. or. 58.67. Овде је важно напоменути да се за већину учесника преврата, нарочито оних који нису спадали међу радикалне олигархе, опстанак Атинске поморске државе није смео довести у питање; уп. Neftner 2001: 49, 62, 87–8, 126, 128–9, 241, 325–6, 329–30.

²⁰⁷ Xen. *Hell.* 1.5.16, 6.29, 7.2, 34–35; Diod. 13.100.1–5, 101–2.

²⁰⁸ Plut. *Per.* 36.8–9.

²⁰⁹ Xen. *Hell.* 1.5.16, 6.29, 7.2, 16, 21.

Све наведене околности упућују на то да, по Платону, лик Пола стоји за генерацију атинских политичара која је дошла после Перикла. Платоново помињање Никије и његове браће, као и Аристократа, указује на то да се ова генерација почела активно бавити политиком нешто пре избијања Пелопонеског рата, да би важну политичку улогу играла после Периклове смрти.²¹⁰ Фраза ‘цела Периклова кућа’ врши две функције. Прво, истиче да ова постперикловска генерација политичара следи Периклову политику. Њени представници су у основи били лојални демократском поретку и безусловно су подржавали атинску *archē*. Упркос томе, били су повезани с највећим неуспесима атинског демоса, тј. били су његове жртве (Сицилијанска експедиција, Аргинуска афера и битка код Ајгоспотама).²¹¹ Друга функција јесте да се избегне директно спомињање Перикла Млађег – он је био значајно млађи од Никије, Еукрата и Аристократа. Платон је тако поступио како би избегао да се грешком ова генерација политичара поистовети са једном другом постперикловском генерацијом политичара – оном којој су припадали Алкибијад и Критија. Њих двојица представљају генерацију постперикловских политичара који нису постали жртве демократије, већ је атински демос постао њихова жртва.

Пол и Аргинуски скандал

Аргинуска афера, премда никада није изричито споменута, заузима веома важно место у другом делу *Горгије*, што произлази, поред већ наведених индиција, из још једне. Када Пол свом саговорнику по други пут пребаца да са својим тврђењима стоји у контрадикцији са свим људима, Сократ се брани чињеницом да он сам није политичар. У прилог томе наводи да се у време када је био притан, а његова фила председавала већем Пет стотина, није разумео у спровођење гласања.²¹² Из Платонове *Айологије* и Ксенофонових дела сазнаје се да под тим гласањем треба разумети осуду на смрт стратега, који су заповедали у бици код Аргинуза 406. године пре Христа.²¹³

²¹⁰ Уп. Geske 2005: 15–7, посебно 17.

²¹¹ Да Платон иначе своје приказе генеза инсценира као смену генерација, односно отац-син приче, види Kersting 2006: 273.

²¹² Pl. *Grg.* 473e-474a.

²¹³ Pl. *Ap.* 32b; Xen. *Mem.* 1.1.18; 4.4.2; *Hell.* 1.7.15; види Dodds 1959: 247; de Strycker 1994: 161–3, 344–5; Heitsch 2002: 131–4; Stokes 1997: 155–6.

Осим што служи да упути на коју генерацију се односи лик Пола, Аргинуска афера је релевантна и зато што, како њен приказ од стране сократоваца показује, на чак четири начина стоји у релацији са главном Половом тезом.²¹⁴

Прво, овај судски процес представља врхунац концепта *слобода да се ради штиа се хоће*,²¹⁵ дакле истог оног концепта који, по Полу, представља најзавиднији квалитет реторске, тј. тиранске, моћи.²¹⁶ Ову вредносну представу су средином 5. века пре Христа прво у оптицај ставили противници све моћније демократије, тада још увек као *моућностѝ да се ради штиа се хоће*. Касније су демократе преузели овај концепт и он је постао неутуђиви део њиховог поимања слободе, као што показује *Надјробна беседа*.²¹⁷ Најпознатији и уједно највећи дебакл овог концепта представља Аргинуски скандал, који је представу било каквог везивања за важеће законе стављао у исту раван са ограничавањем суверенитета демоса. Ксенофонт описује реакцију гомиле у Народној скупштини када се неколико Атињана супротставило предлогу да се за све стратеге донесе заједничка пресуда: „али је већина повикала да ће бити зло ако неко не пусти народ да *ради штиа хоће*.“²¹⁸

Друго, незаконито погубљивање стратега и претња смрћу свима који се противе вољи демоса доводи до тога да се концепт *слобода да се ради штиа се хоће* без потешкоће може почети да интерпретира као *убишти коиа се хоће*, управо како и Пол у *Горѝји* то стално изнова чини.²¹⁹

²¹⁴ У том погледу је за ову студију потпуно небитно виђење догађаја од стране сократоваца, односно да ли је Аргинуски процес повредио важеће право. О Аргинуском процесу и питању да ли су стратеги осуђени у складу са законом види Bleckmann 1998: 509–71, посебно 569–71; Burckhardt 2000: 128–43, посебно 137; Baumann 1990: 69–76; Welwei 1999: 236–40; посебно 239.

²¹⁵ Исцрпан преглед и анализу концепта *слобода да се ради штиа се хоће* и његових различитих видова изражавања (*радишти штиа се хоће*, *моућностѝ да се ради штиа се хоће*, *живеѝши како се хоће* итд.) даје Morawetz 2000; уп. и Raaflaub 1981: 283–4, 333–4.

²¹⁶ Pl. Grg. 466b–467b, 468d–e, 469c–e, 470a–b, 473c.

²¹⁷ Thuc. 2.37.2–3; види Morawetz 2000: 105–6; уп. и Loraux 1986: 183–5; Diller 1968: 654–6.

²¹⁸ Xen. Hell. 1.7.12 (прев. М. Душанић). За ову паролу види Morawetz 2000: 114–31.

²¹⁹ Pl. Grg. 466b–d. Да демос конфискује приватну имовину, протерује и убија, представља општи топос антидемократске критике (Pl. Ap. 30c–d; Cri. 46c; Resp. 565e–f; Xen. Athen. Pol. 1.14). О примени тог концепта на самодршца видети, на пример, шта Херодот пише о Киру Великом, оснивачу Персијског царства. Кир Велики се, по Херодоту, током похода против Масагета огрешио о богове и испољава тежњу ка безграничној експанзији (Hdt. 1.189; 1.206–7); уп. Bichler 2000: 267. Кир верује да је изнад свих људи и посебно срећан (Hdt. 1.204.4); уп. Bichler 2000: 267; Marg ³1982: 296. Када је хибрис потпуно обузела Кира Великог који

Треће, Аргинуски процес представља најбољи пример за Сократово становиште да тиранин, односно властодржац, не ради оно што заиста хоће, иако може да убије и протера кога год хоће.²²⁰ Наиме, убрзо након што су стратеги били погубљени, Атињани су се покајали због своје раније пресуде и донели одлуку да се пред суд изведу особе које су поднеле захтев да се стратеги казне, јер су народ довеле у заблуду.²²¹

Четврто, Сократ је на крају био једини који се током Аргинуског процеса успротивио кршењу права и кога ни најоштрије претње нису могле заплашити.²²² Платон на тај начин даје додатну тежину Сократовом ставу у разговору са Полом – да му је мишљење гомиле небитно и да је чињење неправде горе од трпљења неправде.

Концепт слобода да се ради шта се хоће

Платон Полову тезу да ретор, односно тиранин, *ради шта хоће* намерно доводи у везу са највећим дебаклима постперикловске демократије, што се може закључити и из навођења Никије као неког ко ће потврдити ово гледиште. Никија у свом говору код Тукидида, непосредно пред потпуно уништење атинске војске на Сицилији, покушава да своје духом клонуле суграђане подстакне на борбу, подсећајући их да је њихова отаџбина најслободнија на свету и да у њој у свакодневном животу нема присиле. Никија, додуше, при томе не изриче *expressis verbis* парољу *ради шта хоће*, али, ипак, користи представу која јој у целисти одговара:²²³

[...] πατρόθεν τε ἐπονομάζων καὶ αὐτοὺς ὀνομαστί καὶ φυλῆν, ἀξίων τὸ τε καθ' ἑαυτὸν, ὃ ὑπῆρχε λαμπρότητός τι, μὴ προδιδόναι τινὰ καὶ τὰς πατρικὰς ἀρετάς, ὧν ἐπιφανεῖς ἦσαν οἱ πρόγονοι, μὴ ἀφανίζειν, πατρίδος

тада показује карактер тиранина, он је оптужио Дарија, каснијег обновитеља Персијског царства, да кује заверу против њега. У тој ситуацији Хистасп, отац Даријев, одговорио је Киру да, пошто је Персијанце учинио слободним и господарима, може са његовим сином да *ради шта хоће* (Hdt. 1.209.3–4, 210). *Ради шта хоће* овде значи и убити; уп. Hornblower 2000: 367, 383 нап. 30.

²²⁰ Pl. Grg. 466c-468e.

²²¹ Xen. Hell. 1.7.35; Diod. 13.103.2; Arist. Ath. Pol. 34.1. Платон на то указује индиректно у *Одбрани Сократовој*, када Сократ каже да је суђење било противзаконито и да се целокупан демос касније уверио у то (Pl. Ap. 32b).

²²² Xen. Hell. 1.7.9–15; уп. de Struycker 1987: 332–9, 344.

²²³ Thuc. 7.69.2 (прев. Д. Обрадовић); види Morawetz 2000: 115–6; Raaflaub 1981: 222; Id. 2004: 189; уп. и НСТ IV: 446; Romilly 1963: 80 нап. 2.

τε τῆς ἐλευθερωτάτης ὑπομνήσκων καὶ τῆς ἐν αὐτῇ ἀνεπιτάκτου πάσιν ἐς τὴν διαίταν ἐξουσίας, [...].

[...] обраћајући им се очинским или личним именом, или именом њиховог племена, и опомињући их да сваки онај ко полаже право на неки углед не сме да изневери глас који ужива; а ако неко има славне претке не сме да помрачи славна дела својих очева. Подсећао их је на отаџбину у којој владају највеће слободе и на свакодневни живот без икакве присиле за све који у њој живе.

Упадљиво је да се баш Никија, који је од свих тадашњих атинских политичара био најмање склон бескрупулозној етици силе, позива на идеале Периклове *Нагѝробне беседе*.²²⁴ Тако се, с једне стране, налази Никија и тренутак највећег пораза атинске *archē*, док су, с друге стране, Перикле и врхунац атинске моћи. На тај начин је предочено да су идеали *Нагѝробне беседе* услед безизлазне ситуације у којој се налази атинска војска постале празне речи, што славни историчар и сам истиче.²²⁵ Тукидидова иронија, која при томе избија на површину и коју је немогуће превидети, недвосмислено сугерише да Платон не корача новим стазама, као и да навођење Никије у *Горији* није сасвим случајно.²²⁶

Платон жели далеко више него само да дисквалификује концепт *ραδιῖτι шῖῖα се хоће*, што, поред већ наведених чињеница, открива и употреба ове вредносне представе од стране Пола у циљу упоређивања моћи ретора са моћи тирана:²²⁷

Π. πῶς οὐ νομίζεσθαι; οὐ μέγιστον δύνανται ἐν ταῖς πόλεσιν;
Σ. οὐκ, εἰ τὸ δύνασθαι γε λέγεις ἀγαθόν τι εἶναι τῷ δυναμένῳ.

²²⁴ Thuc. 2.37.2: „ἐλευθέρωσ δὲ τὰ τε πρὸς τὸ κοινὸν πολιτεύομεν καὶ ἐς τὴν πρὸς ἀλλήλους τῶν καθ' ἡμέραν ἐπιτηδευμάτων ὑπόψιαν, οὐ δι' ὀργῆς τὸν πέλας, εἰ καθ' ἡδονὴν τι δρᾷ, ἔχοντες, οὐδὲ ἀζημίους μὲν, λυπηρὰς δὲ τῇ ὄψει ἀχθηδόνας προστιθέμενοι.“ – „Али не само што смо слободни у јавном животу, него смо такви и у погледу сумњичавости у нашим међусобним односима у свакодневном животу; јер ми се не љутимо на свога ближњег ако нешто учини из свог личног задовољства и не гледамо га због тога попреко, што, додуше, никоме не шкоди, али није пријатно за око“ (прев. Д. Обрадовић с изменама); види Flashar 1969: 51–2; Rood 2004: 193–201, посебно 193–4, 198; НСТ IV: 446; Hornblower 2008: 692; Morawetz 2000: 104–7, 115; de Romilly 1963: 202 нап. 1; Loraux 1986: 181.

²²⁵ Thuc. 7.69.2: „[...] ἄλλα τε λέγων ὅσα ἐν τῷ τοιοῦτῳ ἤδη τοῦ καιροῦ ὄντες ἄνθρωποι οὐ πρὸς τὸ δοκεῖν τινὶ ἀρχαιολογεῖν φυλαξάμενοι εἶποιεν ἄν, [...]“ – „А затим је говорио све оно што би људи у тако пресудном тренутку обично могли рећи – не водећи рачуна да би неко могао помислити како је то све већ давно познато и увек на исти начин речено [...]“ (прев. Д. Обрадовић); уп. Flashar 1969: 51–2; Macleod 1983c: 145–6; Leppin 1999: 155; Morawetz 2000: 115; за Никију види и Will 2003: 99.

²²⁶ Још је Хелмут Фласхар (Flashar 1969: 52) указао на ту иронију.

²²⁷ Pl. Grg. 466b-c (прев. М. Драшковић – А. Вилхар).

Π. ἀλλὰ μὴν [δὴ] λέγω γε.

Σ. ἐλάχιστον τοίνυν μοι δοκοῦσι τῶν ἐν τῇ πόλει δύνασθαι οἱ ῥήτορες.

Π. τί δέ; οὐχ, ὥσπερ οἱ τύραννοι, ἀποκτείνουσιν τε ὃν ἂν βούλωνται, καὶ ἀφαιροῦνται χρήματα καὶ ἐκβάλλουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὃν ἂν δοκῇ αὐτοῖς;

Π. Како то да их не цене ни овако ни онако? Па зар они нису свемоћни у градовима?

С. Нису ако ти мислиш да је моћ нешто добро за оног који њом располаже.

Π. Па да, ја управо то мислим.

С. Па, онда, ја мислим да ретори имају најмању моћ у граду.

Π. Шта кажеш? Зар они [ретори] не могу, као тирани, да убијају кога хоће, да отимају имања и прогоне из земље кад год их је воља?

Концепт *мојућносѝ да се ради шѝа се хоће* настао је као производ антидемократске полемике средином 5. века пре Христа. Индикативно је да се он тада појавио, како показују Ајсхилов *Оковани Прометѝеј* и Софоклови *Ајанѝи* и *Анѝиѝона*, како би као тиранску власт денунцирао нову унутрашњу и спољнополитичку моћ демоса.²²⁸ Неколико деценија касније, Аргинуски скандал је удахнуо нову снагу поистовeћивању овог концепта са самовољом мноштва. То је било важно јер су у међувремену демократе већ реаговали на ранију антидемократску полемику.

Демократе су, с једне стране, ову вредносну представу преиначили у један од стубова демократског концепта слободе.²²⁹ Важност тог чина најбоље одражава Аристотелова *Политѝика*, у којој се поред наизменичног владања и потчињавања, једнакости, *живеѝи* и *радиѝи* како се жели дефинише као темељ демократске слободе.²³⁰ Периклова *Надѝробна беседа* је, по свему судећи, најупечатљивији доказ ове промене демократског схватања слободе и у њој се може уочити још једна важна тенденција: добровољно ограничавање те исте слободе. Перикле тако, непосредно после навођења овог концепта, наглашава да он ни на који начин не сме да умањи осећај страхопоштовања према представницима државне власти, као и писаним и неписаним *потоѝи*.²³¹ Ово нагињање ка самоограничавању, односно потискивање у позадину *слободе да се ради шѝа се хоће* у односу на поштовање закона, појављује се и у судским беседама у 4. веку пре Христа.²³²

²²⁸ Aesch. *PV*. 938–42; Soph. *Aj*. 1081–6; *Ant*. 499–508; види Morawetz 2000: 49–101, посебно 56–69, 76–81.

²²⁹ Thuc. 2.37.3; уп. и Xen. *Ath. Pol*. 2.17; Eur. *IA*. 330; Ar. *Nub*. 439–56; *Lys*. 491–2; Xen. *Hell*. 1.7.12; види Morawetz 2000: 101–31, посебно 101–14.

²³⁰ Arist. *Pol*. 1310a 31–4, 1317a 39–b14, 1319b 27–30, види Morawetz 2000: 49–56.

²³¹ Thuc. 2.37.2–3; види Morawetz 2000: 105–6; уп. и Loraux 1986: 183–5.

²³² Demosth. *or*. 21.170; 23.67; 25.24–5; 51.15; 59.88; 26.9. То је утолико важније што су судови, како Т. Моравец (Morawetz 2000: 144) указује, били прилично непри-

С друге стране, демократе су тираниду, односно све што се сматрало супротним од демократије, доводили у везу са овим концептом. У *Уставиној дебати* код Херодота, концепт *радији шџа се хоће* наведен је као атрибут самодршца који истовремено исказује хибрис, завист и све могуће телесне пороке. Овај концепт се, надаље, изједначава са оптужбом да тиранин никоме не полаже рачун, чиме је наглашено одступање од типично демократског *euthyna* поступка.²³³ Ако је Велики краљ, по грчком схватању, био тиранин *par excellence*,²³⁴ онда је Камбиз, по Херодоту, у себи објединио све најгоре тиранске особине.²³⁵ Концепт *радији шџа се хоће* код Камбиза се јавља у оквиру приказа његових најгорих светогрђа и злодела, у време када је, по речима Херодота, већ био умно поремећен.²³⁶ Када Камбиз, наиме, више није био у стању да обузда своју „љубав“ према рођеној сестри, он се обратио краљевским судијама с питањем да ли постоји закон који би дозволио да се ожени сестром. Добија одговор да такав закон не постоји, али да постоји *пџџ* који Великом краљу дозвољава да *ради шџа хоће*.

Тенденција да се концепт *радији шџа се хоће* идентификује са самовољом и антидемократским поступцима посебно добија на снази после тираниде Тридесеторице. У судским говорима из 4. века пре Христа овакво повезивање је нарочито омиљено. У беседи Лисије из 399. године пре Христа *мојућностџ да се ради шџа се хоће* чак се неколико пута наводи у вези са режимом Тридесеторице.²³⁷ Демостен у свом говору *Прџџив Андроџиџиона* упоређује Андроџиџионове прекршаје са прекршајима Тридесеторице, док концепт користи како би описао врхунац његових недела и осиноности.²³⁸ Демостен поступа по истом принципу и у беседи

кладно место за истицање ове паролe као једне од главних одлика демократске слободе.

²³³ Hdt. 3.80.3; види Morawetz 2000: 71, 74. За *euthyna* поступак види Ostwald 1986: 40–2; Naßkamp 2005: 94–5; Hansen 1991: 222–4.

²³⁴ Уп. Berve 1967: 193, 625–6; Sonnabend 2003: 24; Bichler 1985: 125–47; *Id.* 2000: 275ff., 282ff.; Lateiner 1989: 163–86; Waters 1966: 168; Borzsák 1987: 289–97; Walser 1975: 531ff., 536ff.

²³⁵ То јасно проистиче из околности да је Камбиз једини легитимни персијски краљ који је у *Уставиној дебати* означен као тиранин и то управо у Отановом говору (Hdt. 3.80.2); види Jordović 2005: 145 нап. 80, 163 нап. 203; уп. и Alonso-Núñez: 1998: 23; Immerwahr 1966: 169.

²³⁶ Hdt. 3.31.3–6, посебно 4; умно поремећен (Hdt. 30.1, 33). То, такође, посредно произлази из *Уставине дебате*, пошто је у њој, непосредно пре него што је концепт *радији шџа се хоће* истакнут као одлика тиранина, Камбиз окарактерисан као владар којим је хибрис потпуно овладала (Hdt. 3.80.2–4).

²³⁷ *Lys. or.* 25.1–3, 30–5; посебно 31–3; види Morawetz 2000: 136–7.

²³⁸ *Demosth. or.* 22.47–56; види Morawetz 2000: 138–9.

*Проџив Тимоџеја.*²³⁹ Чак се ни Ксенофонт, који засигурно није био про-демократски настројен, није успео сасвим одупрети овом демократском топосу. У супротном би се тешко могло објаснити зашто посеже управо за овим концептом како би подвукао тиранску природу режима Тридесеторице.²⁴⁰

Демократско поимање *слободе да се ради шџа се хође* поседује, дакле, лице и наличје: позитивно лице које је демократско и које подразумева потчињавање владавини закона, и негативно наличје, које је тиранско-олигархијско и које репрезентује режим самовоље.

Платон и концепт *слобода да се ради шта се хође*

Из досадашњег излагања се види да у *Горџији* посредством оповргавања Полове тезе о изванредној моћи ретора – пошто као тиранин *може да ради шџа хође* – Платон осуђује демократски концепт *слобода да се ради шџа се хође*. Платон се, међутим, у својој критици није једноставно вратио на најраније антидемократско тумачење овог концепта. Уместо тога, преузео је суштинске елементе продемократског поимања ове вредносне представе да би је уз њихову помоћ преобразио у њену сушту супротност. Аргинуски скандал је у томе свакако био од изузетне користи, што се посебно јасно види у приказу демократије у *Држави* као пандемонијума неконтролисаних слобода. Прво, демократија омогућава да су сви грађани у почетку слободни и да је читав полис испуњен слободом, слободом говора, као и да свако *може да ради шџа хође*.²⁴¹ Слобода уопште, и *слобода да се ради шџа се хође*, имају за последицу да под демократијом свако може да уреди свој живот по сопственом нахођењу, као и да владају равноправност и одсуство присиле, а не право. У таквом уређењу живе најразличитији карактери, влада шаренило обичаја и оно само личи на шарено одело.²⁴²

καὶ ποῖα τις ἢ τοιαύτη αὖ πολιτεία; δῆλον γὰρ ὅτι ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ
δημοκρατικός τις ἀναφανήσεται. – δῆλον, ἔφη. – οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ
ἐλεύθεροι, καὶ ἐλευθερίας ἢ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία
ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται; – λέγεταιί γε δὴ, ἔφη. – ὅπου δὲ γε ἐξουσία,
δῆλον ὅτι ἰδίαν ἕκαστος ἂν κατασκευῆν τοῦ αὐτοῦ βίου κατασκευάζοιτο ἐν

²³⁹ Demosth. or. 24.75–6; види Morawetz 2000: 139–40.

²⁴⁰ Xen. Hell. 2.3.13, 21, уп. и 2.3.16; 4.1; види Morawetz 2000: 134–6. У вези са тиранском природом режима Тридесеторице види Jordović 2005: 169–214.

²⁴¹ Pl. Resp. 557b.

²⁴² Pl. Resp. 557a-d (прев. А. Вилхар – Б. Павловић с изменама); види и Resp. 558c, 561e, 563d-e, 568d.

αὐτῆ, ἥτις ἕκαστον ἀρέσκοι. – δῆλον. – παντοδαποὶ δὲ ἂν οἶμαι ἐν ταύτῃ τῇ πολιτείᾳ μάλιστ' ἐγγίγνοντο ἄνθρωποι. – πῶς γὰρ οὐ; – κινδυνεύει, ἦν δ' ἐγώ, καλλίστη αὕτη τῶν πολιτειῶν εἶναι ὥσπερ ἱμάτιον ποικίλον πᾶσιν ἄνθεσι πεποικιλμένον, οὕτω καὶ αὕτη πᾶσιν ἤθεσιν πεποικιλμένη καλλίστη ἂν φαίνοιτο. καὶ ἴσως μὲν, ἦν δ' ἐγώ, καὶ ταύτην, ὥσπερ οἱ παῖδες τε καὶ αἱ γυναῖκες τὰ ποικίλα θεώμενοι, καλλίστην ἂν πολλοὶ κρίνειαν. – καὶ μάλ', ἔφη. – καὶ ἔστιν γε, ὦ μακάριε, ἦν δ' ἐγώ, ἐπιτήδειον ζητεῖν ἐν αὐτῇ πολιτείᾳ. – τί δή; – ὅτι πάντα γένη πολιτειῶν ἔχει διὰ τὴν ἐξουσίαν, καὶ κινδυνεύει τῷ βουλομένῳ πόλιν κατασκευάζειν, ὃ νυν δὴ ἡμεῖς ἐποιοῦμεν, ἀναγκαῖον εἶναι εἰς δημοκρατουμένην ἐλθόντι πόλιν, ὃς ἂν αὐτὸν ἀρέσκη τρόπος, τοῦτον ἐκλέξασθαι, ὥσπερ εἰς παντοπώλιον ἀφικομένῳ πολιτειῶν, καὶ ἐκλεξαμένῳ οὕτω κατοικίζειν.

И какво је, опет, то државно уређење? Јасно је да ће се такав човек показати као створен за демократију. – Јасно је. – Зар није јасно и то да ће у почетку у држави бити све дозвољено и да ће свуда владати слобода и могућност да свако ради у њој шта хоће? – Тако се каже. – А тамо где је све дозвољено, природно је да свако на свој начин подешава свој живот онако како му се највише свиђа. – Тако је. – Мислим да ће у таквој држави бити различитих људи више но у ма којој другој. – Наравно. – Рекло би се – наставих ја – да је ово државно уређење најлепше од свих; као какво шарено одело проткано свакојаким цвећем, тако да би се и ово државно уређење, прошарано свакаквим карактерима, причињавало најлепшим, а можда би га многи оценили као најлепше, као што то раде деца и жене кад посматрају шарене предмете. – Тако је. – И, срећни мој човече, ту можеш тражити државно уређење које ти је по вољи. – Како то? – Тако што, због слободе која у њој влада, она садржи све врсте државних уређења, и изгледа да, ако хоћемо да оснујемо државу, а ми то управо чинимо, треба само да одемо у демократску државу да, као кад човек оде на пијацу где се продају сва могућа уређења, тамо потражимо онај начин који нам се свиђа и чим га изаберемо можемо приступити њеном оснивању.

Из жеђи за слободом развија се разузданост која доводи до брисања фундаменталних разлика између старих и младих, грађана и неграђана, као и између мушкараца и жена. Чак су и животиње пуне слободе.²⁴³ На крају из ове претеране слободе израста тиранида.²⁴⁴

²⁴³ Pl. Resp. 562b-563d. Слобода га се ради шииа се хоће је заједно са *eleutheria* главни параметар за развијање потпуне демократије. Ове две појаве су, наиме, главни узрочници разузданости, једнакости и шаренила које суштински одређују природу демократског уређења; уп. Pl. Resp. 557b-e, 558c, 561e, 563d-e, 568d. Платон, додуше, говори о *anarchia*, али се из контекста, као и из неких примедби Псеудо-Ксенофонта, које показују доста сличности са Платоновим ставовима, да извести закључак да се *anarchia* може превести као *akolasia*, што многи преводиоци иначе и чине (Xen. Athen. Pol. 1.5, 8, 10-12); уп. Nakategawa 1995: 34-6.

²⁴⁴ Pl. Resp. 564a (прев. А. Вилхар – Б. Павловић).

ἡ γὰρ ἄγαν ἐλευθερία ἕοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ἰδιώτη καὶ πόλει. – εἰκὸς γάρ. – εἰκότως τοίνυν, εἶπον, οὐκ ἐξ ἄλλης πολιτείας τυραννὶς καθίσταται ἢ ἐκ δημοκρατίας, ἐξ οἷμαι τῆς ἀκροτάτης ἐλευθερίας δουλεία πλείστη τε καὶ ἀγριωτάτη.

Претерана слобода, изгледа, не прелази ни у шта друго, него у претерано ропство и за појединца и за државу. – Тако је. – Онда је – рекох – сасвим природно да тиранида не настаје из неког другог државног уређења него из демократије: мислим, после крајње слободе – највеће и најстрашније ропство.

У исто време се у *Држави* врло јасно наглашава да некада најслободнија држава, а сада ропска, као и душа тиранина најмање *може да ради шма хоће*:²⁴⁵

πρῶτον μὲν, ἦν δ' ἐγώ, ὡς πόλιν εἰπεῖν, ἐλευθέραν ἢ δούλην τὴν τυραννουμένην ἐρεῖς; – ὡς οἶόν τ', ἔφη, μάλιστα δούλην. – καὶ μὴν ὄρας γε ἐν αὐτῇ δεσπότης καὶ ἐλευθέρους. – ὄρω, ἔφη, σμικρόν γέ τι τοῦτο· τὸ δὲ ὄλον, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἐν αὐτῇ καὶ τὸ ἐπιεικέστατον ἀτίμως τε καὶ ἀθλίως δοῦλον. – εἰ οὖν, εἶπον, ὅμοιος ἀνὴρ τῇ πόλει, οὐ καὶ ἐν ἐκείνῳ ἀνάγκη τὴν αὐτὴν τάξιν ἐνεῖναι, καὶ πολλῆς μὲν δουλείας τε καὶ ἀνελευθερίας γέμειν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καὶ ταῦτα αὐτῆς τὰ μέρη δουλεύειν, ἅπερ ἦν ἐπιεικέστατα, μικρὸν δὲ καὶ τὸ μοχθηρότατον καὶ μανικώτατον δεσπόμενος; – ἀνάγκη, ἔφη. – τί οὖν; δούλην ἢ ἐλευθέραν τὴν τοιαύτην φήσεις εἶναι ψυχὴν; – δούλην δήπου ἔγωγε. – οὐκοῦν ἢ γε αὐτὴ δούλη καὶ τυραννουμένη πόλις ἢκιστα ποιεῖ ἄ βούλεται; – πολὺ γε. – καὶ ἡ τυραννουμένη ἄρα ψυχὴ ἢκιστα ποιήσει ἄ βουληθῆ, ὡς περὶ ὅλης εἰπεῖν ψυχῆς· ὑπὸ δὲ οἴστρου αἰεὶ ἔλκομένη βία ταραχῆς καὶ μεταμελείας μεστή ἔσται.

– Прво – рекох – хоћеш ли за једну државу којом влада тиранин рећи да је она слободна или ропска? – Ропска, и то у највећој мери. – А ипак видиш да у њој има и господара и слободних људи. – Видим, наравно, али је то мали број, док се већина, да тако кажем, и најчеститији део у њој састоји од бесправних и несрећних робова. – Ако је, дакле, човек сличан држави, онда се и у њему морају дешавати исте ствари, и његова душа мора бити пуна ропства и неслободе, и баш њени најплеменитији делови морају бити заробљени, док један мали, али најопакији и најмахнитији део господари? – Тако је. – Даље! Да ли ћеш за такву душу рећи да је ропска или да је слободна? – Богами да је ропска! – А ропска држава којом влада тиранин уопште не може да ради оно што хоће. – Не. – Тако ни тиранска душа неће чинити оно што хоће, да тако кажемо, душа у целини; њу ће страст која је подбада силом вући и она ће бити пуна пометње и кајања.

²⁴⁵ Pl. *Resp.* 577c-e (прев. А. Вилхар – Б. Павловић).

Немогуће је превидети подударности између овог приказа демократије у *Држави* и *Горџије*. И овде је парољу *радиџији шџија се хоће* Пол јасно ставио у демократски контекст, док Сократ показује да тиранин у ствари не може да ради шта хоће:²⁴⁶

Σ. οὐκ ἄρτι οὕτω πως ἔλεγες, ἢ οὐχὶ ἀποκτείνουσιν ὅι ῥήτορες οὐς ἂν βούλωνται, ὥσπερ οἱ τύραννοι, καὶ χρήματα ἀφαιροῦνται καὶ ἐξελαύνουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὃν ἂν δοκῆ αὐτοῖς;

Π. ἔγωγε.

Σ. λέγω τοίνυν σοι ὅτι δύο ταῦτ' ἐστὶν τὰ ἐρωτήματα, καὶ ἀποκρινοῦμαι γέ σοι πρὸς ἀμφοτέρα. φημί γάρ, ὦ Πῶλε, ἐγὼ καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς τυράννους δύνασθαι μὲν ἐν ταῖς πόλεσιν σμικρότατον, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον· οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλωνται ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι.

С. Зар ниси малочас рекао да ретори убијају кога год хоће, као тирани, отимају имања и прогоне из градова кад год их је воља?

Π. Јесте, рекао сам.

С. Ја, дакле, тврдим да су то два питања, и на оба ћу ти одговорити. Ја, наиме драги мој Поле, тврдим да и ретори и тирани у градовима имају најмању моћ, као што сам малопре рекао; они, тако рећи, не раде ништа што стварно желе. Али признајем да раде само оно што им изгледа да је најбоље.

Ова парола је, осим тога, неспојива са праведношћу и владавином закона, што недвосмислено проистиче из Половог образложења моћи ретора (тиранина) – чинити неправду, што се изједначава са *радиџији шџија се хоће*, боље је него трпети неправду.²⁴⁷ Из Сократове аргументације се може извести закључак да из *радиџији шџија се хоће* произлази разузданост. Сократ каже да су неправда и разузданост већа зла и да је стога чинити неправду (*радиџији шџија се хоће*) горе него трпети неправду.²⁴⁸

Платон и деструктивност концепта слобода да се ради шта се хоће

Платон је, по свему судећи, слободу да се ради шџија се хоће изабрао за главни предмет критике, зато што овај концепт, по његовом мишљењу,

²⁴⁶ Pl. *Grg.* 466c-e (прев. М. Драшковић – А. Вилхар), види и *Grg.* 466d-468e.

²⁴⁷ Pl. *Grg.* 466b-c, 468e-469c, 470a-d.

²⁴⁸ Pl. *Grg.* 470e, 472d-479e, посебно 477d-478a. Разузданост (*akolasia*) спада у омиљену врсту приговора против демократије (Hdt. 3.81.2; Xen. *Ath. Pol.* 1.5, 10; Xen. *Mem.* 1.2.12; Thuc. 3.37.3; 6.89.5; Isoc. *or.* 7.20; 12.131).

најбоље отелотворује концепт апсолутне слободе атинске демократске идеологије, а који, опет, чини корен учења о праву јачег и идеје о апсолутној неслободи.²⁴⁹ Да је то размишљање покретало Платона, поново указује осма књига *Државе*. У делу у коме се разматра како вођа народа, односно демократе, постаје тиранин, следећа мисао заузима средишње место: „јер, стварно, прекомерност увек води великом преокрету, тако је и код времена, и код биљака, и код тела, а ништа мање и код државних уређења.“²⁵⁰ Платон затим констатује: „Претерана слобода, изгледа, не прелази ни у шта друго, него у претерано ропство и за појединца и за државу.“²⁵¹

Ово гледиште би се без већих потешкоћа могло одбацити као производ Платонових предрасуда или, још директније речено, огорченог непријатељства према атинској демократији.²⁵² Платоново закључивање, међутим, при ближејем разматрању открива да је и те како теоријски потковано, као и да он у својој осуди апсолутне слободе није сам. Код неких савремених филозофа се може наћи још оштрија осуда. Георг Вилхелм Фридрих Хегел тако у поглављу *Апсолутна слобода и ужас* износи следеће размишљање: „Дакле, општа слобода не може да произведе ниједну позитивну творевину нити дело; њој преостаје само *непјативно делање*; она је само *фурија* ишчезавања. [...] Стога једина творевина и дело опште слободе јесте смрт, и то једна смрт која нема никаквог унутрашњег обима и испуњености; јер оно што се негира јесте неиспуњена тачка апсолутно слободног самства; то је, дакле, најхладнија најобичнија смрт, која нема више значаја од пресецања неке главице купуса или од једног гутљаја воде.“ Немачки филозоф даље закључује: „По себи апсолутна самосвест јесте управо та апстрактна самосвест, која у себи поништава сваку разлику и свако постојање разлике. [...] Дакле, апсолутна слобода

²⁴⁹ Pl. *Resp.* 557b; уп. Schofield 2006: 109.

²⁵⁰ Pl. *Resp.* 563e-564a.

²⁵¹ Pl. *Resp.* 564a (прев. А. Вилхар – Б. Павловић – „ή γάρ ἄγαν ἐλευθερία ἔοικεν οὐκ εἰς ἄλλο τι ἢ εἰς ἄγαν δουλείαν μεταβάλλειν καὶ ἰδιώτη καὶ πόλει.“); уп. Zeitler 1983: 72–6. Из чињенице да је најистакнутија одлика демократске слободе концепт *слобода да се ради шта се хоће* произлази да се Платонова теза највише односи на ову парољу.

²⁵² Види нпр. Frede 1997: 261; Popper 1992: 52. Томас Моравец (Morawetz 2000: 161) тако износи следеће запажање: „Es ist durchaus interessant, daß Aristoteles dieses eigenartige Konstrukt Platons vor dem Hintergrund seiner eigenen, streng empirisch ausgerichteten metabole-Forschungen überhaupt ernst nahm.“; уп. Kersting 2006: 266ff., посебно 268.

као чиста самоједнакост опште воље има на себи негацију, а тиме и разлику уопште, и ову разлику развија као стварну разлику.²⁵³

Да Платонов став није без теоријског основа, проистиче из тога што ниједна врлина, ако треба да буде и остане врлина, сама за себе не може да egzистира, односно да важи. Она увек мора да буде повезана с одређеним позитивним вредностима, уз истовремено разграничавање од негативних вредности. Чак и добру, које у себи обједињује све врлине, неопходна је супротност, односно антипод, да би се омеђило и дефинисало, како је то Михаил Афанасијевич Булгаков у роману *Мајстџор и Марјариџа* у „разговору“ између ђавола (Воланд) и следбеника Јешуе (Леви Матеј) једноставно али изванредно дочарао.²⁵⁴

Наведено стање ствари, вероватно, од свих врлина понајвише важи за слободу. Слободан се, наиме, може бити само *од нечеја*. Тиме појам слободе *per se* претпоставља постојање неке границе, шта год се под њоме разумело.²⁵⁵ Исправност ове претпоставке потврђују саме историјске околности под којима се ова вредносна представа појавила у старој Грчкој. Пре него што је слобода (*eleutheria*) постала надређени апстрактни вредносни појам, она је била једноставна негација – следствено томе, вид разграничавања и омеђивања. Под слободом се разумео пре свега негу-

²⁵³ Г. В. Хегел, *Феноменологија духа*, превели Н. М. Поповић, В. Кораћ, Г. Зајечарановић, Београд 1974; 344–6 (=G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, VI.B.3, Frankfurt am Main 1986, 435–8: „Kein positives Werk noch Tat kann also allgemeine Freiheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Tun*; sie ist nur die *Furie* des Verschwindens. [...] Das einzige Werk und Tat der allgemeinen Freiheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen inneren Umfang und Erfüllung hat; denn was negiert wird, ist der unerfüllte Punkt des absoluten freien Selbsts; er ist also der kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung als das Durchbauen eines Kohlhauptes oder ein Schluck Wassers. [...] Die absolute Freiheit hat also als *reine* Sichselbstgleichheit des allgemeinen Willens die *Negation*, damit aber *den Unterschied* überhaupt an ihr und entwickelt diesen wieder als *wirklichen Unterschied*.“); види и Maurer 1970: 188–9, посебно нап. 20.

²⁵⁴ М. А. Булгаков, *Мајстџор и Марјариџа*, превео М. Чолић, Београд 1993, 463: „Мораћеш да се помириш са тим – побуни се Воланд и осмејак му искриви лице. – Ниси успео ни да се појавиш на крову, а већ си извалио глупост и рећи ћу ти у чему се она састоји: у твојој интонацији. Изговорио си своје речи као да не признајеш ни сенке ни зло. Да ли би био тако добар да поразмислиш мало о следећем питању: шта би радило твоје добро када зло не би постојало и како би изгледала Земља када би са ње нестале сенке? Јер, сенке настају од предмета и људи. Ево сенке од мојега мача. Али постоје и сенке од дрвећа и живих бића. Да нећеш, можда, да згулиш целу земаљску куглу, смичући са ње све дрвеће и све живо само у жељи да уживаш у голој светлости? Глуп си. – Нећу да расправљам са тобом, стари софисто – одговори Леви Матеј.“

²⁵⁵ Уп. Zeitler 1983: 44–5; Sartori 1987: 301–6, посебно 302, 304; Schofield 2006: 111, 117.

битак дотадашњег друштвено-политичког статуса појединца услед привредног, унутрашњег и спољнополитичког подјармљивања.²⁵⁶ Кључни догађај у хеленском „открићу“ слободe били су грчко-персијски ратови, пад тираниде у Атини и успон демократије. Захваљујући њима овај појам постао је далеко обухватнији и неповратно афирмативан.²⁵⁷ Слобода се од тог времена, пре свега у Атини, поистовећује са родољубљем, храброшћу, самопожртвовањем, самопоуздањем, самоуправљањем, моралном надмоћношћу, владавином закона, исономијом (*isonomia*), исегоријом (*isēgoria*), паресијом (*parrhēsia*), као и другим позитивним вредностима.²⁵⁸ Тиме, с једне стране, долази до изузетног уздизања значаја и вредности појма слободe, док је, с друге стране, истовремено у оној мери у којој су те вредности постале његови носећи елементи, он њима постао и ограничен, односно омеђен. Како Атињани, односно демократе, тако и њихови противници и те како су били свесни ових двеју одлика еволуције појма слободe, као што то, уосталом, потврђује употреба појма слободe у пропагандне сврхе током Пелопонеског рата.²⁵⁹

Унутрашњи и спољнополитички развој Атине, особито у другој половини 5. века пре Христа, довео је до тога да су се између идеализованог поимања слободe и реалности јавили бројни и велики, неретко непремостиви, раскораци. Атињани су, стога, настојали да у области спољне политике поимање слободe уз помоћ тзв. атинске идеологије моћи ускладе са реалностима атинске *archē*.²⁶⁰ У сфери унутрашње политике демократе су покушавали да разреше противречности тако што би наглашавали интегративни (општи) и заштитнички карактер њиховог поимања слободe.²⁶¹ Успех ових покушаја је био више него сумњив, будући да су они пре продубили недоследности у атинском схватању слободe, него што су их разрешили. Концепт *само је владар слободан* није ублажио критику Атине као града тиранина (*polis tyrannos*), исто као што то концепт *слобода да се ради шта се хоће* није учинио у случају осуде мноштва

²⁵⁶ Види Raaflaub 2004: 23–57; уп. Farrar 2007: 179–80. У том смислу се слобода могла односити и на цео народ како то показује и бојни поклич бораца код Саламине у Ајсхиловим *Персијанцима* (Aesch. *Pers.* 402–5): „ὦ παῖδες Ἑλλήνων, ἴτε / ἔλευθεροῦτε πατρίδ', ἔλευθεροῦτε δὲ / παῖδας, γυναῖκας, θεῶν τε πατρῶων ἕδη, / θήκας τε προγόνων· νῦν ὑπὲρ πάντων ἀγών.“ – „Сад у бој крените, о децо хеленска, / домају бран'те, спасавајте дечицу / и жене и кров боговима очинским / и дедовима гроб! Да за све бијмо бој!“ (прев. М. Н. Ђурић); види Raaflaub 2004: 61.

²⁵⁷ Види Raaflaub 2004: 58–102.

²⁵⁸ Види Raaflaub 2004: 203–38.

²⁵⁹ Види Raaflaub 2004: 166–202.

²⁶⁰ Види Raaflaub 2004: 166–93.

²⁶¹ Види Raaflaub 2004: 227ff.

као *dēmos tyrannos*.²⁶² Томе треба придодати да је Пелопонески рат само још више интензивирао ове деструктивне тенденције атинске демократске идеологије, као што то предочавају *Мелијски гујалої*, Сицилијанска експедиција и Аргинуски скандал.

Из свега наведеног се лако може закључити да концепт *слобода да се ради шџа се хоће* поседује потенцијал да као ниједна друга вредносна представа негира све вредности демократског идеала слободе, а самим тим и самог себе. Овом концепту је, наиме, у принципу страно свако ограничавање. Тога су били свесни како саме демократе тако и њихови противници, што открива изражена потреба да се ограничи концепт *слобода да се ради шџа се хоће*, односно да се критикује недостатак ограничења.²⁶³ Тиме што је *слобода да се ради шџа се хоће* у начелу лишена сваког ограничења, она омогућава да се норме изједначавају без обзира на њихову стварну вредност. Због тога овај концепт нужно постаје права *фурџа ишчезавања*, пошто норме услед њега неминовно губе сваку обавезност.²⁶⁴

τούτων δὲ γέ που κενώσαντες καὶ καθήραντες τὴν τοῦ κατεχομένου τε ὑπ' αὐτῶν καὶ τελουμένου ψυχὴν μεγάλοισι τέλεσι, τὸ μετὰ τοῦτο ἤδη ὕβριν καὶ ἀναρχίαν καὶ ἀσωτίαν καὶ ἀναίδειαν λαμπρὰς μετὰ πολλοῦ χοροῦ κατάγουσιν ἐστεφανωμένας, ἐγκωμιάζοντες καὶ ὑποκοριζόμενοι, ὕβριν μὲν εὐπαιδευσίαν καλοῦντες, ἀναρχίαν δὲ ἐλευθερίαν, ἀσωτίαν δὲ μεγαλοπρέπειαν, ἀναίδειαν δὲ ἀνδρείαν. ἄρ' οὐχ οὕτω πως, ἦν δ' ἐγώ, νέος ὦν μεταβάλλει ἐκ τοῦ ἐν ἀναγκαίοις ἐπιθυμίαις τρεφομένου τὴν τῶν μὴ ἀναγκαίων καὶ ἀνωφελῶν ἡδονῶν ἐλευθέρωσιν τε καὶ ἄνεσιν; [...]
Ζῆ δὴ οἶμαι μετὰ ταῦτα ὁ τοιοῦτος οὐδὲν μᾶλλον εἰς ἀναγκαίους ἢ μὴ ἀναγκαίους ἡδονὰς ἀναλίσκων καὶ χρήματα καὶ πόρους καὶ διατριβάς· ἄλλ' ἐὰν εὐτυχὴς ἦ καὶ μὴ πέρα ἐκβακχευθῆ, ἀλλὰ τι καὶ πρεσβύτερος γενόμενος τοῦ πολλοῦ θορύβου παρελθόντος μέρη τε καταδέξεται τῶν ἐκπεσόντων καὶ τοῖς ἐπεισελθοῦσι μὴ ὅλον ἑαυτὸν ἐνδῶ, εἰς ἴσον δὴ τι καταστήσας τὰς ἡδονὰς διάγει, τῆ παραπιπτούσῃ αἰεὶ ὥσπερ λαχούσῃ τὴν ἑαυτοῦ ἀρχὴν παραδιδούς ἕως ἂν πληρωθῆ, καὶ αὐθις ἄλλῃ, οὐδεμίαν ἀτιμάζων ἄλλ' ἐξ ἴσου τρέφων. [...] καὶ λόγον γε, ἦν δ' ἐγώ, ἀληθῆ οὐ προσδεχόμενος οὐδὲ παριεῖς εἰς τὸ φρούριον, ἐὰν τις λέγῃ ὡς αἰ μὲν εἰσι τῶν καλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἐπιθυμιῶν ἡδοναί, αἰ δὲ τῶν πονηρῶν, καὶ τὰς μὲν χρῆ ἐπιτηδεύειν καὶ τιμᾶν, τὰς δὲ κολάζειν τε καὶ δουλοῦσθαι, ἄλλ' ἐν πᾶσι τούτοις ἀνανεύει τε καὶ ὁμοίως φησὶν ἀπάσας εἶναι καὶ τιμητέας ἐξ ἴσου. [...] καὶ οὔτε τις τάξις οὔτε ἀνάγκη ἔπεστιν αὐτοῦ τῶ βίῳ, ἀλλ' ἡδὺν τε δὴ καὶ ἐλευθέριον καὶ μακάριον καλῶν τὸν βίον τοῦτον χρῆται αὐτῶ διὰ παντός. – παντάπασιν, ἦ δ' ὅς, διελήλυθας βίον ἰσονομικοῦ

²⁶² Види Raaflaub 2004: 181–93.

²⁶³ Уп. Raaflaub, 1979: 237–52; Schuller 1978: 10ff.; Schubert 1993: 77ff.

²⁶⁴ Pl. *Resp.* 560e–562a (прев. А. Вилхар – Б. Павловић).

τινος ἀνδρός. – οἶμαι δέ γε, ἦν δ' ἐγώ, καὶ παντοδαπὸν τε καὶ πλείστων ἡθῶν μεστόν, καὶ τὸν καλὸν τε καὶ ποικίλον, ὥσπερ ἐκείνην τὴν πόλιν, τοῦτον τὸν ἄνδρα εἶναι· ὃν πολλοὶ ἄν καὶ πολλὰὶ ζηλώσειαν τοῦ βίου, παραδείγματα πολιτειῶν τε καὶ τρόπων πλείστα ἐν αὐτῷ ἔχοντα. [...] τί οὖν; τετάχθω ἡμῖν κατὰ δημοκρατίαν ὁ τοιοῦτος ἀνὴρ, ὡς δημοκρατικὸς ὀρθῶς ἄν προσαγορευόμενος; – τετάχθω, ἔφη.

– А кад из душе тако освојеног младића све то буде очишћено и избрисано, онда њу на што свечанији начин уведе у велике мистерије, и сад у великој поворци, сјајно обучене и са венцем на глави долазе: дрскост, безакоње, раскош и бестидност; певају славопојке и говоре лепе и ласкаве речи. Дрскост називају лепим васпитањем, безакоње – слободом, расипништво – великодушношћу, бестидност – храброшћу. Тако, отприлике, зар не, прелази један млади човек из власти неопходних жеља у којима је одгојен у слободу и распојасаност непотребних и бескорисних жеља? [...] Такав младић живи после тога – мислим – тако што подједнако троши и новац, и труд и време како на непотребне тако и на потребне жеље, а ако има среће да га занос не одведе сувише далеко, онда у зрелијим годинама, кад прође олују страсти, прими натраг неке од прогнаних жеља, не предаје се сасвим страстима које наваљују, и води живот у коме су сва задовољства подједнака, управу над својом душом предаје, као на коцки све док се не засити, оној наслади која наиђе прва, затим се предаје другој, не презире ниједну и поступа са њима потпуно равноправно. [...] Он одбија сваки разлог и истину – наставих ја – и не дозвољава им да уђу у његову тврђаву. Ако му неко каже да понеке жеље долазе од лепих и добрих нагона, а друге од рђавих; да прве треба неговати и ценити, а друге савлађивати и обуздавати – он све то одбија и тврди да су сви нагони исти и да их треба подједнако ценити. [...] Никаквог реда и никакве потребе нема у његовом животу: то он сматра слатким, слободним и блаженим животом, и за све то време он ужива. – Добро си описао живот човека који заступа једнакост. – Мислим да сам показао и то да он у себи садржи све могуће облике и најразличитије карактере; он је леп и шарен као и то државно уређење. Многи људи и многе жене би му завиделе на таквом животу, у коме има толико примера и за државна уређења и за карактере. [...] Даље. Таквог човека треба ставити уз демократију, јер би се о њему с правом говорило да је рођен за демократију, зар не. – Тако је.“

Концепт *слобода да се ради шта се хоће*, поред тога, садржи једну дубоку унутрашњу противречност, будући да ничим ограничена слобода даје моћ да се сама слобода укине. Вероватно најчувенији историјски пример за то представља одлука Народне скупштине на Колону 411. године пре Христа да саму себе распусти, чиме је атински народ био, како

Тукидид коментарише, „лишен слободе“.²⁶⁵ Ова одлука је омогућена тиме што је пре тога на том истом скупштинском заседању било одлучено „да је сваком Атињанину дозвољено да некажњено изнесе сваки предлог који жели.“²⁶⁶

Све то објашњава зашто Платон у *Држави* управо инверзију вредности као најдеструктивнију пратећу појаву демократије доводи у узрочно-последичну везу с највећим демократским идеалом – апсолутном слободом.²⁶⁷ Управо овај безгранични нагон за слободом ради саме слободе узрокује да демократски човек свим својим нагонима даје подједнако право и да постане *isonotikou tinos andros*.²⁶⁸ Из овог изједначавања пожуда, односно жеља, произлази да владају неусиљеност и неред, а не праведност.²⁶⁹ Из тога се развија разузданост, из које на крају произлази тирански човек.²⁷⁰

²⁶⁵ Thuc. 8.67.2–3; 68.4–69.1.

²⁶⁶ Thuc. 8.67.2; види и Arist. *Ath. Pol.* 29.4; уп. Ostwald 1986: 374; Rhodes 1981: 378. Демофантов декрет је донет после пада режима Четири стотине; види Ostwald 1986: 409, 414–5; Welwei 1999: 405 nap. 305, 311.

²⁶⁷ Pl. *Resp.* 557b: „οὐκοῦν πρῶτον μὲν δὴ ἐλευθεροί, καὶ ἐλευθερίας ἡ πόλις μεστὴ καὶ παρρησίας γίγνεται, καὶ ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται;“ („Зар није јасно и то да ће у почетку у држави бити све дозвољено и да ће свуда владати слобода и могућност да свако ради у њој шта хоће“); *Resp.* 557d: ὅτι πάντα γένη πολιτειῶν ἔχει διὰ τὴν ἐξουσίαν, καὶ κινδυνεύει τῷ βουλομένῳ πόλιν κατασκευάζειν [...] („Тако што, због слободе која у њој влада, она садржи све врсте уређења, [...]“); *Resp.* 558c: ταῦτα τε δὴ, ἔφη, ἔχει ἄν καὶ τούτων ἄλλα ἀδελφὰ δημοκρατία, καὶ εἶη, ὡς εἴοικεν, ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἀναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσους τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα („Демократија би, дакле, имала то и све што је томе сродно. То је, као што видиш, дивно државно уређење, анархично, шарено, које свима без разлике, и једнакима и неједнакима, дели некакву једнакост.“) – прев. А. Вилхар – Б. Павловић.

Пре Платона је још Псеудо-Ксенофонт инверзију вредности довео у везу са владавином и слободом демоса (*Xen. Ath. Pol.* 1.8–13, 2.17–19). Корак даље у односу на Старог олигарха отишао је Исократ у *Панаџинској беседи*. Он у контексту мешања појмова у демократији поред слободе помиње и *слободу да се ради шта се хоће* (*Isoc. or.* 12.131; уп. и 7.20); уп. Roth 2003: 170–1. Оба аутора, међутим, нису препознала пуни „потенцијал“ који нуди концепт *слобода да се ради шта се хоће*.

²⁶⁸ Pl. *Resp.* 560e–561e, посебно 561e; уп. 559d; види Lisi 1985: 167–8, 171–2; Maß 1921: 242–3; Blössner 1997: 276–7; Zeitler 1983: 72ff.; Scott 2000: 19–23; Lombardini 2013: 407–8; уп. и Марицки Гађански 1990: 24.

²⁶⁹ Pl. *Resp.* 560e–561e; уп. Kiersting 2006: 280; Frede 1997: 263; Saxonhouse 1998: 278–82.

²⁷⁰ Pl. *Resp.* 572d–573d. Општеважећу природу каузалне везе између безграничне слободе ради слободе и тираније веома лепо је сажео и Алексис де Токвил у поглављу *Тиранија већине*: „Свемоћ ми се чини сама по себи лошом. [...] Кад, дакле,

Околност да је у *Држави* успостављена директна каузална веза између концепта *слобода да се ради штиа се хоће*, инверзије вредности, разузданости и појаве тиранског човека открива да је указивање на занесеност влашћу, коју имају ретори, тј. тирани, само споредна функција Половог изношења овог концепта. Главна функција јесте да се укаже на то да је демократски концепт *слобода да се ради штиа се хоће* један од темеља Каликловог учења о праву јачег. Каликлову изразиту сличност са демократским човеком који заступа једнакост (*isonomikou tinos andros*) потврђују следеће његове речи:²⁷¹

„ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγὼ σοὶ νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἕαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὐσαις ἰκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. [...] ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ, ὃ Σώκρατες, ἦν φῆς σὺ διώκειν, ὧδ' ἔχει τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἕαν ἐλικουρίαν ἔχη, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία, [...]“

По природи је лепо и правично оно што ћу ти ја овде отворено рећи: ко жели да живи правим животом мора својим највећим страстима пустити на вољу да јачају, необуздавајући их, а кад оне постигну највећу меру, он мора да буде довољно јак да им утађа својом храброшћу и памећу и да се у потпуности задовољи свим оним што и кад год зажели. [...] Истина, мој драги Сократе, за коју ти тврдиш да је тражиш, јесте у овом: неумереност, разузданост и слобода, ако само располажу са довољно средстава, јесу врлина и срећа; [...].

Зато Сократ у *Горјији* пребацује Каликлу да не прави разлику између добрих и лоших пожуда, да је без реда (*taxis*), и иронично примећује да је Каликле уведен у велике мистерије пре малих, а све то је у *Држави* уврштено у главне одлике демократског карактера.²⁷² Каликлово повезивање слободе са неумереношћу и разузданошћу и проглашавање тога за врлину показује да је он присталица концепта *слобода да се ради штиа се хоће*, који је лишен сваког ограничења. Због тога он и може да одбаци

видим да се право и могућност да све чини признаје било којој сили, звала се она народ или краљ, демократија или аристократија, вршила се она у монархији или републици, кажем: ту је клица тираније, и идем да живим под другим законима“ (А. де Токвил, *О демократији у Америци*, превео Ж. Живојиновић, Сремски Карловци/Нови Сад 2002, 219).

²⁷¹ Pl. *Grg.* 491e-492c (прев. М. Драшковић – А. Вилхар).

²⁷² Pl. *Grg.* 493c, 494c-495a, 497c, 503e-504d, 508a; Pl. *Resp.* 559d, 560e-561e, посебно 561d; уп. Dalfen 2004: 377; Tramstedach 1994: 164; Да су *taxis* и *kosmos* синоними види Dalfen 2004: 413-4, 431-2.

законе као лажну конвенцију створену од људи.²⁷³ То је била Платонова намера, јер трећи део дијалога започиње Каликловом констатацијом да уколико је Сократ у праву са својим коначним побијањем Полових теза, онда је сав људски живот окренут наопачке.²⁷⁴ Зато он и не прави разлику између добрих и лоших задовољстава сматрајући управо то срећом.²⁷⁵ Тиме је недвосмислено предочено да се инверзија вредности код Каликла већ одиграла и због тога он може да тврди да су сходно природном праву, односно учењу о праву јачег, неумереност, разузданост и слобода у ствари врлина и срећа.²⁷⁶ Колику важност Платон придаје концепту *слобода да се ради шћиа се хоће* за појаву личности Каликлогова кова види се и по томе што се термин *exousia*, који врло често управо то значи, у *Завршном миџу* јавља чак на три места.²⁷⁷

Иако је Платон једини који је инверзију вредности у демократији довео у непосредну везу с успоном тиранског бића, он није први који је апсолутној слободи доделио водећу улогу у настанку тиранског човека. То је пре њега учинио још и Херодот. Тако отац историје у *Устјавној дебатњи* персијском великашу Отану, који се иначе залаже за владавину демоса, ставља у уста мисао да *слобода да се ради шћиа се хоће* сваког краља претвара у самодршца.²⁷⁸ Херодот, наравно, овај процес не сагледава очима философа, због чега му нужно недостају и теоријска консеквентност и дубина. Ово је још један пример како је Платон, поред концепта *џаџрон џиранин*, једну тезу изнету код Херодота претворио у њену супротност.²⁷⁹

Пол и подражавање срећног тиранина

Везе између Пола и демократске идеологије у *Горџији* нису ограничене само на концепт *слобода да се ради шћиа се хоће*. То потврђује његов став да се човек, који има тиранску моћ, односно може убити кога хоће

²⁷³ Pl. *Grg.* 492c; *Resp.* 561b; уп. Schofield 2006: 111, 117, посебно 119.

²⁷⁴ Pl. *Grg.* 481c.

²⁷⁵ Pl. *Grg.* 494e-495a; уп. Dalfen 2004: 380-1; Berman 1991: 132.

²⁷⁶ Pl. *Grg.* 492c; види и 491e-492e.

²⁷⁷ Pl. *Grg.* 525a, 525d, 526a; види Dalfen 2004: 490.

²⁷⁸ Hdt. 3.80.3.

²⁷⁹ Како је Платон Херодотов концепт *џаџрон џиранин* претворио у концепт *гемајој џиранин*, види у: Jordović 2010: 1-15.

и отети му иметак, може сматрати срећним и да је достојан тога да му се завиди.²⁸⁰

πῶς λέγεις; ἐὰν ἀδικῶν ἄνθρωπος ληφθῆ τυραννίδι ἐπιβουλεύων, καὶ ληφθεὶς στρεβλῶται καὶ ἐκτέμνηται καὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἐκκάρηται, καὶ ἄλλας πολλὰς καὶ μεγάλας καὶ παντοδαπὰς λύβας αὐτὸς τε λωβηθεὶς καὶ τοὺς αὐτοῦ ἐπιδῶν παῖδάς τε καὶ γυναῖκα τὸ ἔσχατον ἀνασταυρωθῆ ἢ καταπιττωθῆ, οὗτος εὐδαιμονέστερος ἔσται ἢ ἐὰν διαφυγῶν τύραννος καταστῆ καὶ ἄρχων ἐν τῇ πόλει διαβιῶ ποιῶν ὅ τι ἂν βούληται, ζηλωτὸς ὢν καὶ εὐδαιμονιζόμενος ὑπὸ τῶν πολιτῶν καὶ τῶν ἄλλων ξένων; ταῦτα λέγεις ἀδύνατον εἶναι ἐξελέγχειν;

Ma šta govoriš! Рецимо да ухвате некога човека у покушају да на незаконит начин ради тиранину о глави, ухвате га, муче, одсеку му удове, изгоре очи и изложе га другим страшним и најразноврснијим мукама, а уз то и да види како су његова деца и мајка изложени истим мучењима, да најзад буде разапет на крст, или да га намажу смолом и живога спале; зар тај бедник треба да буде срећнији него да им је умакао и постао тиранин и да је владао у држави до краја свог живота и радећи што год га је воља, док му грађани и странци завиде и сматрају га срећним?

Овај Полов став се свакако може довести у везу са тиранском типологијом у којој се срећа тиранина често спомиње заједно са завишћу.²⁸¹ Одличан пример тога сачуван је код Архилоха са Пара. У овој најраније познатој употреби речи тиранин, песник каже како не завиди (*zēlos*) лидском владару Гигу, као и да још увек не стреми тиранској власти.²⁸²

Па ипак, Полова употреба речи *zēlos*, односно *zēlōtos*, у контексту моћи тиранина *ga radi shīa xohe*, односно *ubije koia xohe*, указује на то да она у овом случају поседује једно дубље значење од традиционалног превода 'завидети'.²⁸³ Платон је и у овом случају стајао под утицајем Тукидида, који у свом делу на неколико кључних места у вези са демократском идеологијом користи реч *zēloō* и то не у смислу 'завидети' (некоме), већ 'подражавати' (нешто), 'тежити' (нечему), 'угледати' (се на нешто).²⁸⁴ Перикле тако свој хвалоспев атинској демократији у *Нагиробној беседи* започиње примедбом да Атина не подражава (*zēlousē*) ниједно уређење и његове законе, напротив, атинско уређење други опонашају

²⁸⁰ Pl. *Grg.* 473b-d (прев. М. Драшковић – А. Вилхар); види и *Grg.* 469a, 470d-e.

²⁸¹ Sol. fr. 23.1-7 D; Hdt. 1.30.2-4, 32-3; 2.161.2; 3.40-44.1; Aesch. *Pers.* 709ff.; Soph. *OT.* 1525-6.

²⁸² Archil. fr. 19 West.

²⁸³ Pl. *Grg.* 468e8, 469a1, a4, a11, 473c7.

²⁸⁴ За такво значење израза *zēloō/zēlōtos* види LSJ 1996: 755.

(*timoumenoi*).²⁸⁵ У Мелијском дијалогу, још једном од кључних места у Тукидидовом делу, Атињани кажу да Мељанима *oi zēloumen* на њиховој неразумној нади да ће их Спартанци спасити од уништења. Фраза *oi zēloumen* се обично преводи са ‘не завиде’, али читав контекст упућује да се *zēloō* може схватити и као позив на угледање. Нада Мељана је, наиме, узрокована њиховом неспособношћу да прихвате правила права јачег, учење које су Атињани изнели непосредно пре тога.²⁸⁶ То наводи на закључак да се, по Атињанима, треба угледати на учење о праву јачег. Да се путем *zēloō* указује на то да вредности и схватања атинске демократске идеологије треба подражавати, односно угледати се на њих, недвосмислено показује и следећи цитат из Периклове последње беседе: „[...] и како смо живели у једној држави која је у свему била најбогатија и највећа. Па ипак, неки човек који се држи по страни од државних послова (*apragmōn*) могао би све те ствари и презирати. Али онај који – као што је са нама случај – жели нешто да уради, учиниће од њих сврху свих својих тежњи (*zēlōsei*), а сваки онај коме не би успело да их стекне, биће пун зависти (*phthonēsei*).“²⁸⁷ Истовремено навођење *zēloō* и *phthoneō* недвосмислено показује да Перикле помоћу *zēloō* исказује своје очекивање да ће се његови суграђани угледати на атинску *archē*, односно да ће се идентификовати с њом.²⁸⁸

Контекст у којем Пол користи *zēlos*, односно *zēlōtos*, као и примери из Тукидида, показују да под тим изразом треба схватити нешто више од ‘завидети’, тј. да га треба превести као ‘подражавати’, односно ‘угледати се’. То није небитна разлика.²⁸⁹ У првом случају реч поседује негативан

²⁸⁵ На овакав закључак наводе и друга два места у Тукидиду на којима се јавља *zēloō*. На почетку *Нагиробне беседе* Перикле поносно објављује да атинско уређење не подражава друге државе (*zēlousē*), већ да другима служи као узор (Thuc. 2.37.1); уп. Gaiser 1975: 39. Ј. Т. Какридис (Kakridis 1961: 23) сматра да ово место указује и на аутаркију атинског уређења. На то упућује и околност да Перикле мало пре тога за Атину каже да ужива највиши степен самодовољности (Thuc. 2.36.3); уп. Kallet-Marx 1993: 19, 113.

²⁸⁶ Thuc. 5.105.3.

²⁸⁷ Thuc. 2.64.3–5 (прев. Д. Обрадовић – „[...] πόλιν τε τοῖς πᾶσιν εὐπορωτάτην καὶ μεγίστην ψήκησαμεν. καίτοι ταῦτα ὁ μὲν ἀπράγμων μέμψαιτ’ ἄν, ὁ δὲ δρᾶν τι καὶ αὐτὸς βουλούμενος ζηλώσει: εἰ δὲ τις μὴ κέκτῃται, φθονήσει.“). Завист се односи искључиво на не-Атињане, јер они нису у поседу *archē*. Из тога следи да се *apragmōn* и *zēlōsei* односи на Атињане. У том смислу индикативно је да је Перикле мало пре тога, и то на месту на коме атинску *archē* назива тиранидом, изричито упозорио на мржњу поданика и непријатеља Атине (Thuc. 2.63.1–2).

²⁸⁸ За појам *apragmōn*, односно *apragmosynē* види поглавље *Vita activa u vita contemplativa*.

²⁸⁹ У вези са тим и у вези са проблемом превођења појма *zēlos* види Rapp 2002: 674–6.

призвук и означава површно осећање. Да не може бити речи о површним склоностима или некој негативној конотацији, јасно произлази из контекста и расположења у коме Пол износи своје мишљење.²⁹⁰ У другом случају овај термин има далеко позитивнију конотацију. Што је још важније, он указује на процес унутрашњег посвојења одређених вредности и схватања. Наведена места из Тукидида, али и други Платонов дијалози, којима двозначност *zēloō*, *zēlos* и *zēlōtos* није страна, потврђују да се у *Горгији* помоћу *zēlos*, односно *zēlōtos*, показује како на индивидуалној равни долази до далекосежног процеса посвојења демократске идеологије.²⁹¹ Неколико места на којима је политички контекст посебно снажно изражен, као нпр. у *Држави*, предочава да се реч *zēlos* поистовећује са посвајањем одређених политичких и, тиме следствено, друштвених вредности.²⁹²

Значај који Платон придаје Половој употреби *zēlos*, односно *zēlōtos*, постаје још очитији када се узме у обзир да се они у *Горгији* употребљавају само на још два места и то у трећем делу дијалога, прво од Каликла, а затим од Сократа.²⁹³ При томе у очи падају две ствари. Прво, обојица користе *zēloō* у вези са демократијом – Каликле позитивно, Сократ негативно.²⁹⁴ Друго, овај термин се употребљава у контексту истицања разлике између *vita activa* и *vita contemplativa*. Све то упућује на закључак да Платон помоћу Половог коришћења *zēlos*, односно *zēlōtos*, жели да предочи да је следећи корак, после величања вредности атинске демократске идеологије за шта се залаже лик Горгије у првом делу дијалога, подражавање, односно посвојење тих истих вредности, што на крају има за исход поја-

²⁹⁰ Pl. *Grg.* 468e, 469a (*zēloō/zēlōtos*). Гонзалес Лоџ (Lodge 1890: *ad loc*) преводи *zēlōtos* на 469a са *enviable*, да би одмах након тога додао: “By an easy shift, the personal idea is transferred to the action itself.”; уп. и Schmidt 1969: 198; Stauffer 2006: 62. Да реч *zēlos* може значити подражавање, да се закључити из Аристотелове *Реторике* (*Arist. Rh.* 1388a 29–36); види Sandys 1877: 131–2; Konstan 2007: 259–60; Kennedy 1991: 160–2.

²⁹¹ Види нпр. Pl. *Phdr.* 232a, 233b; *Leg.* 679c; *Symp.* 197d, 209d, 213d.

²⁹² О подражавању, односно угледању је реч, и то чак два пута, када се говори о пропадању тимократског уређења. Тако је приликом настанка олигархијског човека реч о томе како се син угледа, односно подражава свог тимократског оца (Pl. *Resp.* 550e, 553a). Демократски човек, опет, у свом изједначавању свих вредности, подражава све стилове животе, због чега му многи завиде (Pl. *Resp.* 561c–e). У *Прошајори*, када је реч о учењу врлине и разлозима због којих ваљани људи своје синове не подучавају врлинама у којима се сами истичу, говори се и о угледању, односно подражавању (Pl. *Prt.* 326a).

²⁹³ Pl. *Grg.* 486d, 522b.

²⁹⁴ Демократија није изричито споменута, али то није толико битно пошто се из целокупног контекста разговора да закључити да ће Каликле под демократијом бити политички активан.

ву индивидуа као што је Каликле. Да је то управо Платонова намера, на видело износи Сократов коментар да Каликле, уколико жели да постане најутицајнији човек у држави, не сме само да опонаша (*mimētēn*) атински демос, за кога индиректно каже да је тиранин, него му по природи мора постати сличан (*autophyōs homoion toutois*):²⁹⁵

εἰ δέ σοι οἷε ὄντιν οὖν ἀνθρώπων παραδῶσειν τέχνην τινὰ τοιαύτην, ἥτις σε ποιήσει μέγα δύνασθαι ἐν τῇ πόλει τῆδε ἀνόμοιον ὄντα τῇ πολιτείᾳ εἶτ' ἐπὶ τὸ βέλτιον εἶτ' ἐπὶ τὸ χεῖρον, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ ὀρθῶς βουλευῆ, ὦ Καλλίκλεις· οὐ γὰρ μιμητὴν δεῖ εἶναι ἀλλ' αὐτοφυῶς ὁμοιον τούτοις, εἰ μέλλεις τι γνήσιον ἀπεργάζεσθαι εἰς φιλίαν τῷ Ἀθηναίων δήμῳ καὶ ναὶ μὰ Δία τῷ Πυριλάμπους γε πρὸς.

А ако мислиш да ће ти ма који човек на свету показати вештину која ће те учинити најутицајнијим човеком у држави а да се не прилагодиш њеној политици, било на бољу било на гору страну, онда сам уверен да се вараш, Каликле. Ако желиш да постигнеш пријатељство атинског демоса, ти не смеш бити само његов подражавалац, него му мораш бити сличан и по природи, а тако исто и с Пириламповим сином Демом!

Овом Сократовом запажању претходила је Каликлова изјава да ће тиранинов присталица, који опонаша (*mimoumenos*) свог господара, убити оног који не опонаша (*mē mimoumenon*) тиранина, ако *ἴωο* хоће, или да ће му *οἰσηῖται* имање, што је изјава која снажно подсећа на Полове ставове:²⁹⁶

Σ. οὐκοῦν τὸ μέγιστον αὐτῷ κακὸν ὑπάρξει μοχθηρῷ ὄντι τὴν ψυχὴν καὶ λελωβημένῳ διὰ τὴν μίμησιν τοῦ δεσπότου καὶ δύναμιν.
Κ. οὐκ οἶδ' ὅπῃ στρέφεις ἐκάστοτε τοὺς λόγους ἄνω καὶ κάτω, ὦ Σώκρατες· ἢ οὐκ οἶσθα ὅτι οὗτος ὁ μιμούμενος τὸν μὴ μιμούμενον ἐκείνον ἀποκτενεῖ, ἐὰν βούληται, καὶ ἀφαιρήσεται τὰ ὄντα;
Σ. οἶδα, ὡγαθὲ Καλλίκλεις, εἰ μὴ κωφός γ' εἰμί, καὶ σοῦ ἀκούων καὶ Πώλου ἄρτι πολλάκις καὶ τῶν ἄλλων ὀλίγου πάντων τῶν ἐν τῇ πόλει [...]
С. Према томе, угледање на господара и тежња за влашћу поквариће и оскрнавити његову душу и оптеретити га највећим злом. Или мислиш да неће?

²⁹⁵ Pl. *Grg.* 513a-b (прев. М. Драшковић – А. Вилхар с изменама); уп. и Pl. *Grg.* 511a. Да Сократ под појмом тиранин мисли на атински демос, произлази из тога што се целокупна дискусија креће око политичког живота у атинској демократији (Pl. *Grg.* 510a-513d); види Ober 2003: 229–32; *Id.* 1998: 208.

²⁹⁶ Pl. *Grg.* 511a-b (прев. М. Драшковић – А. Вилхар с изменама). Платон овде успоставља везу с Половим тезама будући да Сократ каже да ће човек који се клања тиранину имати велику моћ у држави (Pl. *Grg.* 466b, 510d).

К. Не знам, Сократе, како ти изокрећеш и преврћеш речи на све стране! Зар не знаш да ће тиранинов имитатор убити онога који не опонаша тиранина ако га буде воља, и да ће му отетити имање?

С. Знам то, мој драги Каликле. Нисам глув, и већ више пута сам то чуо од тебе, а мало пре и од Пола и готово од свих људи у Атини.

Један од централних појмова Платонове мисли, а и иначе у философији, представља идеја среће.²⁹⁷ И поред тога, чини се да Платон у *Горџији*, када је реч о појму *eudaimonia*, нема на уму само философске проблеме.²⁹⁸ *Надгробна беседа*, у којој се срећа поистовећује са слободом, показује да Платон, преко Половог навођења да људи завиде (*zēlōtos*) тиранину и сматрају срећним (*eudaimonizomenos*) тиранина који *ради шћиа хоће*, алудира и на демократске вредносне представе.²⁹⁹ Занимљиво је да управо у том контексту Перикле своје суграђане позива да се угледају (*zēlōsantes*) на сународнике који су своје животе храбро положили за отаџбину, а самим тим и за атинску *archē*. Још важније је да Перикле под слободом подразумева и *слободу да се ради шћиа се хоће*, јер је овај концепт пре тога именован као један од главних аспеката слободе.³⁰⁰ И Исократ у својој *Ареојашкој беседи* и *Панатинској беседи* примећује да демос *слободу да се ради шћиа се хоће* схвата као *eudaimonia*, што сведочи да је у демократској Атини довођење концепта *слобода да се ради шћиа се хоће* у везу са срећом било сасвим уобичајено.³⁰¹

Полово проглашавање *слободе да се ради шћиа се хоће* за срећу битно је из још једног разлога. Тиме Пол антиципира Каликлову већ помнуту тврдњу да су у складу с учењем о праву јачег разузданост и слобода

²⁹⁷ За појам *eudaimonia* код Платона види Schrieffl 2009: 284–8; Perls 1973: 158.

²⁹⁸ То не значи да је у *Горџији* метафизички аспект појма *eudaimonia* на било који начин занемарен; види Pl. *Grg.* 472d-479e.

²⁹⁹ Thuc. 2.43.4; Pl. *Grg.* 473c. Полово навођење злодела краља Архелаја се може тумачити као доказ да је срећан онај ко *ради шћиа хоће* (Pl. *Grg.* 470d-471d). Пол, додуше, на овом месту не наводи изричито концепт *слобода да се ради шћиа се хоће*. Ипак, из навођења Архелајевих злочина види се да је, по Полу, македонски аутократа живео у складу с тим концептом, и то његовим најгорим обликом – *убијати коџа се хоће* (Pl. *Grg.* 469c). Осим тога, наглашена иронија са којом Пол говори да је Архелај најнесрећнији човек јасно упућује на Сократову тврдњу да су ретори, тј. тирани, који *раде шћиа хоће* несрећни (Pl. *Grg.* 468d-469a). Да постоји непосредна веза између *слободе да се ради шћиа се хоће* и појма среће, види се и по томе што се појам *athlios* прво употребљава у односу на наведени концепт, да би после тога служио као антоним појму *eudaimonia* (Pl. *Grg.* 469a, 470d, 471a, 471c, 472d, 507c).

³⁰⁰ Thuc. 2.37.2–3; види Morawetz 2000: 105–6.

³⁰¹ Isoc. *or.* 7.20; 12.131.

у ствари *aretē* и *eudaimonia*.³⁰² У којој мери је, по Платону, демократска идеологија одговорна за еволуцију етике силе, оличене у Каликлу, предочава и околност да Сократ у тзв. *Завршном миџу* праведни живот, односно *vita contemplativa*, који је потпуна супротност *слободи да се ради миџа се хоће*, проглашава за срећу.

Закључне напомене о разговору Пола и Сократа

Испитивање расправе између Пола и Сократа наводи на неколико закључака. Први закључак је да Полово помињање краља Архелаја, осим што даје временски оквир овог разговора, има сврху да посредно скрене пажњу на узрочно-последичну везу између Полових теза и Каликловог учења о праву јачег. Навођењем македонског самодршца Платон, поред тога, алудира на Еурипидов боравак на македонском двору и на трагедију *Антиоиа*, комад на који се Каликле касније позива како би величао *vita activa*. Други закључак је да Платон са Полом уводи смену генерација у *Горџији*, што се испољава кроз примедбу да Пол као сведоке за своје становиште да Архелају треба завидети може да позове Никију и његову браћу, Аристократу, као и целу Периклову кућу. Платон на тај начин повезује Пола са постперикловском генерацијом политичара који су, са мање или више успеха, следили Периклову политику. Та генерација политичара је уопштено гледано била лојална демократском поретку и безусловно је подржавала атинску *archē*. Упркос томе, они су повезивани са највећим неуспесима атинског демоса – Сицилијанском експедицијом, Аргинуским скандалом и Ајгоспотамом. Најпознатији представник ове генерације био је Никија. Трећи закључак је да други део *Горџије* на више начина алудира на Аргинуски скандал. Ово суђење представља врхунац концепта *слобода да се ради миџа се хоће* који заговара Пол. Штавише, Аргинуска афера је најбољи пример Сократовог става да тиранин или властодржац не ради оно што стварно жели, иако може да убије и протера кога год жели. Најзад, Сократ је био једини који је имао храбрости да се успротиви демосовом отворено противзаконитом поступању за време Аргинуског суђења. Четврти закључак је да Платон тиме што одбацује Полову теорију о изузетној моћи ретора, пошто он као тиранин *може да ради миџа хоће*, осуђује демократски концепт *слобода да се ради миџа се хоће*. Платон је овај концепт изабрао за главну мету своје критике, зато што је мислио да је он отелотворење представе апсолутне слободе у атинској демократској идеологији, из које су, опет, проистекле доктрина *might*

³⁰² Pl. *Grg.* 492c, уп. 491e, 494e-495a.

is right и идеја о апсолутној неслободи. Детаљнија анализа концепта *слобога да се раги шѝа се хоће* показује да он више него било која друга вредносна представа поседује потенцијал да негира све вредности које су инхерентне демократском идеалу слободе, укључујући ту и саму слободу. Будући да је била слободна од сваке врсте ограничења, *слобога да се раги шѝа се хоће* омогућава да се све вредности, без обзира на њихову стварну вредност, сматрају једнаким. Концепт *слобога да се раги шѝа се хоће*, осим тога, одликује суштинска унутрашња противречност, јер неограничена слобода даје могућност да се укине сама слобода. Платон је, стога, у *Држави* успоставио узрочно-последичну везу између инверзије вредности, као најдеструктивније последице демократског поретка, и апсолутне слободе, као највишег демократског идеала. Следствено томе у *Држави* се прави и каузална веза између *слободе да се раги шѝа се хоће*, инверзије вредности, разуданости и појаве тиранског човека. Пети закључак је да је подударност између Полових теза и демократске идеологије потврђена и кроз Полов став да особу која ужива тиранску моћ да може да убије кога год жели и отме имовину други треба да сматрају срећном и да јој завиде. Полова употреба речи *zēlos/zēlōtos* показује да овај израз у овом случају има дубље значење од традиционалног превода 'завидети' и да је прикладније преводити га као 'подражавати', односно 'угледати се'. Платон тако у *Горѝији* израз *zēlos* и/или *zēlōtos* употребљава како би указао на то да се на равни индивидуе (Каликле) одиграва далекосежан процес интернализације демократске идеологије. Шести закључак је да Полово поистовећивање *слободе да се раги шѝа се хоће* са срећом није само одраз утицаја демократске идеологије, већ се њиме антиципира Каликлово мишљење да су, у складу са учењем о праву јачег, разуданост и слобода, у ствари, врлина и срећа.

Сада је потребно усредсредити пажњу на трећи део *Горѝије* и на подударности између Каликових ставова и демократске идеологије слободе и моћи.

ТРЕЋИ ДЕО – РАЗГОВОР СА КАЛИКЛОМ

Трећи и последњи Сократов саговорник јесте Каликле. Иако је он у ствари главна *dramatis persona* у дијалогу, *Горгија* није по њему добио име. Дијалог почиње његовим речима, а завршава се призивањем његовог имена. Његова дискусија са Сократом двоструко је дужа од Полове и три и по пута дужа од Горгијине.³⁰³ Каликле је парадигма појединца који искључиво размишља у категоријама моћи и који једино верује у етику силе.³⁰⁴ Својим учењем о праву јачег он представља апсолутни антипод Сократовој философији и његовом одбацивању начела талиона. Сам Сократ више пута каже да Каликле представља идеално искушење за његове ставове.³⁰⁵ Да то одговара истини потврђује сам Каликле који се, за разлику од Горгије и Пола, до краја оглушује о аргументе свога саговорника. Није реч о површним супротностима, будући да обојица не само да наглашавају разлике између *vita activa* и *vita contemplativa* већ и отворено опомињу оног другог да његов начин живота води у пропаст.³⁰⁶

Последњи део дијалога започиње изненадним Каликловим питањем Сократу да ли он озбиљно мисли то што говори Полу, јер ако ми-

³⁰³ Pl. Grg. 447a, 527e; види Fussi 2000: 49. Сократов разговор са Каликлом код Хенрика Стефана (*Henricus Stephanus*) обухвата 45 страна (Pl. Grg. 481c-527e), са Полом 20 страна (Pl. Grg. 461b-481b), а са Горгијом 12 страна (Pl. Grg. 449c-461b); уп. Ostwald 1986: 244 са нап. 169; Rutherford 1995: 141-2.

³⁰⁴ Види Kahn 1996: 126. Пол Шореи (Shorey 1933: 22) је за Каликла рекао: "the most eloquent statement of the immoralist's case in European literature."

³⁰⁵ Pl. Grg. 486d-488b, 485a-e, 500c.

³⁰⁶ Pl. Grg. 486a-b, 519a-b.

сли, онда је сав живот окренут наопачке.³⁰⁷ Сократ одговара да воли философију и Алкибијада, док Каликле воли атински демос и Дема, да би одмах затим додао да тако говори јер слуша своју драгану, философију.³⁰⁸ У дужем говору који следи, Каликле износи своје главне тезе. Прво износи исте приговоре као што је то Пол раније учинио и објашњава да је његов претходник само из осећаја стида попустио пред Сократовим аргументима да је ружније наносити неправду него је трпети.³⁰⁹ После тога излаже своје учење о праву јачег по коме су слабији измислили законе како би угњетавали јаче, јер је по природи праведно да јачи влада над слабима и да поседује више.³¹⁰ Затим истиче како је философија добра само за младе људе, док зреле људе чини неспособним за јавни живот, што их на крају може коштати живота.³¹¹ Сократ на ове оштре нападе одговара да је срећан што познаје Каликла, јер је Каликле идеалан за испитивање његових гледишта.³¹² Од тог тренутка Сократ почиње с постављањем питања која имају за циљ да докажу нетачност учења о праву јачег: ко су најбољи (јачи), да ли треба владати собом, да ли су пријатно и добро идентични, да ли је политички живот (реторика) делатност која брине о добру душе или само о њеном уживању.³¹³ Каликле одговара да су бољи (јачи) они који су способнији, разумнији и храбрији, да они треба да владају и имају више од мање вредних; да не треба владати собом, пошто је умереност срамна, већ да својим страстима у потпуности треба пустити на вољу; да су Темистокле, Милтијад, Кимон и Перикле добри ретори, односно државници.³¹⁴ Међутим, у оној мери у којој Сократ, уз помоћ дијалектике, током разговора присиљива Каликла да сам себи противречи, у тој мери млади Атињанин исказује и све већи степен невољности да настави да активно учествује у разговору.³¹⁵ Зато Сократ почиње да води дијалог сам са собом и доказује да је ружније трпети неправду него је чинити.³¹⁶ Сократ затим образлаже да пријатељство са властима (демос) не може спасити од чињења неправде, а самим тим скрнављења душе највећим злом, и да,

³⁰⁷ Pl. *Gr.* 481b-c.

³⁰⁸ Pl. *Gr.* 481d-482c.

³⁰⁹ Pl. *Gr.* 482c-483a.

³¹⁰ Pl. *Gr.* 483b-484c.

³¹¹ Pl. *Gr.* 484c-486d.

³¹² Pl. *Gr.* 486d-488b.

³¹³ Pl. *Gr.* 488d, 489d, 491d, 495a, 500c-d, 501b, 502e-503a.

³¹⁴ Pl. *Gr.* 490a, 491a-492c, 503b-c.

³¹⁵ Pl. *Gr.* 497b-c, 499b, 505c-d, 506b-c, 507a, 510a, 516b, 519d-e.

³¹⁶ Pl. *Gr.* 505e-509e.

следствено томе, спасавање од смрти по ту цену не значи много.³¹⁷ Прави циљ државника је да суграђане учини бољима и зато Перикле, Кимон, Темистокле и Милтијад нису били добри државници.³¹⁸ Па ипак, за главне кривце биће проглашени Алкибијад и Каликле, иако су они само сукривци.³¹⁹ Сократ, после тога, предвиђа да ће и он бити осуђен, али само зато што је био прави државник.³²⁰ На крају Сократ приповеда мит о томе како је Зевс основао праведни суд за покојнике – то је тзв. *Завршни мий*. Пошто се на том суду све види, оголела душа сваког покојника добија оно што истински заслужује. Тако ни највећи силници, на крају, ипак неће избећи заслужену казну.³²¹ Каликле на све ово ћути, што је јасан знак да Сократ са својим аргументима није допрео до њега, и на овај начин се *Горџија* завршава.³²²

Каликле и Алкибијадова генерација

У *Горџији* Каликле представља другу генерацију у односу на Пола, и то не толико због разлике у годинама, која није могла бити велика, колико због врло снажног заступања етике силе. Као што се ништа поуздано не може рећи о Каликловом идентитету, тако не постоје никакви поуздани подаци о датуму његовог рођења.³²³ Могу се пронаћи само посредни

³¹⁷ Pl. *Grg.* 510a-513d.

³¹⁸ Pl. *Grg.* 513e-519d.

³¹⁹ Pl. *Grg.* 519a-b.

³²⁰ Pl. *Grg.* 521c-522e.

³²¹ Pl. *Grg.* 523a-526d.

³²² Pl. *Grg.* 527e.

³²³ Каликле није фиктиван карактер; види Wilamowitz-Moellendorff 1920: 208–9; Barker 1951: 81; Dodds 1959: 12; Guthrie 1969: 102; Jaeger 1973: 718; Irwin, 1979: 110; Roßner 1998: 177; Groarke 2008: 101. Не може се сасвим искључити ни да је Каликле измишљен лик, али та теза има неколико озбиљних слабости. С једне стране, доста тога важног о Каликлу остало је непознато, међутим, с друге стране, постоји велики број детаљних података о њему и његовој околини. Ако се још узме у обзир да је *Горџија* писана првенствено за припаднике атинске елите, и то превасходно за интелектуалне кругове, онда се може претпоставити да се Платон не би усудио да фиктивну личност приказује као део тих кругова, односно да је доводи у везу са стварним особама као што су Андрон, Дем и Хајрефон. Осим тога, Пирилампа не само да је био Демов отац него и Платонов очух, јер се Платонова мајка после смрти свог првог мужа преудала (Pl. *Prm.* 126a-c; Prokl. comm. in Pl. *Prm.* 126); Scholz 1998: 75; Dalfen 2004: 313; Davies 1971: 300–1. Један могући одговор на питање зашто није ништа познато о Каликловом учешћу у политичком животу Атине јесте његова могућа превремена насилна смрт, судбина

наговештаји. Сократ каже да Каликле воли Дема, који је рођен око 440. године пре Христа и који је био син блиског Перикловог сарадника Пирилампа.³²⁴ Андрон, Андروتисов син, који је наведен као Каликлов пријатељ, рођен је око 450. године. Иако је и сам припадао режиму Четири стотине, после њиховог пада неке од његових главних вођа оптужио је на суду за велеиздају.³²⁵ Сократова изјава да Каликле почиње да се бави државним пословима указује на то да је његов саговорник у тренутку разговора млад човек.³²⁶ Све наведене околности наговештавају да се Каликле родио око средине 5. века. Чињеница да Сократ Каликла и Алкибијада ставља у исту раван не само што то потврђује већ показује да лик протагонисте права јачег, по Платону, представља Алкибијадову генерацију.³²⁷ У том смислу важно је напоменути да за перцепцију најконтроверзнијег атинског политичара с краја 5. века пре Христа од стране његових савременика није била толико пресудна његова младост колико се то обично мисли.³²⁸ Алкибијад се од својих политичких противника, међу које су спадали и већ поменути Никија, Аристократа и Перикле, није толико разликовао по годинама колико по изразито империјалистичкој спољној политици и самољубљу у јавном и приватном животу, што се лако могло протумачити као знак *hybris*-а.³²⁹

Будући да се Каликле залаже за учење о праву јачег, да отворено исказује дубок презир према мноштву, да идеализује тиранску власт, оправдано се може поставити питање како се за такву особу може рећи да је демократа. На овом месту је важно нагласити да то нико и не тврди. Платон нигде не каже да је Каликле демократа. Једино што он жели да докаже јесте да је за трансформацију Каликла у неког ко је веома близак, ако не

коју су доживели многи Атињани током Пелопонеског рата; Dodds 1959: 13; уп. Hoffmann 1997: 111–2.

³²⁴ Pl. *Grg.* 481d–e, 513b; *Chrm.* 158a; *Ar. Vesp.* 97–8; *Ach.* 61–3; *Plut. Per.* 13.15; види Davies 1971: 169–70; Nails 2002: 124. Однос *erastēs* – *erōtēnos* указује да је Каликле морао бити нешто старији од Дема.

³²⁵ Pl. *Grg.* 487c; *Prt.* 315c; види Davies 1971: 34; Ostwald 1986: 246, 401–2, посебно нап. 223; Nails 2002: 28–9; Dalfen 2004: 346.

³²⁶ Pl. *Grg.* 515a; види Nails 2002: 75.

³²⁷ Pl. *Grg.* 481d, 519a. То је и један од разлога зашто многи научници верују да се иза Каликловог имена крију Алкибијад или Критија; уп. Dodds 1959: 12; Apelt 1998: 167–8 нап. 1; Kriegsbaum 1913: 37–8; Jaeger 1973: 410, 718; Roßner 1998: 177–8; Guthrie 1969: 299; Vickers 1999: 267–8.

³²⁸ У време Алкибијада није постојао генерацијски јаз у Атини. Истицање његове младости пре свега служи за истицање његове бескрупулозности и охолости, види Jordović 2008: 20–1.

³²⁹ Уп. Jordović, 2005, 140–68. И поред свега, Алкибијад је деловао у оквирима атинске демократије. И у том погледу је очигледно сличан Каликлу.

и идентичан, тиранском човеку из *Државе* одговорна демократска идеологија. Каликле не верује у демократске принципе, али су му – речено савременом терминологијом – „испразни мозак“. Због тога је он спреман да се политички ангажује у оквиру демократског поретка, иако није његов присталица.³³⁰ Из истог разлога Сократ Каликлу перманентно пребацује потпуну субординацију у односу на демос, и то у духовном смислу.³³¹

Досадашња анализа показала је да Сократове дискусије с Горгијом и Полом служе као увод, односно да указују на еволутивни карактер Каликлових теза и њихову зависност од демократске идеологије. Од самог почетка трећег дела дијалога може се уочити да Каликле доста тога преузима од својих претходника и да репродукује демократске концепте.

Каликле и стид

Појам који се може показати као веома драгоцен за разумевање Каликла јесте појам стида (*aidōs*), односно срама (*aischynē*).³³² У досадашњим студијама Платоновој употреби овог појма на кључним местима дијалога или није била придавана одговарајућа пажња или је она била усмерена на везу овог појма с Горгијом и Полом.³³³ Због тога се често закључује да Платон употребљава појам стида, односно срама, како би остварио два сродна циља. Прво, да путем позивања на стид покаже да Сократови саговорници дубоко у себи већ деле његова уверења.³³⁴ Друго, да Горгију и Пола стави у положај који им одузима сваку прилику да Сократове ставове озбиљно доведу у питање. То показују следеће речи које Каликле упућује Сократу:³³⁵

„ὦ Σώκρατες, δοκεῖς νεανιεύεσθαι ἐν τοῖς λόγοις ὡς ἀληθῶς δημηγόρος ὢν· καὶ νῦν ταῦτα δημηγορεῖς ταῦτὸν παθόντος Πάλου πάθος ὅπερ Γοργίου κατηγορεῖ πρὸς σὲ παθεῖν. ἔφη γάρ που Γοργίαν ἐρωτώμενον ὑπὸ σοῦ, ἐὰν ἀφίκηται παρ’ αὐτὸν μὴ ἐπιστάμενος τὰ δίκαια ὁ τὴν ῥητορικὴν βουλόμενος μαθεῖν, εἰ διδάξει αὐτὸν ὁ Γοργίας, αἰσχυνθῆναι αὐτὸν καὶ

³³⁰ Pl. *Grg.* 485d-e, 500c, 515e, 517a-b, 519b.

³³¹ Pl. *Grg.* 481d-e, 513a-b, 518a-b, 518e-519a; види Ober 1998: 205ff.

³³² Ови појмови се у *Горгију* јављају преко 75 пута; види Race 1979: 197.

³³³ Pl. *Grg.* 461b, 482c-d, 487a-b, 508b-c; другачије Kobusch 1996: 51.

³³⁴ Види Mckim 1988: 36ff.; Kahn 1996: 138; Rechenauer 2002: 248. Важно је напоменути да појам *elenchō*, који се користи да би се описао Сократов метод испитивања, значи и ‘срамотити’, ‘осрамотити’, ‘застидети’; види Tarnopolsky 2007: 290–1.

³³⁵ Pl. *Grg.* 482c-e (прев. М. Драшковић – А. Вилхар); уп. Dalfen 2004: 214, 227, 479.

φάναι διδάξειν διὰ τὸ ἔθος τῶν ἀνθρώπων, ὅτι ἀνανακτοῖεν ἂν εἴ τις μὴ φαίῃ· διὰ δὲ ταύτην τὴν ὁμολογίαν ἀναγκασθῆναι ἐναντία αὐτὸν αὐτῷ εἰπεῖν, σὲ δὲ αὐτὸ τοῦτο ἀγαπᾶν. καὶ σου καταγελάῃ, ὡς γέ μοι δοκεῖν ὀρθῶς, τότε· νῦν δὲ πάλιν αὐτὸς ταῦτ' οὗτο ἔπαθεν. καὶ ἔγωγε κατ' αὐτὸ τοῦτο οὐκ ἄγαμαι Πῶλον, ὅτι σοι συνεχώρησεν τὸ ἀδικεῖν αἴσχιον εἶναι τοῦ ἀδικεῖσθαι· ἐκ ταύτης γὰρ αὖ τῆς ὁμολογίας αὐτὸς ὑπὸ σοῦ συμποδισθεὶς ἐν τοῖς λόγοις ἐπεστομίσθη, αἰσχυρθεὶς ἃ ἐνόει εἰπεῖν.

И сада говориш овако демагошки пошто се Полу догодило исто оно за шта је оптужио Горгију да је дозволио да му урадиш. Он је тако на твоје питање рекао да када си питао Горгију да ли би младића, који би радо дошао код њега у школу не знајући шта је праведност, могао научити правичности, Горгија из стида потврдно одговорио, мислећи да људима не би било по вољи кад би одговорио другачије, као и да је због овог попуштања Горгија био приморан да сам себе доведе у противречност, а ти у таквој ситуацији уживаш. После тога ти се Пол ругао, и мислим да је био управу. Али сада је то исто снашло Пола. Морам да кажем да му се не дивим нарочито зато што се с тобом сложио у томе да је чинити неправду ружније него трпети је. После овог признања твоје речи су га збуниле, сплеле и ућуткале, пошто се стидео да каже шта мисли.

Ове интерпретације су свакако на месту, али оне, и поред тога, нису сасвим задовољавајуће. Не може се порећи да је стид у култури као што је грчка био врло делотворан друштвени регулатив, а самим тим и снажан аргумент у расправи.³³⁶ Међутим, то не објашњава у целости зашто се и у трећем делу дијалога истиче Каликлова бестидност, као и Горгијин и Полов осећај стида.³³⁷ Неколико запажања везаних за Платоново истицање стида показују да је његов мотив био дубље природе и да појам стида у разговору између Каликла и Сократа врши три функције.

Појам стида је за присталице владавине демоса био не само веома важна морална већ и политичка категорија. Продемократски настројен Протагора у свом миту *О њочецима људској друштва*, *aidōs* и *dikē* проглашава за предуслове политичке вештине (*politikē technē*), односно политичке врлине (*politikē aretē*), без којих заједнички живот људи уопште не би био могућ.³³⁸ Перикле у *Надиробној беседи* концепт *слобода да се ради штиа* се хоће ограничава тако што указује на то да кршење неписаних закона са собом доноси срамоту (*aischyne*).³³⁹ У Аристофановим *Облакињама* 'праведна' беседа, која отелотворује старе демократске врлине, тврди

³³⁶ Pl. *Grg.* 487b; види Adkins 1960: 154–6; Dover 1974: 236–42; Herman 2006: 164–5.

³³⁷ Pl. *Grg.* 482c–d, 487a–b, 494d, 508b–c.

³³⁸ Pl. *Prt.* 322c–d; види Erffa 1937: 194–5, уп. и 52; Cairns 1993: 355–60; Manuwald 1999: 195–9; Farrar 1998: 96–7, 102, 116; Trampedach 1994: 179–81.

³³⁹ Thuc. 2.37.3; уп. Erffa 1937: 189; Cairns 1991: 359, нап. 47.

да ће младића научити да се ружног стиди, поштује старије и родитеље и избегава све што може да угрози слику светог Стида (*Aidous*).³⁴⁰ 'Неправедна' беседа опет, која представља нову врсту образовања са којом се Сократ доводи у везу, залаже се да се следе пожуде (*hēdonai*) према момцима, женама, храни и пићу, јер оне су нужде природе (*phuseōs anankas*) и у њима не треба видети срамоту (*aischron*) и неправду.³⁴¹ Из наведених примера се може закључити да је прва функција употребе појма стида у трећем делу *Горџије* стављање Каликлових ставова у контекст демократских расправа о добром грађанину.³⁴²

И учењу о праву јачег код Тукидида и тиранском карактеру у *Држави* својствено је одбацивање стида као вредности. У *Мелијском дијалогу* атински преговарачи свесрдно саветују Мељанима да немају никаквог обзира према осећају срама (*aischynē*) и да се при доношењу своје коначне одлуке руководе само принципима *Realpolitik*-е, односно начелима учења о праву јачег.³⁴³ Када Платон у *Држави* говори о настанку демократског човека, као и инверзији вредности која то прати, он се стално враћа на стид.³⁴⁴ Распиривање пожуда подстиче појаву бестидности код демократске природе.³⁴⁵ Ипак, процес моралног изопачења није у потпуности окончан.³⁴⁶ Тек после још једне смене генерација, код тиранског човека, сина демократског човека, одсуство сваког облика стида постаје једна од главних особина:³⁴⁷

[...] καὶ ἕαν τινας ἐν αὐτῷ δόξας ἢ ἐπιθυμίας λάβῃ ποιούμενας χρηστὰς καὶ ἔτι ἐλασχυνομένας, ἀποκτείνει τε καὶ ἔξω ὠθεῖ παρ' αὐτοῦ, ἕως ἂν καθήρῃ σωφροσύνης, μανίας δὲ πληρώσῃ ἐλακτοῦ.

И ако у својој души наиђе на још неко мњење или пожуду, који се сматрају добрима и могу да осете стид, он их убија и тера од себе,

³⁴⁰ Ar. *Nub.* 991–5; Erffa 1937: 173–4; Dover 1968: LVII–LXVI; MacDowell 1995: 136–42. Ово место у *Облакињама* указује на блиску везу између *aidōs*, *aischynē* и *aischron*; уп. Sommerstein ³1991: 209–10. За Платона види Dalfen 2004: 239–40; Kahn 1983: 96, нап. 19.

³⁴¹ Ar. *Nub.* 657ff., 1071ff.; види Ostwald 1986: 265–6; Dalfen 2004: 380.

³⁴² На то указује и чињеница да Каликле стид сматра 'конвенцијом' (*kata nomon*); види Race 1979: 199.

³⁴³ Thuc. 5.111.3; види Erffa 1937: 188–9; уп. и Hornblower 2008: 248. Кратко пре тога Мељани кажу да верују да ће им Спартанци због заједничког порекла и осећаја стида притећи у помоћ (Thuc. 5.104.5).

³⁴⁴ За везе између овог места и *Горџије* види Kobusch 1996: 52, 57, 59–60.

³⁴⁵ Pl. *Resp.* 560a, 560d–561e.

³⁴⁶ Pl. *Resp.* 560a, 561a–562a, 562e–563a, 571a, 574c, посебно 572b–d.

³⁴⁷ Pl. *Resp.* 573a–b (прев. А. Вилхар – Б. Павловић); види и *Resp.* 562e, 568e–569b, посебно 571a, 571c–d, 572d–573c, 575a, 576b.

све док сасвим не очисти душу од умерености и напуни је страном лудошћу.

У *Горгији* Сократ младом протагонисти учења о праву јачег наглашено често пребацује бестидност и посредно га чак назива бестидником, тј. блудником (*kinaidos*):³⁴⁸

Κ. ὡς ἄτοπος εἶ, ὦ Σώκρατες, καὶ ἀτεχνῶς δημηγόρος.
Σ. τοιγάρτοι, ὦ Καλλίκλεις, Πῶλον μὲν καὶ Γοργίαν καὶ ἐξέπληξα καὶ αἰσχύνεσθαι ἐποίησα, σὺ δὲ οὐ μὴ ἐκπλαγῆς οὐδὲ μὴ αἰσχυνθῆς· ἀνδρεῖος γὰρ εἶ. ἀλλ' ἀποκρίνου μόνον.

Κ. Како одвратно говориш, Сократе, баш као неки прави демагог.
С. Тако сам ја и збунио и Пола и Горгију и натерао их да се постиде; али ти, мој Каликле, нећеш осетити ни страха ни срама, јер си јунак. Одговарај само!

Сам Каликле презриво одбацује сваки осећај стида и тврди да, сходно природи, страстима треба пустити на вољу, а да се слаби стиде своје неспособности да то учине, због чега разузданост проглашавају срамотном:³⁴⁹

ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγὼ σοι νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἕαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὖσαις ἰκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀπολιπλάναι ἄν ἂν αἰεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται. ἀλλὰ τοῦτ' οἶμαι τοῖς πολλοῖς οὐ δυνατόν· ὅθεν ψέγουσιν τοὺς τοιοῦτους δι' αἰσχύνην, ἀποκρῦπτόμενοι τὴν αὐτῶν ἀδυναμίαν, καὶ αἰσχρὸν δὴ φασιν εἶναι τὴν ἀκολασίαν, [...].

По природи је лепо и правично оно што ћу ти ја овде отворено рећи: ко жели да живи правим животом мора својим највећим страстима пустити на вољу да јачају, не обуздавајући их, а кад оне постигну највећу меру, он мора да буде довољно јак да им утађа својом храброшћу и памећу и да се у потпуности задовољи свим оним што и кад год што зажели. Али то, мислим, за већину људи није могуће. Зато они из стида грде такве људе кријући тако своју сопствену слабост, а онда кажу да је разузданост нешто срамно.

³⁴⁸ Pl. *Grg.* 494d-e (прев. М. Драшковић – А. Вилхар); види и *Grg.* 487a-b, 489a, 492d, 494c-e. О значају појма *kinaidos* говори то што он, по свему судећи, овде први пут замењује појам *katarygōn*, који се користи за разуздану и сексуално незаситу особу. Не може се искључити да је Платон на овом месту прибегаво појму *kinaidos* управо зато што овај појам проистиче из *aidōs*; види Davidson 2002: 198–9, 201; Нусбаум 2009: 212; Dalfen 2004: 380.

³⁴⁹ Pl. *Grg.* 491e-492a (прев. М. Драшковић – А. Вилхар с изменама), види и *Grg.* 482d-e.

Имајући у виду да се Горгијино и Полово прихватање Сократове аргументације манифестује путем осећаја стида, околност да Каликле до краја остаје при својим ставовима, чак и након што му је указано на противречности његове теорије, може се узети као још један знак да му је сваки осећај стида стран.³⁵⁰ Све то показује да је друга функција стида у *Горгији* да се читаоцу предочи да се у случају Каликла трансформација из демократског у тиранског човека већим делом већ одиграла.

У претходним поглављима предочено је да се Каликле у много чему ослања на Горгијино и Полово излагање. Међутим, да не би софисти били проглашени главним кривцима за Каликлово учење уместо демократске идеологије, али и из драматуршких разлога, Платон је у *Горгији* инсценирао вештачку дистанцу између ове тројице. То је постигао уз помоћ појма стида. Ова трећа функција стида се најлакше да пратити на примеру његовог односа према мишљењу мноштва. У расправи између Пола и Сократа постаје јасно да се Пол, мада у погледу морала исказује забрињавајућ степен лакомислености, још увек креће у границама конвенционалног начина размишљања,³⁵¹ док се Сократ својим одбијањем начела талиона и залагањем за другачије схватање стида, у потпуности од њега отргнуо.³⁵² Међутим, Каликлу путем критике Половог осећаја стида полази за руком да читаву ситуацију потпуно преокрене,³⁵³ Сократ је сада тај који заговара погледе мноштва, док се Каликле издаје за бескомпромисног борца против традиционалних схватања, односно ставова гомиле.³⁵⁴ Захваљујући овој инсценацији, Каликле на првом месту

³⁵⁰ Pl. *Grg.* 494a-b, 497a-c, 499b, 501c, 505c-d, 506b-c, 510, 513c-d, 515e-516d, 522e, 527c-e; уп. Cooper 1998: 52; Dalfen 2004: 381, 395-6; за другачије мишљење види Gigon 1959: 110; Kahn 1996: 136.

³⁵¹ Pl. *Grg.* 468e-469, 470c-d, 471c-472b; уп. Solon fr. 33 West (=29a G.-Pr).

³⁵² Сократ се у *Горгији* од традиционалног поимања осећаја стида, а тиме и од демократског, еманципује тако што се не руководи мишљењем мноштва, већ једино и искључиво мерилом праведности (Pl. *Grg.* 469b-c, 479c-d, 480c-e, 482b-c, 508d-e, 509b-c, 522c-e, 527b-d). Исто се да закључити и на основу других Платонових дијалога (Pl. *Ap.* 28b, 29d-e, 35a-b; *Cri.* 46d-47d, 49); види Rechenauer 2002: 249-50; Dalfen 2004: 228, 265-6; Adkins 1960: 155-6; Vlastos 1995: 30-42; *Id.* 1991: 179-99; Trampedach 1994: 162; Ober 1998: 168, 176-7, 181, 184-6.

³⁵³ Управо то је била Платонова намера јер Каликле на том месту пребацује Сократу да је окренуо свет наопачке (Pl. *Grg.* 481c). Исти ефекат има и Сократова „радост“ да је коначно нашао камен за испитивање злата, односно право искушење за своја гледишта (Pl. *Grg.* 486d-487e). Његова похвала Каликлове добронамерности, пријатељства и отворености, у даљем току разговора се показује као лажна. Будући да похвала у оквиру дијалога испуњава један кондиционални услов; Szlezák 1985: 196-9.

³⁵⁴ Pl. *Grg.* 481b-c, 482c-483a; уп. Kobusch 1978: 96-7.

уопште добија прилику да своје учење о праву јачег прикаже као нешто што је противно уверењима већине.³⁵⁵

Каликле и *erōs*

Појам љубави (*erōs*) је изузетно важан за трећи део *Горгије*, јер има кључну улогу у разумевању парадоксалне ситуације да Каликле заступа учење о праву јачег, а у исто време потпуно подлеже демократској идеологији.

Платон важност појма *erōs* и његове везе са демократском идеологијом од самог почетка трећег дела дијалога истиче тиме што Сократ, одмах након што се Каликле умешао у расправу, свом новом саговорнику указује на једну прилично необичну аналогију. По њој, обојица имају две љубави: Сократ философију и Алкибијада, сина Клејнијевог, а Каликле атински демос и Дема, сина Пириламповог. Обојица су искусили недостатак снаге да се успротиве предметима своје љубави, тј. љубљеном. Из Сократовог излагања произлази да он под тим у свом случају првенствено мисли на философију, а у Каликловом на атински демос, док су Алкибијаду и Дему у овом поређењу додељена споредна места.³⁵⁶

λέγω δ' ἐννοήσας ὅτι ἐγώ τε καὶ σὺ νῦν τυγχάνομεν ταῦτόν τι πεπονθότες, ἐρώντε δύο ὄντε δυοῖν ἐκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας, σὺ δὲ δυοῖν, τοῦ τε Ἀθηναίων δήμου καὶ τοῦ Πυριλάμπους. αἰσθάνομαι οὖν σου ἐκάστοτε, καίπερ ὄντος δεινοῦ, ὅτι ἂν φῆ σου τὰ παιδικὰ καὶ ὅπως ἂν φῆ ἔχειν, οὐ δυναμένου ἀντιλέγειν, ἀλλ' ἄνω καὶ κάτω μεταβαλλομένου· ἔν τε τῇ ἐκκλησίᾳ, ἐάν τι σοῦ λέγοντος ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων μὴ φῆ οὕτως ἔχειν, μεταβαλλόμενος λέγεις ἃ ἐκεῖνος βούλεται, καὶ πρὸς τὸν Πυριλάμπους νεανίαν τὸν καλὸν τοῦτον τοιαῦτα ἕτερα πέπονθας. τοῖς γὰρ τῶν παιδικῶν βουλευμασίιν τε καὶ λόγοις οὐχ οἴός τ' εἶ ἐναντιοῦσθαι, ὥστε, εἴ τίς σου λέγοντος ἐκάστοτε ἃ διὰ τούτους λέγεις θαυμάζοι ὡς ἄτοπὰ ἐστίν, ἴσως εἴποις ἂν αὐτῷ, εἰ βούλοιο τάληθῆ λέγειν, ὅτι εἰ μὴ τις παύσει τὰ σὰ παιδικὰ τούτων τῶν λόγων, οὐδὲ σὺ παύση ποτὲ ταῦτα λέγων. νόμιζε τοίνυν καὶ παρ' ἐμοῦ χρῆναι ἕτερα τοιαῦτα ἀκούειν, καὶ μὴ θαύμαζε ὅτι ἐγὼ ταῦτα λέγω, ἀλλὰ τὴν φιλοσοφίαν, τὰ ἐμὰ παιδικὰ, παῦσον ταῦτα λέγουσαν. λέγει γάρ, ὦ φίλε ἑταῖρε, ἃ νῦν ἐμοῦ ἀκούεις, καὶ μοί ἐστιν τῶν ἐτέρων παιδικῶν πολὺ ἥττον ἔμπληκτος· ὁ μὲν γὰρ Κλεινίειος οὗτος ἄλλοτε ἄλλων ἐστὶ λόγων, ἡ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν, [...].

То кажем зато што сам приметии да и ти и ја доживљавамо исту врсту осећања, да обојица волимо и да нас двојицу обузима

³⁵⁵ Pl. *Grg.* 483a-484b.

³⁵⁶ Pl. *Grg.* 481d-482a (прев. М. Драшковић – А. Вилхар).

двострука љубав, мене према Клинијевом сину Алкибијаду и према филозофији, а тебе према атинском демосу и према Пириламповом сину Дему. Ја видим да ти сваки пут, упркос своме таленту, немаш снаге да се успротивиш предмету своје љубави, па ма шта он рекао и ма какво мишљење заступао, него те они бацају овамо-онамо као пајаца; ако у скупштини кажеш неко своје мишљење па народ буде другог мишљења, ти одмах прећеш на његову страну, а исто то је случај и с овим лепим младићем, Пириламповим сином. Јер, ти ниси у стању да се одупреш речима и одлукама свога драгог. Кад би се неко чудило ономе што ти непрестано говориш њима по вољи, ти би вероватно, кад би хтео да кажеш истину, одговорио да докле год неко не заустави говор твојих драгана, ни ти сам нећеш престати да говориш као што говоре они. Замисли сад да мораш и од мене слушати такве ствари, па немој се чудити ако ти то кажем, него уради све да моја драгана, филозофија, престане да говори! Јер баш она, мој драги пријатељу, непрестано говори оно шта сад од мене чујеш, а ипак ми она задаје много мање посла него мој други драган. Јер Клинијев син говори сад овако а сад онако, док филозофија напротив, говори увек исто.

Аристофан и Еурипид обелодањују да ова Сократова аналогија не представља ништа несвакидашње и да не одудара од тадашње терминологије. Из *Виџезова*, *Ахарњана* и *Пјџица* произлази да су присталице демократије често себе називали љубавницима демоса, међу којима је био и озлоглашени демагог Клеон.³⁵⁷ У *Феничанкама* Полинејк тврди да свако воли своју отаџбину.³⁵⁸ Тукидид пружа најбољи доказ да се Сократова тврдња да Каликле љуби атински демос може протумачити као одјек демократске идеологије. Перикле тако у *Нагјробној бесеги* позива своје суграђане да буду љубавници (*erastai*) атинске државе, чију моћ и величину наглашава управо у том контексту:³⁵⁹

„[...], ἀλλὰ μᾶλλον τὴν τῆς πόλεως δύναμιν καθ’ ἡμέραν ἔργω θεωμένους καὶ ἐραστάς γιγνομένους αὐτῆς, καὶ ὅταν ὑμῖν μεγάλη δόξη εἶναι, ἐνθυμούμενους ὅτι τολμῶντες καὶ γιγνώσκοντες τὰ δέοντα καὶ ἐν τοῖς ἔργοις αἰσχυρόμενοι ἄνδρες αὐτὰ ἐκτήσαντο, [...].

³⁵⁷ Ar. *Eq.* 732, 1340–4; *Ach.* 143; *Av.* 1278–9, 1316; *Nub.* 1187; види Crane 1998: 318–9; Connor 1971: 97. Још један сродан појам је *philopolis* (Thuc. 2.60.5; 6.92.2, 4; Ar. *Lys.* 545; Pl. *Ar.* 24b); уп. Hornblower 1991: 333; Connor 1971: 102–3.

³⁵⁸ Eur. *Phoen.* 358–9.

³⁵⁹ Thuc. 2.43.1 (прев. Д. Обрадовић); уп. Thuc. 2.60.5; види Kakridis 1961: 88; Immerwahr 1973: 27–8; Yunis 1996: 81; Crane 1998: 319; Monoson 1994: 253–76. Периклову употребу еротских израза подстакао је Ајсхил (Aesch. *Eum.* 851–6); уп. НСТ II: 137; Monoson 2000: 72; Ludwig 2002: 132; види Sommerstein 1989: 250. Једно од божанстава које је у Атини уведено у доба демократије био је и *Erōs*; види Herman 2006: 338; Parker 1996: 227–42.

[...] него би требало из дана у дан да упирете поглед у моћ своје државе; да страсно волите своју државу, и када вам буде јасна сва њена величина, морате помислити да су они који су све то стекли били људи смеони, свесни својих дужности, а у боју ношени осећајем части; [...].

Овај Периклов позив рефлектује идеализован однос између љубавника и љубљеног, односно између грађанина и његовог полиса. У таквом односу обе стране одликују самоконтрола, међусобно поштовање и реципроцитет. Из овога проистиче да се однос не заснива ни на потчињавању ни на доминацији једне стране. Грађанин се енергично ангажује за добробит свог полиса, а заједница заузврат његов допринос на одговарајућ начин признаје и вреднује.³⁶⁰ Тиме што је однос између полиса и грађанина поистовећен са односом љубавника и љубљеног, успостављен је далеко активнији (страственији) однос него што је то у случају традиционалног поређења родољубља са односом између родитеља (отаџбина) и детета.³⁶¹

Код Тукидида се *erōs* доводи у везу са још једним феноменом – империјализмом, који чини централну тему *Сицилијанске дебате*. Никија тако у овој дебати каже да старији грађани не треба да се стиде (*mē kataischynthēnai*) да се супротставе походу и што не осећају злосрећну љубав (*dyserōtas*) према нечему што је недостижно.³⁶² Сам Тукидид на крају *Сицилијанске дебате* констатује да је Атињане обузео *erōs* да крену у овај највећи поход.³⁶³ Ово двоструко помињање *erōs*-а у контексту империјалистичког духа атинске *archē* доказује да се његово навођење од стране Перикла у контексту моћи (*dynamis*) и величине (*megalē*) Атине не може одбацити као пука случајност.³⁶⁴

Појам *erōs* у *Горпији* не служи само како би Каликле и његова уверења били стављени у демократски контекст, он треба да објасни и Каликлове унутрашње противречности, односно како је могуће да се залаже за учење о праву јачег а да је у исто време потпуно заслепљен демократском идеологијом и експанзионистичким духом атинске *archē*. Без обзира на то што Платон ни у једном делу није развио свеобухватну,

³⁶⁰ Види Monoson 2000: 64–87, посебно 77–87. Закључци до којих је Сара Моносон дошла су тачни, али њено наглашавање значаја пенетрације, односно пасивног положаја, под утицајем Мишела Фукоа и Кенета Довера чини се исувише једнодимензионалним; види Davidson 2004: 78–118, посебно 86, 92, 94–5, 97–8, 114ff.

³⁶¹ Види Ludwig 2002: 333.

³⁶² Thuc. 6.13.1; уп. 3.45.5; види Rengakos 1984: 111; Hornblower 1991: 436; *Id.* 2008: 335.

³⁶³ Thuc. 6.24.3; Eur. *IA.* 808–9; Hornblower 2008: 361; Ludwig 2002: 135.

³⁶⁴ Уп. Raaflaub 2006: 203; Shanske 2007: 46–7; Ober 1998: 198; Taylor 2010: 147–9.

целовиту, и потпуно јединствену теорију љубави, за разумевање ове проблематике веома су поучни дијалози *Фајгар* и *Симѿсион*, јер ставови изнети у њима могу да објасне како је један исти *erōs*, али са тако различитим дејством, истовремено обузео и Сократа и Каликла.³⁶⁵

Први део *Фајгра* чине три беседе о природи *erōs*-а: Лисијина беседа, као и прва и друга Сократова беседа. Лисијина беседа и прва Сократова беседа, тиме што праве разлику између доброг и лошег *erōs*-а, умногоме рефлектују традиционално схватање љубави.³⁶⁶ Међутим, Сократ се после своје прве беседе суштински удаљава од тог становишта, да би у својој другој беседи, односно палинодији, тврдио да је *erōs* једна јединствена целина и да може довести до истинске спознаје.³⁶⁷

Сократ *erōs* убраја у облике божанског лудила (*mania*).³⁶⁸ Једна од кључних одлика *erōs*-а јесте да лепота, за разлику од праведности, разборитости и осталих вечних ствари, једина има способност да буде непосредно препознатљива у својим оностраним манифестацијама.³⁶⁹ Зато љубавник савладан божанским лудилом *erōs*-а на почетку жуди за телесно лепим. Помоћу те страсти он почиње да види одблеске праве лепоте и да се ње присећа. Тако у њему почиње да се развија жудња за вечно лепим. Ова чежња помаже љубавнику (*erastēs*) да се постепено присети трансценденталне природе праведности, разборитости и других вечних идеја.³⁷⁰ При томе однос између љубавника и љубљеног из чулне пожуде прераста у истинско пријатељство (*philia*).³⁷¹ На тај начин *erōs* оне који се воле води ка филозофском животу, самоусавршавању, а тиме ка чистој спознаји, чиме им се отвара јединствен улаз у свет вечног и савршеног.³⁷²

Божанско дејство љубавног лудила Сократ током палинодије разрађује тако што душу опседнуту *erōs*-ом упоређује с крилатом

³⁶⁵ Види Ferrari 1992: 248; Kraut 2008: 287. Да се *erōs* може превести и као 'љубав' види Ferrari 1992: 269; Halperin 1985: 161–3.

³⁶⁶ Pl. *Phdr.* 231a-234c, 237a-241d; уп. и *Symp.* 180c-d, 185e-186a.

³⁶⁷ Pl. *Phdr.* 242c-e.

³⁶⁸ Pl. *Phdr.* 244a-245c, посебно 249d-e.

³⁶⁹ Pl. *Phdr.* 250b-d; уп. Haleprin 1985: 176ff.

³⁷⁰ Pl. *Phdr.* 250d-253c, посебно 251a-b, 252e-253c. То важи и за *erōmenos*-а, пошто његова љубав у идеалном случају постаје одраз љубави *erastēs*-а (Pl. *Phdr.* 255d-e).

³⁷¹ Pl. *Phdr.* 255a-b, e, 256a-c. Ова места откривају да се током овог процеса дешавају релапсуси у правцу телесне љубави, али управо то доказује да је истинско пријатељство за Сократа идеалан облик љубави. О сродности појмова *erōs* и *philia* види Kraut 2008: 286–7.

³⁷² Pl. *Phdr.* 256.

запрегом коју чине возар, бели и црни коњ. Ова алегорија открива да пут *erōs*-а није праволинијски, већ да се у души оних које је он обузео води огорчена борба између међусобно супротстављених снага. Возар, који управља крилатим двоколицама, стреми ка истинском сазнању, јер само тако може да угледа оно безбојно, безоблично и недодирљиво биће, које стварно постоји.³⁷³

Бели коњ је добар, леп и племените расе.³⁷⁴ Он жуди за чашћу (*timēs erastēs*), али са осећајем за стид (*aidōs*) и разборитост (*sōphrosynē*). Пријатељ је истинског мишљења, покоравајући се не бичу, него само поклику и говорима.³⁷⁵ Црни коњ је ружан, дивал, насилан, обестан (*hybris*), бестидан и разуздан. Он не влада собом, склон је безакоњу (*paranomia*) и потпуно је у власти телесних страсти. Возар успева да га укроти само уз крајњи напор и примену силе.³⁷⁶ Исход ове борбе, међутим, није изванредан. Када први пут угледа љубљеног, незауздани коњ, опијен жудњом за телесном љубављу, упркос свим ударцима, успева да натера возара и белог коња да се приближе *erōmenos*-у.³⁷⁷ Возару потом полази за руком да благовремено поврати власт над запрегом и да се удаљи од љубљеног. При томе је принуђен да црном коњу, који пружа најжешћи отпор и који добром коњу пребацује вероломство, кукавичлук и немужевност, обећа да ће се касније вратити.³⁷⁸ Ова сцена се понавља још много пута, све док се разуздани црни коњ услед примене силе не потчини возаревој вољи.³⁷⁹ Упоредо са овом борбом одвија се још једна: сам возар се бори и са својим жудњама. У супротном, црни коњ никада не би ни добио прилику да се макар на тренутак отргне и наметне. Чак и касније, када је овај укроћен, сам возар, у тренутку када почне ближе да комуницира са љубљеним, пада у искушење похоте, али стид и разборитост помажу *erastēs*-у и *erōmenos*-у да владају собом (*enkrateia*) и достигну уредан и философски начин живота.³⁸⁰ На крају своје палинодије Сократ прави разлику између ове идеалне везе и једне друге заједнице оних који се

³⁷³ Pl. *Phdr.* 247c; види Ferrari 1992: 264.

³⁷⁴ Pl. *Phdr.* 253d-e.

³⁷⁵ Pl. *Phdr.* 253d-e. Бели коњ осећа *aischynē* након што га је само на трен савладала похота (Pl. *Phdr.* 254c).

³⁷⁶ Pl. *Phdr.* 253e-254e; види Ferrari 1992: 264.

³⁷⁷ Pl. *Phdr.* 254a-b.

³⁷⁸ И Каликле пребацује Сократу да је немужеван (Pl. *Grg.* 485c-d).

³⁷⁹ Pl. *Phdr.* 254e. Након што је коначно савладан, лошег коња приликом сусрета са момчићем хвата велики страх; види Ferrari 1985: 1–10.

³⁸⁰ Pl. *Phdr.* 255a-256b, посебно 255a, 255d-256b. Belfiore 2006: 185–217, посебно 185–91 указује да сва три дела запреге поседују како позитивне тако и негативне особине.

воле, а која не успева да сасвим задовољи високе захтеве философије.³⁸¹ То показује да Сократ у свом другом говору полази од идеалног случаја и да има у виду идеално дејство *erōs*-а. Истовремено постаје јасно да се достизање тог идеала не подразумева.³⁸² Напротив, далеко је лакше скренути на странпутицу, односно на стазу телесних страсти, што се одражава и на судбину душе, као што то показује закон *Аграсџије*.³⁸³ По овом закону, људска душа своје онострано бивствовање између пада и повратка у небеске сфере проводи у десет инкорпорација и то у егзактној сразмери са стеченим увидом и сазнањем.³⁸⁴ Философска природа представља највишу инкорпорацију, док тиранин представља најнижу.³⁸⁵

Премда Сократ у палинодији заступа мишљење о јединственом *erōs*-у, опис борбе која се води да би се достигао прави пут показује да *erōs* одликује дуалност, односно да поседује једну „приземнију“ и једну „узвишенију“ страну.³⁸⁶ У светлу тога, Сократово излагање о дејству лошег *erōs*-а у првом говору у *Фајдру* може да допуни слику о томе шта се у души *erastēs*-а одиграва када скрене с правог пута и не успе да савлада љубавно лудило, односно када њиме овлада „приземна“ страна *erōs*-а.

Констатација „Као курјаци јагње, и љубавник воли дечака“ карактеристична је за цео први Сократов говор.³⁸⁷ Телесна жудња гони љубавника да нема у виду срећу и добробит љубљеног. Уместо тога он настоји да љубљеног доведе у потпуно зависан положај и да га учини slabим и несамосталним, дакле, плашљивим, неуким, невештим у говору и спороумним. Стога му је изричито мрско све јогунасто, једнако снажно или јаче.³⁸⁸ Љубавник би радо желео да види да је љубљени лишен веза са

³⁸¹ Pl. *Phdr.* 256b-d. На то указује и Сократов *Закон Аграсџије* (Pl. *Phdr.* 248c-249c); види Heitsch 1993: 103–5, 120, нап. 233.

³⁸² У том смислу индикативно је да сам Фајдар није у целости подлегао идеалном дејству *erōs*-а. У супротном се тешко може објаснити чињеница да је 415. године учествовао у скрнављењу Херма, због чега је био и осуђен; види Ostwald 1986: 539, 544, 549; Rutherford 1995: 248–9, 258; Rhodes 2001: 416.

³⁸³ Како Ернст Хајч (Heitsch 1993: 119) указује, то не значи да сваки човек не може искусити да постоји још један свет из кога у стварности потиче и за који је, следствено, и предодређен (Pl. *Phdr.* 249d-e).

³⁸⁴ Pl. *Phdr.* 248c-249d.

³⁸⁵ Друга најгора инкорпорација јесте она софисте, односно демагога (Pl. *Phdr.* 248c-249c); види Heitsch 1993: 103–5, 120 нап. 233.

³⁸⁶ Kraut 2008: 303. Да и у *Гозби* постоји дуалност *erōs*-а, види Detel 2003: 88.

³⁸⁷ Pl. *Phdr.* 241d (прев. М. Н. Ђурић – „[...] ὡς λύκοι ἄρνας ἀγαπῶσιν, ὡς παῖδα φιλοῦσιν ἐρασταί.“); уп. Rhodes 2001: 448–9.

³⁸⁸ Pl. *Phdr.* 238e-239b.

сродницима и пријатељима, као и да нема своју породицу и имовину.³⁸⁹ Из зависти и страха похотни *erastēs* свог љубљеног исто тако покушава да одврати од свих корисних веза, на првом месту од философије, које би му омогућиле да се развије у човека.³⁹⁰ Љубавник, такође, тежи да љубљеног у телесном смислу размекша и да га навикне на немужеван (*anandros*) начин живота.³⁹¹ Чим престане љубити, љубавник напушта предмет својих дотадашњих жудњи.³⁹² Све то указује на то да нема правог пријатељства (*philia*).³⁹³

Узрок оваквог понашања *erastēs*-а је тај што је услед своје *hēdonē* више болестан него што је здрав. Он је охол (*hybris*), бестидан, завидан, неверан, злонамеран, говори са бесрамном отвореношћу (*epaischeis parrhēsia*) и неспособан је да влада собом.³⁹⁴ Љубавникови поступци су у потпуности одређени непрекидном и неодољивом унутрашњом нуждом (*anankē*).³⁹⁵ Из свега тога следи, мада то Сократ никада не изговара експлицитно, да је љубавник у ствари слаб и да је, строго речено, лишен слободе одлучивања, односно слободе уопште. Он робује наслади и зато је сасвим вољан да, све док је то у складу са његовим пожудама, служи љубљеном.³⁹⁶

Пример из историје за такво понашање не проналази се код Платона, али се налази код Тукидида. Реч је о Алкибијаду чије је разуздано понашање код његових суграђана изазвало подозрење да тежи тираниди.³⁹⁷ То је опет довело до тога да је усред рата пребегао Лакедемоњанима. У говору у Спарти 415/414. године пре Христа Алкибијад своју издају објашњава тиме да је, иако је био заљубљен у свој град (*philopolis*), неправедно изгнан из њега, због чега његова отаџбина није више његова.³⁹⁸ Тако је био присиљен да од пријатеља Атине

³⁸⁹ Pl. *Phdr.* 239d-240a.

³⁹⁰ Pl. *Phdr.* 239b.

³⁹¹ Pl. *Phdr.* 239c-d.

³⁹² Pl. *Phdr.* 241a-b.

³⁹³ Pl. *Phdr.* 241c-d.

³⁹⁴ Pl. *Phdr.* 237e-238b, 239a-b, 240c, 240e, 241a.

³⁹⁵ Pl. *Phdr.* 238, 240c-d, e, 241, посебно 240c-d.

³⁹⁶ Pl. *Phdr.* 238e, 240d. У том смислу карактеристично је понашање црног коња. И он је спреман да сарађује са возаром и белим коњем све док се љубљеном приближавају или они тврде да то намеравају да ураде (Pl. *Phdr.* 254a-d). Потребно је нагласити да у том смислу тирански човек из *Државе* показује много сличности са љубавником из *Фајгра* (Pl. *Resp.* 574e-575a, 575e-576a).

³⁹⁷ Види нап. 447.

³⁹⁸ Thuc. 6.92.2.

постане њен непријатељ (*tous philous anankasantes polemiou genesthai*).³⁹⁹ Прави *philopolis*, по њему, није онај ко не би напао своју отаџбину када би је због неправде изгубио, већ онај који жудећи (*epithumein*) за њом покушава да је на све начине поврати, што очигледно подразумева и велеиздају.⁴⁰⁰ Алкибијад је на тај начин обелоданио све противречности личности која се налази у канџама „приземног“ *erōs*-а. Вољно је служио предмету своје љубави све док је то било у складу са његовим пожудама, а када то није више случај, свако средство му је дозвољено како би га поново потчинио себи.⁴⁰¹ Да је Платон управо овако видео Алкибијада, потврђује *Гозба*. У овом дијалогу је Алкибијад приказан како се у својој љубави према Сократу непрекидно колеба између дивљења и најгоре љубоморе.⁴⁰² Без обзира на то што ова љубомора поприма облик жеље за осветом и што је више пута био одбијен, Алкибијад и даље настоји да себи потчини Сократа.⁴⁰³ То му, додуше, није пошло за руком, али судећи по Аристофановим *Жабама* јесте успео у томе да атински демос доведе у положај веома сличан несрећно заљубљеном *erōmenos*-у из *Фајдра*.⁴⁰⁴ Ова комедија изведена је 405. године, након Алкибијадовог другог и последњег одласка из Атине, и у њој је осећање Атине (атинског демоса) према њему сажето у следећем стиху: „Њега воли (*pothei*), њега мрзи, ал’ јој за њим срце тужи.“⁴⁰⁵ Потом се Еурипид и Ајсхил, који су у комедији иначе увек супротног мишљења, слажу у негативној оцени Алкибијада. Еурипид за њега каже да зна само себи да служи и да је врло брз у томе да нанесе штету држави, док Ајсхил каже да младог лава у граду не треба гајити, али када одрасте, мора му се потчинити.⁴⁰⁶

³⁹⁹ Thuc. 6.92.3. Будући да пре тога говори о томе како је његова породица, а самим тиме и он сам, служила демосу, *philopolis* се овде може схватити и као *philodēmos* (Thuc. 6.89.3–6; уп. 2.60.5); уп. и нап. 357. Чињеница да Алкибијад при томе критикује демократски поредак из два разлога је безначајна. Прво, он говори у Спарти пред публиком коју жели да придобије (Thuc. 6.89.1–3, 90.1, 92.1–2). Друго, он је повређени *erastēs*, коме је свако средство право.

⁴⁰⁰ Thuc. 6.92.4.

⁴⁰¹ Уп. Ludwig 2002: 332–3; Price 2001: 260–2.

⁴⁰² Pl. *Symp.* 231b–d, 214d–222b; уп. Krüger ⁶1992: 284–5.

⁴⁰³ Pl. *Symp.* 213d, 214e, 216b–c, 217b–d, 219b–d, 222a, c–d.

⁴⁰⁴ Pl. *Phdr.* 240e–241c.

⁴⁰⁵ Ar. *Ran.* 1425–6 (прев. Р. Шалабалић – „ποθεῖ μὲν, ἐχθαίρει δὲ, βούλεται δ’ ἔχειν. / ἄλλ’ ὃ τι νοεῖτον εἶπαι τούτου πέρι.“).

⁴⁰⁶ Ar. *Ran.* 1427–33. Ајсхилов коментар је посебно интересантан, будући да Каликле јаче природе пореди са лавовима, док то исто Сократ у *Држави* чини у односу на Трасимаха (Pl. *Grg.* 483e; *Resp.* 341c).

Erōs, демос, експанзионизам и Алкибијад

Наведена амбивалентност љубавника кога су савладале пожуде у *Фајгру* можда може да пружи одговор на питање како је уопште могућ Каликлов противречан однос према демосу. Он је, с једне стране, *erastēs* демоса и стоји под потпуним утицајем демократске идеологије, док с друге стране отворено заступа учење о праву јачег, одбацује демократско начело једнакости, осећајући према мноштву само најдубљи презир. То је могуће зато што Каликле исказује све одлике личности (возара) коју је савладала „приземна“ страна *erōs*-а, тј. црни коњ.⁴⁰⁷ Оваква аналогија није сасвим без основа пошто Сократ у трећем делу *Горпије* пореди Перикла, Темистокла, Кимона и Милтијада са возаром кога су коњи избацили из кола, како би показао да они нису били добри државници, јер су демос учинили бешњим, због чега су на крају били и кажњени.⁴⁰⁸

Каликле категорички одбацује философски и уредан начин живота.⁴⁰⁹ Он је, по сопственим речима, дошао у додир са философијом, али је не прихвата као животни циљ, пошто она, по њему, појединца квари, чини немужевним (*anandros*) и неспособним за јавни живот.⁴¹⁰ Млади атински аристократа своје мишљење износи отворено (*parrhēsia*) и без срама (*aischynē*).⁴¹¹ С гнушањем одбацује *sōphrosynē* и *enkrateia*.⁴¹² Залаже се да свим својим пожудама (*hēdonai*) и страстима (*epithymiai*) треба потпуно пустити на вољу.⁴¹³ То проглашава за слободу (*eleutheria*) и незаузданост (*akolasia*).⁴¹⁴ Тиме, међутим, што каже да је у складу са природом да се све пожуде морају у потпуности задовољити, као и да је у том смислу бољи живот који је као бушно буре које је неопходно непрекидно допуњавати, Каликле у стварности признаје да је овде реч о принудном понашању.⁴¹⁵ Управо је то Платонова теза, будући да Сократ за живот који Каликле велича употребљава појам *kinaidos*. Овај термин се односи на личност која не може да контролише ни свој сексуални а

⁴⁰⁷ Pl. *Grg.* 482b; уп. Avnon (1995: 315): “This unwitting acquiescence to the rule of the passions prevents him from apprehending the eternal, and harbours the danger of Callicles developing multiple selves at war with one another.”

⁴⁰⁸ Pl. *Grg.* 516e.

⁴⁰⁹ Pl. *Grg.* 484c-486d, 493c.

⁴¹⁰ Pl. *Grg.* 484c-e, 485b-e, 486c-d.

⁴¹¹ Pl. *Grg.* 487a-b, d, 492d.

⁴¹² Pl. *Grg.* 491d-e.

⁴¹³ Pl. *Grg.* 491d-e, 494a-b, 494e-495a.

⁴¹⁴ Pl. *Grg.* 492c.

⁴¹⁵ Pl. *Grg.* 491e-492e, 493b-494c.

камоли целокупни живот.⁴¹⁶ Још је важније да је *kinaidos* онај који не само што не влада собом већ тражи да други владају њиме:⁴¹⁷

Σ. σκόπει γὰρ εἰ τοιόνδε λέγεις περὶ τοῦ βίου ἐκατέρου, τοῦ τε σώφρονος καὶ τοῦ ἀκολάστου, οἷον εἰ δυοῖν ἀνδροῖν ἐκατέρω πίθοι πολλοὶ εἶεν καὶ τῷ μὲν ἐτέρω ὑγιεῖς καὶ πλήρεις, ὁ μὲν οἴνου, ὁ δὲ μέλιτος, ὁ δὲ γάλακτος, καὶ ἄλλοι πολλοὶ πολλῶν, νάματα δὲ σπάνια καὶ χαλεπὰ ἐκάστου τούτων εἶη καὶ μετὰ πολλῶν πόνων καὶ χαλεπῶν ἐκποριζόμενα· ὁ μὲν οὖν ἕτερος πληρωσάμενος μῆτ' ἐποχτεύει μῆτε τι φροντίζει, ἀλλ' ἔνεκα τούτων ἡσυχίαν ἔχοι· τῷ δ' ἐτέρω τὰ μὲν νάματα, ὡσπερ καὶ ἐκείνῳ, δυνατὰ μὲν πορίζεσθαι, χαλεπὰ δέ, τὰ δ' ἀγγεῖα τετρημένα καὶ σαθρά, ἀναγκάζοιτο δ' αἰεὶ καὶ νύκτα καὶ ἡμέραν πιμπλάναι αὐτὰ, ἢ τὰς ἐσχάτας λυποῖτο λύπας· ἄρα τοιοῦτου ἐκατέρου ὄντος τοῦ βίου, λέγεις τὸν τοῦ ἀκολάστου εὐδαιμονέστερον εἶναι ἢ τὸν τοῦ κοσμίου; πείθω τί σε ταῦτα λέγων συγχωρῆσαι τὸν κόσμιον βίον τοῦ ἀκολάστου ἀμείνω εἶναι, ἢ οὐ πείθω;

Κ. οὐ πείθεις, ὦ Σώκρατες, τῷ μὲν γὰρ πληρωσαμένῳ ἐκείνῳ οὐκέτ' ἔστιν ἡδονὴ οὐδεμία, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν, ὃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, τὸ ὡσπερ λίθον ζῆν, ἐπειδὰν πληρώσῃ, μῆτε χαίροντα ἔτι μῆτε λυπούμενον. ἀλλ' ἐν τούτῳ ἔστιν τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν.

Σ. οὐκοῦν ἀνάγκη γ', ἂν πολὺ ἐπιρρέη, πολὺ καὶ τὸ ἀπίον εἶναι, καὶ μεγάλ' ἄττα τὰ τρήματα εἶναι ταῖς ἐκροαῖς;

Κ. πάνυ μὲν οὖν.

Σ. χαραδριοῦ τινα αὐτὸν βίον λέγεις, ἀλλ' οὐ νεκροῦ οὐδὲ λίθου. καὶ μοι λέγε· τὸ τοιόνδε λέγεις οἷον πεινῆν καὶ πεινῶντα ἐσθίειν;

Κ. ἔγωγε.

Σ. καὶ διψῆν γε καὶ διψῶντα πίνειν;

Κ. λέγω, καὶ τὰς ἄλλας ἐπιθυμίας ἀπάσας ἔχοντα καὶ δυνάμενον πληροῦντα χαίροντα εὐδαιμόνως ζῆν.

С. Размисли, молим те, да ли се слажеш с овим погледом на живот двојице људи, од којих један живи умерено, а други разуздано. Замисли да и један и други имају више буради. Првом су бурад неопштењена и пуна – једно вина, друго меда, треће млека и тако даље – а течности у сваком бурету су ретке и могу се само врло тешко и

⁴¹⁶ Pl. *Grg.* 494e; уп. Davidson 2002: 192–215, посебно 199–201, 213. Џејмс Давидсон (Davidson 2002: 193–215, 288–9; *Id.* 2004: 78–118, посебно 86, 92, 94–5, 97–8, 114ff.) износи убедљиве аргументе против гледишта да је *kinaidos*, односно *katapygōn* само због свог подређеног положаја током сексуалног чина био предмет презира; супротно Dover 1978: 52–3, 84–5, 100–9; Winkler 1990: 45–70, посебно 53–4; Halperin 1990a: 93; *Id.* 1990b: 266–7, 270.

⁴¹⁷ Pl. *Grg.* 493d–494c (прев. М. Драшковић – А. Вилхар с изменама); уп. *Resp.* 560e–562a. Птица *charadrios* се обично идентификује са птицом *burhinus oedictetus* за коју се мисли да излучује брзином којом једе; види Irwin 1979: 197. Да је *kinaidos* неко ко не влада собом, већ тражи да други владају њиме, види Winkler 1990: 54; Ludwig 2002: 190.

с великим напором набављати. Али кад је човек једном ову бурад напунио, он више нема никаквих брига, не треба да долива, и може бити сасвим спокојан што се тиче буради. Онај други може као и први набављати течности, иако не без тегоба, али његова бурад су лоша и пропуштају, тако да мора да ради ноћ и дан пунећи их, да не би запао у крајњу невољу. Такав је, дакле, живот ове двојице, и то сасвим одговара животу неумереног и умереног човека. Који од њих ти изгледа срећан? Јесам ли те овим речима убедио да ми признаш да је умерени живот бољи од необузданог; јесам ли, или нисам?

К. Ниси, Сократе, ниси ме убедио. Онај који има пуну бурад нема више никаквог задовољства кад су бурад једном напуњена, него живи, као што сам баш малочас рекао, као камен, јер се после пуњења више не радује ни не жалости. Пријатност живота, међутим, састоји се баш у томе да се што више досипа.

С. Али, уколико је доток већи, утолико више мора отицати и утолико већи мора бити отвор којим отиче.

К. Тако је.

С. Живот о коме говориш није ни живот мртваца ни камена, него живот прождрљиве птице. Реци ми сад: ти мислиш на глад, и да човек једе кад је гладан, је ли?

К. Да.

С. И на жеђ: да се човек напије кад је жедан?

К. На то баш мислим, јесте! И да има и све остале жеље, да их може испунити и у томе налазити задовољства, јер то значи живети срећно.

Најзад, иако прижељкује пријатељство (*philia*) атинског народа, Каликле није његов истински пријатељ. То произлази не само из залагања за право јачег него и из тога што је цена тог пријатељства брисање Каликловог идентитета, као и да ће се демос, без обзира на све то, на крају окренути против њега.⁴¹⁸ Штавише, иронични призив Каликлових и Сократових изјава о међусобном пријатељству наводи на закључак да Каликле, по Платону, уопште није способен за истинско пријатељство.⁴¹⁹

Ове подударности између *erastês*-а који је подлегао пожудама, односно црног коња из *Фајгпа*, и Каликла објашњавају како је могуће да протагониста учења о праву јачег у исто време жели да влада демосом

⁴¹⁸ Pl. *Grg.* 481d-e, 510, 513a-c. По многим критичарима атинског демоса, не постоји право пријатељство између народа и његових предводника; види Jordović 2011: 59–61.

⁴¹⁹ Pl. *Grg.* 485e, 487e, 491d, 499c, 500b, 513c, 519e; уп. Duncan 1974: 23–5. У вези са Каликловим жалбама на Сократа види Gentzer 1995: 17. Да *hetairoi* и *philoi* могу да значе једно то исто, тј. 'пријатељ', види Dalfen 2004: 467.

и буде му потчињен.⁴²⁰ Појам *erōs* је, међутим, из још неколико разлога битан за разумевање Каликла. „Приземна“ страна *erōs*-а, исто као и „узвишена“, није усмерена искључиво на један конкретан објекат појуде. Као што је већ било изложено, „узвишена“ страна *erōs*-а води од лепоте ка спознаји. „Приземна“ страна *erōs*-а се, такође, не ограничава на *erōtēnos*-а. Када неким овлада, као што то у *Фајгру* и *Горији* више пута долази до изражаја, похота постаје сама себи сврха.⁴²¹ Из тога, опет, како *Држава* показује, израста све израженија потреба (нужда) за што већом политичком моћи како би се могле задовољити све јаче, разноврсније и непрекидно нове појуде.⁴²² Због тога је тиранска власт врхунац појуде особе којом је потпуно завладала „приземна“ страна *erōs*-а.⁴²³

Судећи по изворима, демократска идеологија је са „приземном“ страном *erōs*-а делила неке од ових тенденција. Тако су се вредности, које су у почетку биле само њени елементи, претвориле у идеале који су сами себи сврха, односно прерасле су у вредности које оправдавају доминацију и којима је немогуће или чак опасно одупрети се. На унутрашњем плану, један од примера тога је концепт *слобода да се раги ишиа се хоће*, који, као што је показано, не трпи било коју врсту ограничења. На спољнополитичком плану то је концепт апсолутне слободе, који постулира идеју *слобода кроз доминацију*.⁴²⁴ У том смислу, индикативно је да Перикле управо у овом контексту позива Атићане да постану љубавници свога полиса.

У изворима се, такође, могу наћи примери да је империјалистички дух атинске *archē* сам себи постао сврха и да се изгубила слобода деловања. У говору који Коринћани држе у Спарти у предвечерје Пелопонес-

⁴²⁰ Види Pl. Resp. 560e-562a. О разним објашњењима како је могуће да Каликле истовремено воли демос и буде против њега види Kamtekar 2005: 319–38.

⁴²¹ Да је циљ појуда, а не њено задовољење, по Каликлу, показују следеће речи након којих га Сократ назива *kinaidos* (Pl. Grg. 494a-b): „οὐ πείθεις, ὦ Σώκратες, τῷ μὲν γὰρ πληρωσαμένῳ ἐκείνῳ οὐκέτ' ἔστιν ἡδονὴ οὐδεμία, ἀλλὰ τοῦτ' ἔστιν, ὃ νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, τὸ ὡσπερ λίθον ζῆν, ἐπειδὴν πληρώσῃ, μήτε χαίροντα ἔτι μήτε λυπούμενον. ἀλλ' ἐν τούτῳ ἔστιν τὸ ἡδέως ζῆν, ἐν τῷ ὡς πλεῖστον ἐπιρρεῖν.“ – „Ниси, Сократе, ниси ме убедио. Онај који има пуну бурад нема више никаквог задовољства кад су бурад једном напуњена, него живи као што сам малочас рекао, као камен, јер се после пуњења више не радује ни не жалости. Пријатност живота, међутим, састоји се баш у томе да се што више досипа.“ (прев. М. Драшковић – А. Вилхар).

⁴²² Pl. Resp. 573d-575d.

⁴²³ Pl. Resp. 575d.

⁴²⁴ Види Raaflaub 2004: 166–93.

ког рата атинска експанзија се упоређује с Ксерксовом.⁴²⁵ При томе је као једна од суштинских одлика атинског менталитета истакнута потреба да увек жуде да стекну више (*pleonexia*), као и став да је потпуно мировање (*hēsychian apragmona*) нешто лоше.⁴²⁶ У *Митиленској дебати* Клеон атинску *archē* назива тиранидом како би доказао да Митилена мора бити уништена, пошто су Атињани, у суштини, изгубили слободу деловања.⁴²⁷ У *Мелијском дијалогу* Атињани, тиме што разарање Мела образлажу природном нужношћу (*phuseōs anankaías*) и учењем о праву јачег, признају да не располажу потпуном слободом деловања.⁴²⁸ Алкибијад, који по Платону има исто поимање *erōs*-а као и Каликле, у *Сицилијанској дебати* износи мишљење да динамику империјалне експанзије није могуће обуздати. Атина себи не може да дозволи мировање (*hēsychia*), она се сваком позиву у помоћ одазива како би проширила своју моћ, немогуће је одредити границе њене експанзије, нужно (*anankē*) је непрекидно деловати против других и, напослетку, или се влада другима или се потпада под власт других.⁴²⁹ Георг Дајнингер је Алкибијадове тезе одлично сажео у следећој мисли: „Nicht mehr die Athener haben die Macht, sondern die Macht hat die Athener; sie sind ihre Sklaven und können nicht mehr bestimmen, wie weit sie sie anwenden wollen.“⁴³⁰

Платонов став да постоји блиска веза између *erōs*-а и империјалистичког духа испољен је у *Горџији* тако што Каликле није само заговорник необузданог живота, већ и неограничене експанзије: он Ксерксов поход против Хелена и Даријев против Скита узима као примере да по закону природе јачи владају и имају више.⁴³¹ Од Херодота се сазнаје да су у очима Хелена оба похода била плод безграничног империјализма, да су персијски владари управо тада на личној равни испољавали крајњу хибрис, тиранске црте и неконтролисану пожуду.⁴³² Надаље, у тзв. *Дебати*

⁴²⁵ Thuc. 1.69.5; Hornblower 1991: 114; Rengakos 1984: 35. Атињани су се у изградњи *archē* снажно угледали на инструменте владања које је користило Персијско царство, види Raaflaub 2009: 89–116.

⁴²⁶ Thuc. 1.70.8; уп. Foster 2010: 83–4.

⁴²⁷ Thuc. 3.37.2, 40.4; уп. 2.63.2; Rengakos 1984: 59–60; de Romilly 1963: 210, 313–6.

⁴²⁸ Thuc. 5.105.2; уп. 1.75.3, 76.1–2; 6.87.2; de Romilly 1963: 56–7; Jaeger 1973: 501, 503–4; Rengakos 1984: 99; Ostwald 1988: 18–9, 42, 54.

⁴²⁹ Thuc. 6.18.1–4; уп. de Romilly 1963: 51, 211–2, 314; Rengakos 1984: 108–10; Shanske 2007: 57–8; Ostwald 1988: 38.

⁴³⁰ Deininger 1939: 78.

⁴³¹ Pl. *Grg.* 483d–e.

⁴³² Дарије (Hdt. 4.84, 91.2, 118); Ксеркс (Hdt. 7.8, 10.η; 11.1–2, 35, 52, 187.2; 8.35–8, 108–13); уп. Bichler 2000: 293–7, 318–22, 328, 333–7, 357–9; Raaflaub 2002: 28; Waters 1971: 62, 69; Marg 1982: 297–301; Lateiner 1989: 172–81; Dewald 2003: 34–5, 47–9.

крунској савејши, која је послужила као једна од подлога за Тукидидову Сицилијанску *дебату*, Ксеркс у току доношења одлуке да се крене у поход на Хеладу испољава кључне елементе атинског империјализма.⁴³³ Ксеркс истиче да поступа по закону предака, по коме Персијанци никада нису мировали (*ētremisamen*) и сваки је владар увећавао (*prosektēsanto*) персијску моћ.⁴³⁴ Он жели увек више (*pleon ti echein*) и има претеране жеље (*pollōn epithymeein*).⁴³⁵ Експанзија за коју се Ксеркс залаже не познаје границе и биће подјармљени и они који су криви и они који нису.⁴³⁶ Велики краљ верује да је мировање (*hēsychiēn*) опасно, јер непријатељ неће мировати, већ ће напасти.⁴³⁷ За оног ко није за експанзију Ксеркс тврди да је кукавица и немужеван.⁴³⁸

Платон је уредио да се Каликле позива на Ксеркса и Дарија и зато да би посредно ставио до знања да се Атина претворила у свог архетипског непријатеља – Персијско царство, исто као што лик Каликла треба да прикаже како из демократског човека израста протагониста учења о праву јачег. Најзад, позивање на Ксеркса и Дарија служи да наговести да ће империјализам атинске *archē* поделити судбину ова два похода, као и да је Каликле, који све то не види, потпуно заслепљен.

Платоново уверење да се из „једноставних“ телесних пожуда могу развити „сложеније“ страсти, као што су бескрупулозна и радикална жудња за апсолутном моћи, испољава се тако што пушта Сократа да говори о две своје и две Каликлове љубави. На тај начин он прави мост између равни „једноставних“ и равни „сложених“ пожуда и показује њихову међусобну испреплетаност. Тиме што заједно спомиње своју љубав према Алкибијаду и философији, Сократ показује да је превазишао пут телесних страсти, одабравши пут љубави ка мудрости.⁴³⁹ То потврђују његове омаловажавајуће примедбе у вези са Алкибијадом, за кога се из *Гозбе* сазнаје да га Сократ не љуби телесно, и наглашавање своје подређе-

Вредно пажње је, такође, да постоје подударности између *Сицилијанске дебате* код Тукидида и *Дебате крунској савејши* пред поход на Хеладу код Херодота, види Raaflaub 2002: 11–40.

⁴³³ Hdt. 7.5–18; види Raaflaub 2002: 11–40, посебно 13–4, 19–20, 22–6; Hunter 1973: 181 nap. 7; Kallet 2001: 85ff. За термин *Дебата крунској савејши* види Raaflaub 2002: 15.

⁴³⁴ Hdt. 7.8.α.

⁴³⁵ Hdt. 7.16.α2, 18.2.

⁴³⁶ Hdt. 7.8.γ.

⁴³⁷ Hdt. 7.11.2–3.

⁴³⁸ Hdt. 7.11.1.

⁴³⁹ Уп. Pl. Resp. 474c-475c.

ности философији.⁴⁴⁰ Насупрот томе, наглашавање Каликлове привучености Демом, Пириламповим сином, има за сврху да његову љубав према атинском демосу стави у контекст најнижих страсти. Каликлов пут води од пожуда тела и љубави према атинском демосу ка праву јачег.⁴⁴¹ Због тога и Сократово критичко испитивање и оповргавање Каликлових ставова почиње од учења о праву јачег, па прелази на дискусију о телесним пожулама, да би се завршило доказивањем потпуне заслепљености и потчињености атинском демосу.

Повезивањем „једноставних“ и „сложенијих“ пожуда Платон није заборачио на *terra incognita*. Већ код Херодота азијски деспоти, у оном тренутку када обузети хибрисом исказу вољу ка неограниченој експанзији, на личној равни обелодањују све најгоре одлике тирана.⁴⁴² Али и Херодот износи само уврежено мишљење. Вероватно је Алкибијад најпознатији пример утицајности и распрострањености тог размишљања. Он је још од ране младости повезиван са изузетно сексуално раскаланим стилем живота и по свему судећи није ни покушавао да сузбије гласине које су се о њему шириле.⁴⁴³ У супротном не би као знак на своме штиту носио *Erōs*.⁴⁴⁴ Занимљиво је, такође, да се по беседнику Антифону један од првих Алкибијадових љубавника звао Демократ.⁴⁴⁵ Та сексуална разуданост је умногоме допринела да Алкибијад буде осумњичен да тежи тираниди, али то није био једини разлог.⁴⁴⁶ По Тукидиду, Атињани су се уплашили да Алкибијад жуди за тиранидом (*hōs tyrannidos epithymounti*) због превелике незаконитости (*paranoia*) у личном животу, али и духа (*dianoia*) који су одржавали његови поступци.⁴⁴⁷ Из контекста ове реченице, али и околних реченица, да се закључити да се *dianoia* првенствено односи на Алкибијадове политичке амбиције.⁴⁴⁸ Како се на овај Тукидидов исказ наслања Алкибијадов говор у *Сицилијанској гебаји* у коме се тврди да се ширењу империје не могу поставити границе, чини се логич-

⁴⁴⁰ Види нап. 450–62, посебно 451, 452, 458.

⁴⁴¹ Уп. Ludwig 2007: 224–5.

⁴⁴² Уп. Jordović 2005: 163–4 са нап. 203 и 204; Bichler 2000: 247–359; Raaflaub 2002: 28; Balot 2001: 100ff.; Marg ³1982: 290–301; Lateiner 1989: 163–86; Immerwahr ³1982: 497–540; Dewald 2003: 32–5, 47–9.

⁴⁴³ О Алкибијадовим прекршајима у сексуалној сфери, као и о изворима за то, види Wohl 1999: 365–79; Jordović 2005: 140–5.

⁴⁴⁴ Plut. *Alc.* 16; Ath. 534e; уп. Wohl 1999: 352.

⁴⁴⁵ Plut. *Alc.* 3.1; уп. Wohl 1999: 370.

⁴⁴⁶ Види Jordović 2005: 131–68.

⁴⁴⁷ Thuc. 6.15.4; види и 1.130, 132.2–3, 138.1–3; уп. Jordović 2005: 158–9 нап. 181; Tsakmakis 2006: 178; *Id.* 1995: 180.

⁴⁴⁸ Уп. Bloedow 1990: 4 нап. 10.

ним претпоставити да је страх Атињана био изазван и тим екстремним експанзионистичким духом, утолико пре што сам Алкибијад покушава да свој став поткрепи упозорењем да мирољубива политика (*hēsychia*) неизбежно подразумева и сасвим другачији начин живота.⁴⁴⁹

Наведени пример Алкибијада је утолико значајнији што он не само да уопштено исказује многе заједничке црте са Каликлом већ у *Гозби* представља парадигму лошег, тј. „приземног“ *erōs*-а.⁴⁵⁰ У овом дијалогу, Сократ у својој похвали *erōs*-а прелази од жудње за чулно лепим на љубав ка философској спознаји саме лепоте.⁴⁵¹ То је *erōs* философа.⁴⁵² Начин на који Алкибијад ступа на сцену у дијалогу, као и његово потоње отворено „излагање“ своје љубави према Сократу предочавају у којој мери је он у ствари удаљен од Сократовог *erōs*-а.⁴⁵³ Алкибијад се појављује веома пијан, одбија да поштује правила симпозиона, сам себе поставља за симпозијарха и настоји да присили остале да што брже достигну стање пијанства.⁴⁵⁴ Сократ „страхује“ да ће љубљени у помами бити насилан према њему, што показује да се Алкибијад у суштини од *erōtēnos*-а претворио у *erastēs*-а.⁴⁵⁵ Алкибијадова љубав је љубав појединачног, а не опште лепог, јер он жуди само за Сократом. Телесна је зато што управо на тај начин покушава да заведе Сократа.⁴⁵⁶ Употреба појма *philerastia*, који у суштини значи ‘љубав према љубави’, у вези са Алкибијадом показује

⁴⁴⁹ Thuc. 6.18.3; уп. 3.40.4; види Јордовић 2005: 158–65; de Romilly 1963: 212; Hornblower 2008: 351. И Херодот у вези са Крезовим походом против Персијанаца, који је, по њему, одраз тиранског хибриса и претеране жеље за експанзијом, употребљава појам *dianoia* (Hdt. 1.46.2, 90.3; уп. 2.169.2).

⁴⁵⁰ Види Kraut 2008: 303–6.

⁴⁵¹ Pl. *Symp.* 210a–212a; уп. *Prt.* 309a–c.

⁴⁵² Pl. *Symp.* 204b; види *Resp.* 474c–475c; уп. Schwab 2000: 210–16, посебно 213; Hunter 2004: 90–1; Rutherford 1995: 193–6; Rowe 1998b: 205–6; White 2004: 375; Schofield 2006: 159–60.

⁴⁵³ Уп. Osborne 2002: 100. У том погледу могао би бити релевантан и Платонов суд о Алкибијаду у *Прошјајори*. У овом дијалогу Алкибијад изричито подржава Сократа. Међутим, одмах након тога Критија, који је сам важио као веома честољубив, каже да је Алкибијаду једино важно да надвлада (*philonikos*) (Pl. *Prt.* 336a–e; уп. Xen. *Mem.* 1.2.14). То упућује на закључак да се Алкибијад за Сократа залаже не из философских уверења, већ из „љубави“, за коју је карактеристична и љубав према побеђивању. Насупрот томе, у првим реченицама *Прошјајоре* наглашава се да је Сократова љубав усмерена не ка чулно лепом, него духовном лепом, и то важи и у Алкибијадовом случају (Pl. *Prt.* 309a–c, 316a); уп. Goldberg 1983: 135; Manuwald 1999: 91, 280–1, 290–1; Taylor 1991: 64–5; Allen 1996: 89.

⁴⁵⁴ Pl. *Symp.* 212d–214b; уп. Gribble 1999: 250–1; Davidson 2002: 68–70; Rutherford 1995: 197–8.

⁴⁵⁵ Pl. *Symp.* 213c–d.; види Wohl 1999: 366.

⁴⁵⁶ Уп. Hunter 2004: 98–112; Rutherford 1995: 198ff.

да је за њега *erōs* постао сам себи сврха.⁴⁵⁷ Све то се може разабрати и из Сократовог одговора да Алкибијад привидном лепотом покушава да замени истинску лепоту, односно бакром злато, а да при томе у стварности не препознаје истинску лепоту, односно истински *erōs*.⁴⁵⁸ Разлика је још више истакнута Сократовом самоконтролом. Он није као толики други слаб на Алкибијадову лепоту, никада није пијан, није поткупљив и боље од других подноси ратне недаће.⁴⁵⁹ Алкибијад је насупрот њему самодопадљив, охол, љубоморан, неспособан да заузда своју пожуду, са највећом отвореношћу говори о својој похоти и с изузетком Сократа ни пред ким се не стиђи.⁴⁶⁰ Алкибијад, додуше, поседује потенцијал за филозофију.⁴⁶¹ Сократове речи на њега и те како делују и управо зато му је овај и наклоњен.⁴⁶² Управо то показује да лоши, односно „приземни“ *erōs* није у оној мери овладао Алкибијадом као у случају тиранског човека. Па ипак, околност да жудња за љубављу демоса и јавним почастима Алкибијада одводи са пута сократовског *erōs*-а наговештава да је у суштини нестанак тих разлика више питање времена, него нечег другог.⁴⁶³

Каликле и *erōs* тиранина

Иако су сличности између Алкибијада и Каликла веома изражене, Каликле је отишао један али важан корак даље. Он не само да није очаран Сократом већ са отвореним и потпуним презиром одбацује његов пут. *Erōs* је заиста овладао сваким аспектом Каликловог бића и зато не изненађује да су сличности између њега и тиранског човека у *Држави* више него очигледне. Тиранским човеком је „приземна“ страна *erōs*-а у тој мери загосподарила да је он ослобођен сваког срама, разумности и нема ниједне лудости и бестидности на коју није спреман.⁴⁶⁴ Тирански карактер под утицајем „приземног“ *erōs*-а у себи гуши сваку умереност

⁴⁵⁷ Pl. *Symp.* 213d; уп. Kraut 2008: 305.

⁴⁵⁸ Pl. *Symp.* 218d-219a; уп. Gribble 1999: 243–4 са нап. 88.

⁴⁵⁹ Pl. *Symp.* 214a, 216a-c, 217a-d, 219b-220b, 222c; уп. White 2008: 75ff.; Görgemanns 2001: 136, 155–6.

⁴⁶⁰ Pl. *Symp.* 213c-d, 215b-e-216c, 217b-218d, 219b-d.

⁴⁶¹ Gribble 1999: 218–22, 237, 244.

⁴⁶² Pl. *Symp.* 215e-216c; *Grg.* 481d; *Alc. I.* 127d, 131c-d; уп. Gribble 1999: 237; Ellis 1989: 20–3.

⁴⁶³ Pl. *Symp.* 216b-c; *Alc. I.* 132a; уп. Gribble 1999: 238–45; Denyer 2001: 226–7; Benardete 2001: 265–6; Kraut 2008: 303, 306; Kuhn/Nusser 1980: 294; Schwab 2000: 214–5.

⁴⁶⁴ Pl. *Resp.* 571c-d; уп. Деретић 2009: 76–8.

и верује не само да је способан да влада људима већ и боговима.⁴⁶⁵ Врхунац његове појуде јесте да отаџбину баџи у ропство, тј. да постане тиранин.⁴⁶⁶ У њему се непрекидно јављају нове појуде и оне у тој мери њиме господаре да је спреман да нанесе зло чак и својим родитељима.⁴⁶⁷ Он не чини оно што жели и његова душа је нужно увек незасита.⁴⁶⁸ Тиранска природа одбацује пријатељство и зна само да влада или да служи.⁴⁶⁹ Зато је и спреман да пре него што дође на власт ласка мноштву и чини што год је потребно само да би се домогао тираниде.⁴⁷⁰

Осим што ове подударности доказују да се у случају Каликла метаморфоза из демократског у тиранског човека у суштини одиграла, Платонов опис психопатологије тиранског човека у *Држави* је битан и зато што су у њему, за разлику од *Горџије*, директно изречене три ствари које су кључне за разумевање Каликла. Прво, „приземна“ страна *erōs*-а игра кључну улогу у трансформацији из демократског у тиранског човека. Будућа тиранска природа је у демократији научена свакаком безакоњу које је називано ‘потпуном слободом’, али тек *erōs* доводи до тога да се у њој угасе сва демократска схватања о добру, срамотном и праведном.⁴⁷¹ Друго, *erōs* је одговоран за то што је тирански човек изгубио сваку власт над собом, односно своје право ја. Платон то истиче не само тиме што каже да *erōs* тиранином влада као тиранин, већ и тиме што за тиранског човека каже да њиме у будном стању појуде владају као што другима владају у сну, као и да је махнит од страсти:⁴⁷²

οὗτος ὁ προστάτης τῆς ψυχῆς, καὶ ἕαν τινὰς ἐν αὐτῷ δόξας ἢ ἐπιθυμίας λάβῃ ποιουμένας χρηστὰς καὶ ἔτι ἐπαισχυνομένας, ἀποκτείνει τε καὶ ἔξω ὠθεῖ παρ’ αὐτοῦ, ἕως ἂν καθήρη σωφροσύνης, μανίας δὲ πληρῶσῃ ἐπακτοῦ. – παντελῶς, ἔφη, τυρανικοῦ ἀνδρὸς λέγεις γένεσιν. – ἄρ’ οὖν, ἦν δ’ ἐγώ, καὶ τὸ πάλα διὰ τὸ τοιοῦτον τύραννος ὄ’Ερωσ λέγεται;

⁴⁶⁵ Pl. *Resp.* 573b-c; уп. Hdt. 4.91.2; 7.35, 187.2; 8.109.3.

⁴⁶⁶ Pl. *Resp.* 575d; уп. Hdt. 1.96.1-2; 3.53.4; 5.32; Soph. *OT.* 587-9, 601; види Ludwig 2002: 141, 149; Rhodes 2001: 454.

⁴⁶⁷ Pl. *Resp.* 573d-574c, види и 571d, 574e-575a, 577d, 579c-580a.

⁴⁶⁸ Pl. *Resp.* 577e-578a.

⁴⁶⁹ Pl. *Resp.* 574c, 576a, 579d-e.

⁴⁷⁰ Pl. *Resp.* 575e.

⁴⁷¹ Pl. *Resp.* 572d-e; 574d-e. У *Айолоији* Сократ каже да се демос налази у стању сна из кога га он буди и да ће због тога бити погубљен (Pl. *Ar.* 31a).

⁴⁷² Pl. *Rep.* 573b, 574d-575a (прев. А. Вилхар – Б. Павловић); уп. и *Rep.* 571c, 573a-b, 576b, 577d, 578a; уп. Eur. *Andr.* fr. 136 (Nauck); Soph. *Trach.* 441-4; види Ferrari 2005: 65.

[...] καὶ ἐν τούτοις δὴ πᾶσιν, ἃς πάλαι εἶχεν δόξας ἐκ παιδὸς περὶ καλῶν τε καὶ αἰσχυρῶν, τὰς δίκαιας ποιουμένας, αἱ νεωστὶ ἐκ δουλείας λελυμένα, δορυφοροῦσαι τὸν Ἔρωτα, κρατήσουσι μετ' ἐκείνου, αἱ πρότερον μὲν ὄναρ ἐλύοντο ἐν ὑπνῷ, ὅτε ἦν αὐτὸς ἔτι ὑπὸ νόμοις τε καὶ πατρὶ δημοκρατούμενος ἐν ἑαυτῷ· τυραννευθεὶς δὲ ὑπὸ Ἔρωτος, οἷος ὀλιγάκις ἐγίγνετο ὄναρ, ὕπαρ τοιοῦτος αἰεὶ γενόμενος, οὔτε τινὸς φόνου δεινοῦ ἀφέξεται οὔτε βρώματος οὔτ' ἔργου, ἀλλὰ τυραννικῶς ἐν αὐτῷ ὁ Ἔρωσ ἐν πάσῃ ἀναρχίᾳ καὶ ἀνομίᾳ ζῶν, ἅτε αὐτὸς ὢν μόναρχος, τὸν ἔχοντά τε αὐτὸν ὡσπερ πόλιν ἄξει ἐπὶ πᾶσαν τόλμαν, ὅθεν αὐτόν τε καὶ τὸν περὶ αὐτὸν θόρυβον θρέψει, τὸν μὲν ἔξωθεν εἰσεληλυθότα ἀπὸ κακῆς ὀμιλίας, τὸν δ' ἔνδοθεν ὑπὸ τῶν αὐτῶν τρόπων καὶ ἑαυτοῦ ἀνεθέντα καὶ ἐλευθερωθέντα [...].

И ако у својој души наиђе на још неко мњење или појуду, који се сматрају добрима и могу да осете стид, он их убија и тера од себе, све док сасвим не очисти душу од умерености и напуни је страном лудошћу. – Сасвим је тачно то што говориш о постанку тиранина. – И зар се Ерос – наставих ја – не назива зато већ одавно тиранином?

И док тако буде поступао, дотле ће страсти – које су се тек биле ослободиле и које се као телесна стража налазе око Ероса, страсти дакле, које су се раније, у време када је он још био у границама закона и под окриљем оца, и док је још био демократски човек – савладати стара схватања о добром и срамотном која је још од детињства имао, и која су сматрана праведним. И тада, кад Ерос постане његов тиранин, он ће стално и у будном стању бити оно што је некад био само у сну, и неће се устручавати ни од каквог страшног убиства, ни од какве хране, и ни од каквог недела, него ће Ерос, који у анархији и нередy живи у њему као тиранин, пошто само он заповеда, водити несрећника који га у себи носи као што тиранин води државу, натераће га на сваки подвиг који ће бити од користи њему и његовој пратњи, оној пратњи страсти које су једним делом дошле од рђавог друштва, а другим делом рођене у њему самоме, и које су се, због његовог начина живота, саме ослободиле окова и распојасале.

Из тога произлази да је код Каликла његова љубав према демосу изазвала својеврстан *brainwashing*. Ово дејство *erōs*-а је битно јер разјашњава због чега је Каликле, с једне стране, вољан да по природи постане сличан атинском демосу, док се, с друге стране, потпуно оглушује о Сократову аргументацију. Каликлове опаске да Сократ стално изврће речи и да говори као демагог, као и да слаби уз помоћ закона, односно покуде и похвале, владају јаким природама, указују на то да протагониста учења о праву јачег осећа снажно подозрење према речи уопште.⁴⁷³ Залагање за учење о праву јачег, као и стално указивање на то да ће Сократ из-

⁴⁷³ Pl. *Grg.* 482c, 482e-483a, 483b-c, 489b, 494d, 495b.

губити живот уколико настави својим путем, показује да Каликле разуме једино разговор силе. Он је у тој мери заслепљен *erōs*-ом да као црни коњ у *Фајдру* разуме једино језик силе, а то није језик којим говори Сократ. Треће, приказ тиранског човека у *Држави* показује да он није усамљен. Осим њега постоје и други појединци слични њему, што објашњава зашто је Платон одабрао непознатог Каликла за приказ еволуције тиранског човека.⁴⁷⁴

Каликле и *pleonexia*

Када се заузима за учење о праву јачег и указује на то да пожуама треба дати потпуну слободу, Каликле заступа став да бољи, односно јачи, треба да 'имају више' (*pleon echein*):⁴⁷⁵

ἀλλὰ ταῦτ' ἔστιν ἃ λέγω. τοῦτο γὰρ οἶμαι ἐγὼ τὸ δίκαιον εἶναι φύσει, τὸ βελτίῳ ὄντι καὶ φρονιμώτερον καὶ ἄρχειν καὶ πλεόν ἔχειν τῶν φαυλοτέρων.

То је управо оно што тврдим! Ја мислим да је то природно право – наиме, да бољи и разумнији влада и да има више (*pleon echein*) од мање вредних.

Млади Атињанин, додуше, не изговара дословно реч *pleonexia*, али то ништа не мења, пошто је користи Сократ док му говори да греша када мисли да је најважније 'имати више'.⁴⁷⁶

Каликлов позитиван однос према *pleonexia* је још једно сведочанство његове зависности од атинске демократске идеологије, будући да се овај појам доводио у уску везу са експанзионистичком духом. Код Херодота, тако, у *Дебатаи крунској савеџа* Артабан каже Ксерксу да се приклонио начину размишљања који увек жели имати више (*pleon ti echein*).⁴⁷⁷ Отац историје, осим тога, каже за Темистокла, након победе код Саламине, а у вези са *Андарским дијалојом* у коме се заступа традиционално право јачег, да је био незајажљив у својој жељи да има више

⁴⁷⁴ Pl. *Resp.* 575a-d.

⁴⁷⁵ Pl. *Grg.* 490a (прев. М. Драшковић – А. Вилхар), види и *Grg.* 483d, 490a-491a, 491d, 483d, 490a.

⁴⁷⁶ Pl. *Grg.* 508a. Да *pleon echein*, *pleonektein*, *pleonektēs* код Платона имају исто значење као *pleonexia*, види Weber 1967: 6ff., 93-115; уп. и Dalfen 2004: 323-5.

⁴⁷⁷ Hdt. 7.16.a.2; 7.8.a.1; види Weber 1967: 33ff., 39; Raaflaub 1987: 227ff.; Regenbogen ³1982: 95.

(*pleonekteōn*).⁴⁷⁸ Код Тукидида, Атињани у беседи у Спарти у предвечерје Пелопонеског рата износе традиционално схватање права јачег.⁴⁷⁹ Они при томе етички негативно вреднују *pleonexia*, али се из њихове аргумен- тације да назрети да је с прагматичког становишта сматрају корисном.⁴⁸⁰ Да је *pleonexia* иманентна атинској *archē*, произлази из Хермократовог говора на конгресу у Гели, којим је окончана Прва сицилијанска експе- диција.⁴⁸¹ Неки савремени стручњаци због тог места сматрају да се и у *Сицилијанској дебати* у контексту Тукидидовог коментара да је Атињане обузео *erōs* спомиње и „ексцесивна жеља да се има више“.⁴⁸² Имајући у виду бројне подударности између *Горције* и Тукидида, пада у очи да слав- ни историчар реч *pleonexia* не користи у вези са Периклом. Међутим, то се да тиме објаснити што се коришћење појма који има изразито нега- тивну конотацију не уклапа у његову позитивну слику о овом великом државнику. Свако ко није гледао благонаклоно на владавину народа лако је на основу Перикловог величања атинске моћи у *Надјробној беседи* мо- гао да дође до закључка да је славни државник склон плеонексији. Да је то заиста случај, говори то што многи савремени стручњаци, који свака- ко нису противници демократије, управо то мисле.⁴⁸³

Тукидидова употреба вредносног појма *pleonexia* битна је из још једног разлога. Он га не користи само у контексту атинског империја- лизма, него га наводи као један од главних узрочника грађанског рата (*stasis*) у тзв. *Патолозији раија*, пошто из плеонексије и честољубља про- излази жеља за влашћу (*archē*).⁴⁸⁴

Каликлов благонаклон однос према плеонексији је важан и зато што га на још један начин доводи у везу са битним местима у *Држави*. Тако Платон у деветој књизи говори о томе да ће тирански човек, исто

⁴⁷⁸ Hdt. 8.111–12.1, посебно 112.1; уп. Weber 1967: 29ff. Хајнц Ото Вебер је мишљења да Херодот појам *pleonexia* у случају Темистокла не употребљава негативно, али је при томе превидео да се овај појам јавља у контексту *Андарској дијалога*.

⁴⁷⁹ Thuc. 1.76.2–77.5.

⁴⁸⁰ Thuc. 1.77.3–4; уп. Weber 1967: 50–1. Због контекста читавог говора не може се ни очекивати да Атињани отворено и без задршке величају *pleonexia*.

⁴⁸¹ Thuc. 4.61.5, уп. и 4.17.4, 21.2, 62.3; види de Romilly 1963: 336ff.; Weber 1967: 51–4; Hornblower 1996: 173, 177, 225–6.

⁴⁸² Thuc. 6.24.3–4; Hornblower 2008: 363; Connor 1984: 168 nap. 25; Foster 2010: 121 nap. 5; види и Nicolai 1996: 273ff.

⁴⁸³ Види Weber 1967: 58–9; Hornblower 1987: 174–5; Foster 2010: 174, 180, 201, 210; Taylor 2010: 276–7.

⁴⁸⁴ Thuc. 3.82.6, 8; види Weber 1967: 44–6; Macleod 1983b: 128–9; Hornblower 1991: 485.

као што су пожуде и *erōs* загосподарили њиме, желети да има више.⁴⁸⁵ У истој књизи се затим, после описа живота тиранског човека, у делу где се упоређују праведан и неправедан живот, наводи да је *pleonexia* одлика неправедног човека који је незасит, у сукобу с другима и који не зна за мудрост и врлину. Паралеле између овог гледишта и Каликла су више него очигледне.⁴⁸⁶

Vita activa и vita contemplativa

Читајући изворе с краја 5. и почетка 4. века пре Христа, може се стећи утисак да је у то доба била распрострањена представа о два пута, односно две врсте васпитања које могу да бирају млади припадници виших слојева. У Аристофановим *Облакињама*, у делу са којим је од свих извора био упознат највећи број савременика, тзв. 'праведна' и 'неправедна' беседа се такмиче око тога које је васпитање најбоље, тј. најкорисније.

'Праведна' беседа, која за себе каже да је представник правде, залаже се за традиционалну врсту одгоја, који је владао када је разборитост (*sōphrosynē*) била закон. Старински начин одгоја младиће васпитава у духу чедности, стида, поштовања старијих, сузбијања похоте, развијања телесне снаге и мужевности. У складу с тим однос између дечака и његовог љубавника пун је телесне уздржаности.⁴⁸⁷ 'Праведна' беседа, такође, заговара да младићи време проводе на вежбалиштима уместо да наглабају на агори и да се парниче по судовима.⁴⁸⁸ Овај традиционални одгој у комедији асоцира на демократију, јер је он наводно изнедрио маратонске јунаке, најславнију генерацију Атине.

'Неправедна' беседа говори у име нове врсте васпитања, односно софистичког образовања. Она оспорава и само постојање правде. Уздиже живот пун пожуде и слабости, саветујући при томе да се ничега не треба стидети, већ само позивати на нужду природе (*phuseōs anankas*).⁴⁸⁹ У којој је мери све окренуто наопако види се по томе што највећи хеленски јунак Херакле служи да би се доказале предности мекуштва. Младић

⁴⁸⁵ Pl. *Resp.* 574a.

⁴⁸⁶ Pl. *Resp.* 586a-b; Места у првој, другој и деветој књизи *Државе*, на којима се јавља појам *pleonexia*, очигледно стоје у међусобној вези (Pl. *Resp.* 343d-e, 349b-c, 349e, 350b, 359c, 362b, 574a, 586a-b); уп. Algra 1996: 48.

⁴⁸⁷ Ar. *Nub.* 973-84, 1014-23.

⁴⁸⁸ Ar. *Nub.* 961-1023.

⁴⁸⁹ Ar. *Nub.* 1043-79, види и 1015-23.

који крене овим путем очигледно је потпуно сексуално разуздан, будући да га у *Облакињама* зову 'гузоња' (*euryprōktos*).⁴⁹⁰ 'Неправедна' беседа, најзад, заговара да се што више времена проводи на агори и вежба 'језик', тј. беседништво. У комедији је као заступник ове нове врсте васпитања представљен Сократ.⁴⁹¹

Ако је веровати Платону, сам Сократ је био убеђен да је Аристофанов приказ њега као софисте веома допринео томе да многи Атињани поверују у то да он заиста квари младеж.⁴⁹² Сократовци су, стога, улагали велик напор да оповргну ову слику. У Платоновој *Айолоији* Сократ је проглашен за јединог истинског васпитача у Атини.⁴⁹³ Сличну тенденцију исказује и Ксенофонтowa *Одбрана Сокрајџова*.⁴⁹⁴ У *Усиоменама на Сокрајџа* Ксенофонт описује како је Сократ приповедао Продикову причу о Херакловом избору између пута врлине и пута неваљалства, како би свог саговорника навео на пут врлине.⁴⁹⁵ Што је још важније, у истом делу је изричито наглашено да је Сократ веома позитивно утицао на младог Критију и младог Алкибијада, за које, како је показано, многи верују да су идентични Каликлу.⁴⁹⁶

Премда се не може увек уочити на први поглед, *Горјија*, такође, има сврху да одбрани Сократа од оптужбе да квари омладину.⁴⁹⁷ То се може препознати по томе што је такмичење 'неправедне' и 'праведне' беседе из

⁴⁹⁰ Ar. *Nub.* 1085. Да је појам *euryprōktos* сродан термину *kinaidos*, види се по коришћењу појма *katarygōn* за младића који крене путем који предлаже 'неправедна' беседа (Ar. *Nub.* 1023); уп. Ludwig 2002: 247–50, посебно 249; види и нап. 348, 416. Овај термин се, осим тога, може довести у везу са демократским политичарем (Ar. *Eq.* 423–8, 1240–3); види Ludwig 2002: 43. 'Неправедна' беседа је окренула све наопако, 'праведна' беседа каже да ће младић бити убеђен да је све што је лепо ружно, а све што је ружно лепо (Ar. *Nub.* 1020–2); Ludwig 2002: 246.

⁴⁹¹ За разлику од софиста и других философа, Сократ је свакодневно општио са обичним светом. То је вероватно био главни разлог зашто Аристофан управо њега у *Облакињама* приказује као типичног представника софистике, иако у стварности он то није био. Томе у прилог је ишло и то што просечан Атињанин сигурно није био упознат са суштинским разликама између софиста и Сократа (Pl. *Ap.* 17c–d, 19c–20c, 22d–23a, 23e–24a, 30a–b, 30e–31a; Ar. *Ran.* 1491ff.); види Henderson 1990: 304; Jordović 2008: 16–7; Rutherford 1995: 41; Edmunds 2006: 414–24.

⁴⁹² Pl. *Ap.* 18b–d, 19b–20c, 23d.

⁴⁹³ Уп. de Strycker 1994: 8–13; уп. и Ober 2001: 179ff.

⁴⁹⁴ Xen. *Ap.* 3, 5, 17, 22–3, 34; посебно 19–21, 26.

⁴⁹⁵ Xen. *Mem.* 2.1.21–34.

⁴⁹⁶ Xen. *Mem.* 1.2.12–18, 24–26, 29–47; види Gray 1998: 41–59, посебно 48.

⁴⁹⁷ Pl. *Grg.* 521c–522e.

Облакиња послужило као једна од подлога за овај дијалог, с том разликом што је у њему, као одраз у огледалу, десно постало лево, а лево десно.

Каликле иде управо оним путем који велича 'неправедна' беседа. Он слуша софисте и учи реторику. Отворено одбацује правду и позива се на законе природе. Њиме господари „приземна“ страна *erōs*-а, због чега захтева да се пожудама да потпуна слобода и одбаци *sōphrosynē* и сваки стид. Чињеница да се за живот коме он стреми користи појам *kinaidos* указује и на сексуалну раскалашност. Он се позива на митског јунака Херакла како би доказао утемељеност учења о праву јачег.⁴⁹⁸ Млади Атињанин жели да учествује у јавном животу и очигледно придаје велик значај способности да се на суду добије спор.⁴⁹⁹ Поред свих подударности постоји суштинска разлика између *Горџије* и *Облакиња*. Каликле је постао такав не зато што му је Сократ био учитељ, већ зато што је усвојио, као што је то раније показано, демократске вредности. Ова мисао је Платону посебно лежала на срцу, јер се у *Држави* тврди да се најплеменитије природе, које су посебно обдарене за философију, услед васпитавања од стране мноштва претварају у охولة злочинце који држави наносе највећа зла.⁵⁰⁰ Платон у овом контексту спомиње и софисте, али је, по њему, њихов допринос ипак неупоредиво мање релевантан од утицаја демократије, будући да софисти управо подучавају прилагођавање демосу:⁵⁰¹

ἢ καὶ σὺ ἡγῆ, ὥσπερ οἱ πολλοί, διαφθειρομένους τινὰς εἶναι ὑπὸ σοφιστῶν νέους, διαφθείροντας δὲ τινὰς σοφιστὰς ἰδιωτικούς, ὅτι καὶ ἄξιον λόγου, ἀλλ' οὐκ αὐτοὺς τοὺς ταῦτα λέγοντας μεγίστους μὲν εἶναι σοφιστὰς, παιδεύειν δὲ τελεώτατα καὶ ἀπεργάζεσθαι οἷους βούλονται εἶναι καὶ νέους καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας; – πότε δὴ; ἢ δ' ὅς. – ὅταν, εἶπον, συγκαθεζόμενοι ἄθροοι πολλοὶ εἰς ἐκκλησίας ἢ εἰς δικαστήρια ἢ θέατρα ἢ στρατόπεδα ἢ τινα ἄλλον κοινὸν πλήθους σύλλογον σὺν πολλῷ θορύβῳ τὰ μὲν ψέγωσι τῶν λεγομένων ἢ πρᾶττομένων, τὰ δὲ ἐπαινῶσιν, ὑπερβαλλόντως ἐκάτερα, καὶ ἐκβοῶντες καὶ κροτοῦντες, πρὸς δ' αὐτοῖς αἱ τε πέτραι καὶ ὁ τόπος ἐν ᾧ ἂν ὦσιν ἐπηχοῦντες διπλάσιον θόρυβον παρέχωσι τοῦ ψόγου καὶ ἐπαίνου. ἐν δὴ τῷ τοιοῦτῳ τὸν νέον, τὸ λεγόμενον, τίνα οἶει καρδίαν ἴσχειν; ἢ ποίαν [ἂν] αὐτῷ παιδείαν ἰδιωτικὴν ἀνθέξειν, ἢν οὐ κατακλυσθεῖσαν ὑπὸ τοῦ τοιοῦτου ψόγου ἢ ἐπαίνου

⁴⁹⁸ Pl. *Grg.* 482e, 484b-c, 487b, 491d-492b, 494d. Каликле погрешно цитира Пиндара, што указује на то да славни песник није подржавао право јачег, види Lloyd-Jones 1972: 45-56, посебно 55-6; Hornblower 2004: 84-5; Dodds 1959: 270-1; Dalfen 2004: 332-3.

⁴⁹⁹ Pl. *Grg.* 484d, 485d, 486a-d.

⁵⁰⁰ Pl. *Resp.* 489d-495c, посебно 492a-c, 494c-d, 495a-b; уп. и Pl. *Grg.* 525e-526a; *Leg.* 691c-d.

⁵⁰¹ Pl. *Resp.* 492a-c (прев. А. Вилхар – Б. Павловић), види и *Resp.* 493a.

οἰχῆσθαι φερομένην κατὰ ῥοὺν ἢ ἄν οὗτος φέρῃ, καὶ φήσιν τε τὰ αὐτὰ τοῦτοις καλὰ καὶ αἰσχρὰ εἶναι, καὶ ἐπιτηδεύσειν ἄλλερ ἄν οὗτοι, καὶ ἔσσεσθαι τοιοῦτον;

Или се и ти слажеш са многима, који мисле да су неке младиће покварили софисти, и да их кваре неколико њих, приватних људи? И о томе треба говорити. А зар они који то говоре нису највећи софисти, који знају да све, и младе, и старе, и људе и жене васпитавају онако како желе и да од њих направе оно што желе. – А кад то чине? – Кад седе заједно сакупљени у великим гомилама, у народним скупштинама, у судницама, у позоришту или на другим заједничким састанцима и уз велику ларму сад куде оно што се каже или учини, сад опет претерано хвале једно или друго, уз вику и плескање тако да још стене и место на којем седе одјекују и двоструко појачавају и куђење и хваљење. Шта мислиш како је тада младом човеку? Какво треба да буде васпитање сваког појединог од њих да би се могао одупрети таласу куђења или одобравања да га не однесе и да га не отплови река онамо куд тече, и тако да сваки од њих не каже, као и ови, за исту ствар да је лепа или ружна, да не ради то исто што и они, и да не буде исти као што су они?

Сократ исказује бројне заједничке црте са ‘праведном’ беседом. Он оштро критикује софисте и њихова учења, првенствено реторику. Најважнија му је праведност. Он уздиже разборитост, стид и владање собом, односно својим пожудама. Историјски Сократ јесте на агори увек говорио са обичним светом, али у *Горџији* се то не помиње. Сократ одбацује јавни живот и није спреман да уз помоћ беседничке вештине, тј. „језика“, добија парнице на суду, чак ни како би спасао свој живот.⁵⁰² Управо је Сократ тај који омладину подучава правим вредностима, а не демократија, коју он изједначава са софистиком.⁵⁰³

Каликле и Сократ, међутим, не представљају само две различите врсте васпитања, већ и два пута између којих младе аристократе у демократији могу да бирају.⁵⁰⁴ Коју важност ова тема ужива у *Горџији* види се по томе што се у разговору између Каликла и Сократа директно тематизује разлика између *bios praktikos* и *bios theōrētikos*.⁵⁰⁵ Један пут води ка философском начину живота који тежи праведности, а свакодневном

⁵⁰² Pl. *Grg.* 473e, 522d-e.

⁵⁰³ Pl. *Grg.* 520b; види и Pl. *Resp.* 492a-b.

⁵⁰⁴ Уп. Donlan 1980: 174; Connor 1971: 175–98, посебно 196–7, где говори о два пута: прилагођавање и дистанцирање; уп. Apelt 1998: 9; Scholz 1998: 101; Ostwald 1986: 199–250. За Платона је Алкибијадов пут, пут прилагођавања.

⁵⁰⁵ Pl. *Grg.* 484c-486d, 500c-d, 506b, 510a-511b, 512d-513e, 521d-522e; уп. Nestle 1926: 130–1; Kahn 1996: 126–7, 134.

политичком животу полиса окреће леђа.⁵⁰⁶ Иако је он у *Горџији* отелотворен у лику Сократа, он у ствари више одражава ставове Платона него његовог учитеља.⁵⁰⁷ Каликле, као парадигма неправедности, отелотворује сасвим супротан пут. Ово је пут јавног живота и прилагођавање демократским правилима игре. Ово прилагођавање је како у антици тако и у савременом периоду, због преврата из 411. и 404/403. године пре Христа, тумачено само као површно потчињавање младих аристократа.⁵⁰⁸ Међутим, управо је то оно што Платон у *Горџији* жели да оповргне, као што се то могло видети из досадашњег излагања.

Да се Каликле определио за *vita activa*, а не за *vita contemplativa*, зато што је потпуно потпао под утицај демократске идеологије, Платон предочава посредно уз помоћ појма *apragmosynē*. Наведени појам се у дијалогу нигде не спомиње директно. Платонов Сократ, међутим, користи термин *ou polypragmonēsantos*.⁵⁰⁹ Каликле тако разлику између *bios praktikos* и *bios theōrētikos* дочарава тиме што себе пореди са Зетом, а Сократа са Амфионом из *Анџиоие*, једне од последњих Еурипидових драма, која је изведена око 409. године пре Христа.⁵¹⁰ У овој трагедији је, као одјек дебате о месту *apragmosynē* и *polypragmosynē* у атинској демократији, као једно од централних питања тематизована супротност између човека усмереног на активни јавни живот и човека окренутог мирном, повученом животу спознаје и уметности.⁵¹¹ Зет оштро осуђује миран, повучени живот сматрајући да он човека чини неспособним да свом полису и својим пријатељима помогне саветом и делом, да расправља о правним стварима, као и да учествује у рату. Тако се квари карактер, упропашћава сопствена кућа и постаје немужеван.⁵¹² После тога следи, сходно правилима такмичења у беседништву, Амфионов одговор. Он одбацује критику свог бли-

⁵⁰⁶ Pl. *Grg.* 473e, 500c, 507d-508a; уп. *Resp.* 495b-c; *Xen. Mem.* 4.1.3-5; види Scholz 1998: 79; Apelt 1998: 7ff.; Ober 1998: 186, 236. То што Платон наводи Аристиду као пример доброг државника није никакав доказ да се не дистанцира од политичког живота свог родног града, јер је повратак на стање ствари из доба пре грчко-персијских ратова немогућ (Pl. *Grg.* 526b). Уз то, Платон у дијалогу *Менон* критикује Аристиду што, као ни Перикле, није успео да васпита свога сина (Pl. *Men.* 94).

⁵⁰⁷ Apelt 1998: 8-9.

⁵⁰⁸ Види нап. 504.

⁵⁰⁹ Pl. *Grg.* 526c.

⁵¹⁰ Pl. *Grg.* 484e-485e; *Eur. Ant.* 183, 185-6, 188; види Carter 1986: 163, 173; Dodds 1959: 275-6; Wassermann 1968: 403; Dalfen 2004: 336, 338-9.

⁵¹¹ *Eur. Ant.* 184-8, 193-4, 196, 200, 202, 219, 227 (910); види Carter 1986: 163-73; Nestle 1926: 129-40; Ehrenberg 1947: 46-67; Dienelt 1953: 94-104; Allison 1979: 10-22.

⁵¹² *Eur. Ant.* 184-8, 193-4, 196, 219; види Carter 1986: 164-7, 172.

занца Зета тако што истиче да је *apragmōn* прави пријатељ свог полиса и својих пријатеља, јер упркос свом повученом животу, због своје умерености и разборитости може да пружи бољи савет него брзоплете народне вође и неразумно мноштво.⁵¹³ У овој дискусији победио је Зет, али на крају драма оправдава Амфиона.⁵¹⁴

Да се ставови Платоновог учитеља подударају са Амфионовим, не напомиње само Каликле, већ и сам Сократ.⁵¹⁵ Он мноштво назива незналицама, док за реторе, тј. политичаре, каже да располажу вештином убеђивања, али не и знањем, као и да им је сопствена корист преча од добробити заједнице.⁵¹⁶ За себе тврди да је један од ретких Атињана који се баве истинском политичком вештином (*politikē technē*), и једини који се бави општим добром (*politika*) јер тежи најбољем, односно умерености и праведности.⁵¹⁷ Живот обичног грађанина (*andros idōtou*), односно филозофа (*philosophos*) који одбацује *polypragmosynē*, по њему је у сваком погледу бољи од живота ком Каликле стреми.⁵¹⁸

ἐνίστε δ' ἄλλην εἰσιδῶν ὅσιος βεβιωκυῖαν καὶ μετ' ἀληθείας, ἀνδρὸς ἰδιώτου ἢ ἄλλου τινός, μάλιστα μὲν, ἐγωγέ φημι, ὦ Καλλίκλεις, φιλοσόφου τὰ αὐτοῦ πράξαντος καὶ οὐ πολυπραγμονήσαντος ἐν τῷ βίῳ, ἠγάσθη τε καὶ ἐς μακάρων νήσους ἀπέπεμψε. [...] ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Καλλίκλεις, ὑπὸ τε τούτων τῶν λόγων ἐπέπεισμαι, καὶ σκοπῶ ὅπως ἀποφανοῦμαι τῷ κριτῇ ὡς ὑγιεστάτην τὴν ψυχὴν· χαίρειν οὖν ἔασας τὰς τιμὰς τὰς τῶν πολλῶν ἀνθρώπων, τὴν ἀλήθειαν ἀσκῶν πειράσομαι τῷ ὄντι ὡς ἂν δύνωμαι βέλτιστος ὢν καὶ ζῆν καὶ ἐπειδὴν ἀποθνήσκω ἀποθνήσκειν. παρακαλῶ δὲ καὶ τοὺς ἄλλους πάντας ἀνθρώπους, καθ' ὅσον δύναμαι, καὶ δὴ καὶ σὲ ἀντιπαρακαλῶ ἐπὶ τούτον τὸν βίον καὶ τὸν ἀγῶνα τοῦτον, ὃν ἐγὼ φημι ἀντὶ πάντων τῶν ἐνθάδε ἀγῶνων εἶναι, καὶ ὀνειδίζω σοὶ ὅτι οὐχ οἷός τ' ἔσῃ σαυτῷ βοηθῆσαι, ὅταν ἡ δίκη σοὶ ἢ καὶ ἡ κρίσις ἦν νυνδὴ ἐγὼ ἔλεγον, [...]

Каткад судија види и другачију душу, душу побожну и одану истини, душу једног обичног грађанина или неког другог човека, нарочито – тако ја тврдим, Каликле – душу филозофа који је читаваог

⁵¹³ Eur. *Ant.* 193–4, 196, 200, 202, 206, 227 (910); види Carter 1986: 167–71.

⁵¹⁴ Види Grote 1994: 27.

⁵¹⁵ Pl. *Grg.* 506b: „И ја осећам жељу, Горгија, да наставим разговор с Каликлом, све док му не вратим реч Амфионову за његовог Зета“ (прев. М. Драшковић – А. Вилхар).

⁵¹⁶ Pl. *Grg.* 502d–e, 510b–511a, 513b–c, 517a–c, 518e–519a, 520a–b, 521b, 526d, види и 455a–d, 459.

⁵¹⁷ Pl. *Grg.* 503a, 515b–c, 517b–c, 519a, 521d–522a, 526a–b, 527d; уп. Dodds 1959: 369; Jaeger ⁵1973: 738–9.

⁵¹⁸ Pl. *Grg.* 526c–e (прев. М. Драшковић – А. Вилхар).

живота вршио своје дужности и није се мешао у туђе послове (*ou polypragmonēsantos*). Онда се Радамант обрадује и шаље је на острво блажених. [...] Ја сам убеђен у истину ових прича, драги Каликле, и гледам како ћу своју душу показати судији у што је могуће здравијем стању. И зато не марим за почести гомиле; тежим за истином и покушаћу да заиста будем што бољи и да као такав и умрем кад ми дође час смрти. Али ја опомињем и остале људе, колико год могу, и позивам и тебе на такав живот и на ту утакмицу, за коју тврдим да је важнија од свих осталих утакмица на свету. Прекоревам те због тога што нису у стању да сам себи помогнеш кад дође дан искушења и суда, о коме сам управо мало пре говорио;

Као потврду својих речи Каликле износи ставове који би лако могли бити и Зетови. Философија је лепа, али само у младости. Уколико човек настави и касније да буде немужеван, његова кућа остаје празна. Такав човек не само да није способан да саветом помогне свом граду или неком другом већ није у стању да спасе ни самога себе уколико се нађе у опасности.⁵¹⁹

ταὐτὸν οὖν ἔγωγε τοῦτο πάσχω καὶ πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας. παρὰ νέψ μὲν γὰρ μειρακίῳ ὄρων φιλοσοφίαν ἄγαμαι, καὶ πρέπειν μοι δοκεῖ, καὶ ἡγοῦμαι ἐλευθέρον τινα εἶναι τοῦτον τὸν ἄνθρωπον, τὸν δὲ μὴ φιλοσοφοῦντα ἀνελεύθερον καὶ οὐδέποτε οὐδενὸς ἀξιώσοντα ἑαυτὸν οὔτε καλοῦ οὔτε γενναίου πράγματος· ὅταν δὲ δὴ πρεσβύτερον ἴδω ἔτι φιλοσοφοῦντα καὶ μὴ ἀπαλλαττόμενον, πληγῶν μοι δοκεῖ ἤδη δεῖσθαι, ὡς Σώκρατες, οὗτος ὁ ἀνὴρ. ὁ γὰρ νυνδὴ ἔλεγον, ὑπάρχει τοῦτ᾽ ἐν ἀνθρώπῳ, καὶ πάνυ εὐφυῆς ἦ, ἀνάνδρῳ γενέσθαι φεύγοντι τὰ μέσα τῆς πόλεως καὶ τὰς ἀγοράς, ἐν αἷς ἔφη ὁ ποιητὴς τοὺς ἄνδρας ἀριπρεπεῖς γίγνεσθαι, καταδεδουκότες δὲ τὸν λοιπὸν βίον βιώνειν μετὰ μειρακίων ἐν γωνία τριῶν ἢ τεττάρων ψιθυρίζοντα, ἐλεύθερον δὲ καὶ μέγα καὶ ἰκανὸν μηδέποτε φθέγγασθαι. ἐγὼ δέ, ὡς Σώκρατες, πρὸς σὲ ἐπιεικῶς ἔχω φιλικῶς· κινδυνεύω οὖν πεπονθέναί νῦν ὅπερ ὁ Ζῆθος πρὸς τὸν Ἀμφίωνα ὁ Εὐριπίδου, οὐπερ ἐμνήσθη. καὶ γὰρ ἐμοὶ τοιαῦτ' ἄττα ἐπέρχεται πρὸς σὲ λέγειν, οἷάπερ ἐκεῖνος πρὸς τὸν ἀδελφόν, ὅτι „ἀμελεῖς, ὡς Σώκρατες, ὧν δεῖ σε ἐπιμελεῖσθαι, καὶ φύσιν ψυχῆς ὧδε γενναίαν μειρακίῳ δει τινὶ διατρέπεις μορφώματι, καὶ οὐτ' ἂν δίκης βουλαῖσι προσθεῖ' ἂν ὀρθῶς λόγον, οὐτ' εἰκὸς ἂν καὶ πιθανὸν ἂν λάβοις, οὐθ' ὑπὲρ ἄλλου νεανικὸν βούλευμα βουλεύσαιο“. καίτοι, ὡς φίλε Σώκρατες — καὶ μοι μηδὲν ἀχθεσθῆς· εὐνοία γὰρ ἐρῶ τῆ σῆ — οὐκ αἰσχρὸν δοκεῖ σοι εἶναι οὕτως ἔχειν ὡς ἐγὼ σὲ οἶμαι ἔχειν καὶ τοὺς ἄλλους τοὺς πόρρω ἀεὶ φιλοσοφίας ἐλαύνοντας; νῦν γὰρ εἴ τις σοῦ λαβόμενος ἢ ἄλλου ὅτουοῦν τῶν τοιούτων εἰς τὸ δεσμοκτήριον ἀπάγοι, φάσκων ἀδικεῖν μηδὲν ἀδικοῦντα, οἶσθ' ὅτι οὐκ ἂν ἔχοις ὅτι χρήσαιο σαυτῷ, ἀλλ' ἰλιγγίῳς ἂν καὶ χασμῷ οὐκ ἔχων ὅτι εἴποις, καὶ εἰς

⁵¹⁹ Pl. *Grg.* 485c-486d (прев. М. Драшковић – А. Вилхар), види и *Grg.* 484c-485b.

τὸ δικαστήριον ἀναβάς, κατηγοροῦ τυχῶν πάνυ φαύλου καὶ μοχθηροῦ, ἀποθάνοις ἄν, εἰ βούλοιο θανάτου σοι τιμᾶσθαι. καίτοι πῶς σοφὸν τοῦτό ἐστιν, ὦ Σώκρατες, ἥτις εὐφυῆ λαβοῦσα τέχνη φῶτα ἔθηκε χείρονα, μήτε αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον βοηθεῖν μηδ' ἐκσῶσαι ἐκ τῶν μεγίστων κινδύνων μήτε ἑαυτὸν μήτε ἄλλον μηδένα, ὑπὸ δὲ τῶν ἐχθρῶν περισυλάσθαι πᾶσαν τὴν οὐσίαν, ἀτεχνῶς δὲ ἄτιμον ζῆν ἐν τῇ πόλει; τὸν δὲ τοιοῦτον, εἴ τι καὶ ἀγροικότερον εἰρησθαι, ἔξεστιν ἐπὶ κόρρης τύπτοντα μὴ διδόναι δίκην. ἀλλ' ὠγαθέ, ἐμοὶ πείθου, παῦσαι δὲ ἐλέγχων, πραγμάτων δ' εὐμουσίαν ἄσκει, καὶ ἄσκει ὁπόθεν δόξεις φρονεῖν, ἄλλοις τὰ κομψὰ ταῦτα ἀφείς, εἴτε ληρήματα χρῆ φάνα εἶναι εἴτε φλυαρίας, ἐξ ὧν κενοῖσιν ἐγκατοικήσεις δόμοις: ζηλῶν οὐκ ἐλέγχοντας ἄνδρας τὰ μικρὰ ταῦτα, ἀλλ' οἷς ἔστιν καὶ βίος καὶ δόξα καὶ ἄλλα πολλὰ ἀγαθὰ.

Исто oseћam и према људима који се баве филозофијом. Ако код сасвим младог човека опазим да има склоности према њој, онда је она на свом месту, и ја мислим да је то човек слободан; напротив, младог човека који се не бави филозофијом сматрам неслободним, неспособним за све што је лепо и племенито. А кад наиђем на старијег човека који се још увек бави филозофијом и који не може да је се ослободи, онда, мој драги Сократе, мислим да такав човек заслужује батине. Јер, као што рекох малопре, суђено је да један такав човек постане бедна кукавица, па ма како био обдарен; он ће избегавати јавна места, где људи, као што каже песник, стичу славу, и остатак свог живота провешће сакривен негде у неком ћошку шапућући са сва три млада човека, а слободна, гласна и одважна реч неће никад изаћи из његових уста. За тебе, драги мој Сократе, ја гајим само пријатељска осећања. Па ипак бих рекао да пред тобом осећам нешто слично ономе што се догађа Зету с Амфионом у драми коју сам малочас споменуо. И мене обузима жеља да ти кажем као Зето своме брату: да ти, Сократе, занемарујеш оно што би требало да те пре свега занима, и својим детињастим понашањем одвраћаш племениту природу своје душе од њеног циља, тако да ни у саветодавним телима не можеш правилно, ни вероватно и убедљиво говорити, нити пак неком другом помоћи каквим племенитим саветом. Па ипак – немој ми замерити, Сократе, јер ја ти говорим као пријатељ – зар не црвениш од стида будући такав као што ја кажем, такав као што су, по мом схватању, сви они који се и сувише дуго баве филозофијом? Узмимо да овог тренутка ухвате тебе или неког од твојих пајдаша, и да те баце у затвор тврдећи да си учинио неки злочин, иако ниси крив; врло добро знаш да би остао без одбране, да се не би могао снаћи, да би изгубио главу и да би у неприлици отварао уста и да не би био у стању реч да проговориш; кад би затим дошао пред судију и био суочен с неким тужиоцем, пропалицом и неваљалцем морао би умрети ако би он затражио смрт за тебе. И зато те питам Сократе, колико вреди вештина која природно обдареног човека чини горим, тако да он ни самом себи не може помоћи и да ни себе

нити икога другог не може спасти великих опасности, него учини да он дозволи да му непријатељи узму све што има и да животари у држави без угледа и части? Такав бедник – дозволи ми да кажем мало грубо – заслужује да га без казне добро ишамараш! Зато ме послушај, пријатељу драги, престани цепидлачити и бави се стварима које више годе Музама које ти могу прибавити глас паметног човека; остави осталима ово преклапање, како да кажем, млаћење празне сламе, или ове глупости, јер ће те све то довести до тога да живиш у празној кући, немој се угледати (*zēlōn*) на људе који се баве оваквим ситничарењем, него на људе који су умели да стекну иметак, глас и безброј других лепих ствари!

Ово необично подударане Платонових ставова са Еурипидовим, за кога иначе нема лепе речи,⁵²⁰ било би заиста потпуно изненађење да није следеће околности. Каликлов миљеник, Зет, а тиме и он сам, показује бројне сличности са Перикловим ставовима код Тукидида.⁵²¹ Славни државник у *Надгробној беседи*, након што за Атињане каже да воле лепоту, али са умереношћу, и мудрост без разнежености, тврди како је опште мишљење да је појединац који не учествује у јавним пословима и који гледа своја посла (*apragtōn*) бескористан.⁵²²

φιλοκαλοῦμέν τε γὰρ μετ' εὐτελείας καὶ φιλοσοφοῦμεν ἄνευ μαλακίας·
 πλοῦτῳ τε ἔργου μᾶλλον καίρῳ ἢ λόγου κόμπῳ χρώμεθα, καὶ τὸ πένεσθαι
 οὐχ ὁμολογεῖν τινὶ αἰσχρόν, ἀλλὰ μὴ διαφεύγειν ἔργῳ αἰσχίον. ἔνι τε
 τοῖς αὐτοῖς οἰκείων ἅμα καὶ πολιτικῶν ἐπιμέλεια, καὶ ἑτέροις πρὸς ἔργα
 τετραμμένους τὰ πολιτικά μὴ ἐνδεῶς γνῶναι· μόνοι γὰρ τὸν τε μηδὲν
 τῶνδε μετέχοντα οὐκ ἀπράγμονα, ἀλλ' ἀχρεῖον νομίζομεν, [...]

Ми волимо лепоту (*philokaloumen*), али са умереношћу, и мудрост (*philosophoumen*), али без разнежености. Богатство нам више служи као повод за неку делатност, него као предмет хвалисања; и није никаква срамота ако неко призна своје сиромаштво, него је већа срамота ако неко радом не уклања немаштину. Код неких људи наћи ћете подједнако старање и за приватни и за јавни живот, али има и оних других, који, иако сасвим посвећени својим приватним пословима, ипак су упућени и у област државног живота. Једино ми, Атињани, оне који не узимају учешћа у јавним пословима не називамо неактивним (*ouk apragmona*), него бескорисним грађанима.

⁵²⁰ Будући да је Еурипид једини трагичар чије се дело тематизује у *Горџији*, као и да га Платон у *Држави* директно напада, може се претпоставити да се Сократове критика трагедије у *Горџији* првенствено односи на њега (Pl. *Grg.* 484e, 485e, 502b-d; *Resp.* 568a-b; уп. *Ap.* 22a-c).

⁵²¹ Уп. Carter 1986: 172; види и Nestle 1926: 130–1, 139.

⁵²² Thuc. 2.40.1–2 (прев. Д. Обрадовић); уп. Carter 1986: 27; Raaflaub 2006: 196.

Да није реч о површним подударностима, као и да *apragmosynē* поседује један ништа мање битан аспект, открива Перикле када у својој последњој беседи, и то у делу где атинску *archē* назива тиранидом, каже да су *apragmones* бескорисни, да не могу сами себе да заштите и да представљају опасност по атинску империју. Одмах затим наводи како *apragmōn* презире величину Атине, док је онај ко жели нешто да оствари – подражава (*zēlōsei*):⁵²³

ἥς οὐδ' ἐκστῆναι ἔτι ὑμῖν ἔστιν, εἴ τις καὶ τόδε ἐν τῷ παρόντι δεδιῶς ἀπραγμοσύνη ἀνδραγαθίζεται· ὡς τυραννίδα γὰρ ἦδη ἔχετε αὐτήν, ἦν λαβεῖν μὲν ἄδικον δοκεῖ εἶναι, ἀφείναι δὲ ἐπικίνδυνον. τάχιστ' ἄν τε πόλιν οἱ τοιοῦτοι ἐτέρους τε πείσαντες ἀπολέσειαν καὶ εἴ που ἐπὶ σφῶν αὐτῶν αὐτόνομοι οἰκίσειαν· τὸ γὰρ ἀπραγμον οὐ σφίζεται μὴ μετὰ τοῦ δραστηρίου τεταγμένον, οὐδὲ ἐν ἀρχούσῃ πόλει ξυμφέρει, ἀλλ' ἐν ὑπηκόῳ, ἀσφαλῶς δουλεύειν. [...] γνῶτε δὲ ὄνομα μέγιστον αὐτὴν ἔχουσαν ἐν ἅπασιν ἀνθρώποις διὰ τὸ ταῖς ξυμφοραῖς μὴ εἴκειν, πλείστα δὲ σώματα καὶ πόνους ἀνηλωκέναί πολέμῳ, καὶ δύναμιν μεγίστην δὴ μέχρι τοῦδε κεκτημένην, ἥς ἐς αἶδιον τοῖς ἐπιγιγνομένοις, ἦν καὶ νῦν ὑπενδῶμέν ποτε (πάντα γὰρ πέφυκε καὶ ἐλασσοῦσθαι), μνήμη καταλείψεται, Ἑλλήνων τε ὅτι Ἕλληνες πλείστων δὴ ἤρξαμεν, καὶ πολέμοις μεγίστοις ἀντέσχομεν πρὸς τε ξύμπαντας καὶ καθ' ἑκάστους, πόλιν τε τοῖς πᾶσιν εὐπορωτάτην καὶ μεγίστην ψήκησαμεν. καίτοι ταῦτα ὁ μὲν ἀπράγμων μέμψαιτ' ἄν, ὁ δὲ δρᾶν τι καὶ αὐτὸς βουλόμενος ζηλώσει· εἰ δὲ τις μὴ κέκτηται, φθονήσει.

А од ове империје ви се више не можете оградити – уколико би неко у садашњем тешком тренутку и у страху својом неактивношћу (*apragmosynē*) хтео да изиграва неко изузетно поштење. Јер власт коју ви сада држите јесте тиранска власт (*tyrannida*), а изгледа да се она задобија неправдом; велика је, међутим, опасност ако се она испусти из руку. Такви људи би брзо могли упропастити државу, или овде, што би и друге придобили за себе, или тиме што би се негде населили са својом самосталном владом. Јер, човек несклон делању (*apragmōn*) може се спасити само ако га подстакне неко ко је спреман на делање; а у једној моћној империји неактивност није од никакве користи – сем када је у некој зависној држави и када своју покорност налази у покорности. [...] Знајте да Атина у целом свету ужива најславније име, зато што не попушта у невољама и што је у рат уложила и многобројне животе и труд и да сада има највећу силу која је икад, све до дана данашњег постојала. Спомен на њену величину, чак и када би сада мало и попустила, јер све ствари настају и опадају, треба да се заувек преда потомству: како смо ми, као Хелени, владали над највећим бројем Хелена у највећим ратовима које смо водили против

⁵²³ Thuc. 2.63.2–64.3–5 (прев. Д. Обрадовић с изменама); уп. Carter 1986: 38–9; Ehrenberg 1947: 48.

нашег непријатеља, без обзира да ли се овај борио уједињеним снагама или сам; и како смо живели у једној држави која је у свему била најбогатија и највећа. Па ипак, неки човек који се држи по страни од државних послова (*apragmōn*) могао би све те ствари и презирати. Али онај који – као што је са нама случај – жели нешто да уради, учиниће од њих сврху свих његових настојања (*zēlōsei*), а сваки онај коме не би успело да их стекне биће пун зависти (*phthonēsei*).

И непријатељи Атине сматрали су да је *apragmosynē* неспојива са империјалистичким духом Атињана, што потврђује беседа Коринћана у Спарти у предвечерје Пелопонеског рата.⁵²⁴ Најдаље је отишао Алкибијад, за кога су у *Сицилијанској дебајти* *apragmosynē* и њој сродна *hēsychia* постале антоними за дух безграничне експанзије, који се опет, као што је то већ показано, доводи у везу са „приземним“ *erōs*-ом.⁵²⁵ У којој је мери сада *apragmosynē* тумачена као супротност радикалног експанзионизма предочава Алкибијадова оптужба да Никија, који се заузимао једино за опрезнију политику, али не и за одустајање од ширења атинске *archē*, заговара политику *apragmosynē*.⁵²⁶

Осим што га на још један начин доводи у везу са демократском идеологијом, Каликлова критика *apragmosynē* је битна и зато што га директно доводи у везу са Периклом и Алкибијадом. То се види по томе што ову вредносну представу код Тукидида у седам од једанаест случајева помињу Перикле и Алкибијад, који су уз то једини Атињани који је осуђују.⁵²⁷

Расправа о томе шта је боље – *bios praktikos* или *bios theōrētikos*, у последњем делу *Горџије* има још једну, ништа мање важну функцију. Помоћу ње се отварају врата ка отвореном конституисању философије као алтернативне политике.⁵²⁸ Овај процес започиње тиме што се појмови из сфере политичког преносе на метафизичке представе, које до тада нису сматране делом политике.⁵²⁹ Сократ, тако, у разговору са Полом поли-

⁵²⁴ Thuc. 1.70.8–9.

⁵²⁵ Thuc. 6.18.2, 6–7; уп. Ehrenberg 1947: 50. Да је *hēsychia* синоним за *apragmosynē*, показује сам Тукидид (Thuc. 1.70.8); види Ehrenberg 1947: 46; Hornblower 1991: 77.

⁵²⁶ Thuc. 6.18.6. До истог закључка се може доћи и на основу Тукидидовог коментара у *Чишћули за Перикла* по коме се славни државник залагао за то да Атињани мирују (*hēsychazontas*), али да су они поступили супротно његовом савету, очигледно мислећи при томе првенствено на Сицилијанску експедицију (Thuc. 2.65.7); уп. Hornblower 1991: 343.

⁵²⁷ Thuc. 2.40.2, 63.2–3, 64.4; 6.18.6–7; види Allison 1979: 13.

⁵²⁸ Уп. Ober 1998: 165, 190–1.

⁵²⁹ Проблематика Платоновог односа према Сократовом лику, односно питање да ли се Платон временом еманципује у односу на свог учитеља или не, за ову студију је од секундарног значаја. У средишту ове студије налазе се само дијалоги *Горџија* и *Држава* и то првенствено са намером да се докажу везе између

тичке појмове преноси на „душу“.⁵³⁰ Брига за добробит душе проглашена је за *politikē technē*, док се као њени коригујући делови наводе законодавна делатност (*nomothetikē technē*) и правосуђе (*dikastikē technē*).⁵³¹ У складу с тим, фундаментална критика дотадашње политичке теорије и праксе која, као што је показано, прожима читав дијалог, служи да консеквентно негира постојање неке самосталне политичке сфере која би била одвојена од етике.⁵³² Сократ сходно томе може и да тврди да је кључно мерило за оцену политичара то да ли је учинио грађане бољим.⁵³³ И поред овог одступања од традиционалног схватања политике, Сократ из *Горгије* се још увек креће у оквирима историјског Сократа.⁵³⁴ Међутим, са потпуним одбацивањем *vita activa* и давањем апсолутног примата *vita contemplativa*, Сократ у трећем делу *Горгије* иде важан корак даље.⁵³⁵

То је могуће пратити и кроз промену приказа Сократовог односа према политичком животу. У *Горгији* је, у том смислу, условно речено, могуће правити разлику између „два“ Сократа.

„Први“ Сократ борави на агори, добро је упознат са судским беседништвом, био је притан, учествовао је у раду Народне скупштине и слушао је Периклове беседе.⁵³⁶ Упркос томе, он за себе каже да није политичар.⁵³⁷ Тај „први“ Сократ успева да у разговору савлада Горгију и Пола. Он поседује пуно заједничких црта са Сократом из *Айолоије* и *Криџона*. У овим дијалозима Сократ не учествује као политичар у јавном животу, али је добро познат суграђанима, јер стално на јавним местима покушава да их учини бољим.⁵³⁸ Он није водио државне послове, јер би га то коштало живота, а његова смрт никоме не би користила. Сократ је, и

Каликла и тиранског човека. Детаљан преглед односа Платона према Сократу и различитих ставова у науци дао је Rowe 2007.

⁵³⁰ Види Trampedach 1994: 166–7; Dodds 1959: 226; Dalfen 2004: 242–3; 247–8.

⁵³¹ Pl. *Gr.* 464b–c, 465b–d.

⁵³² То је утолико важно што је за демос политички идентитет током 5. века пре Христа постао главни израз његовог идентитета; види Meier 1995: 249–61; Raaflaub 1983: 529, 535. Многе друштвене и имовинске неједнакости су у Атини, упркос егалитаристичким елементима демократске идеологије, наставиле да постоје и демос није показивао тежњу да их избрише, будући да су оне за његов политички идентитет биле од другоразредног значаја; уп. Raaflaub 1996: 139–59; *Id.* 1983: 529–36.

⁵³³ Pl. *Gr.* 502e–503c, 516b–e.

⁵³⁴ Види нпр. Pl. *Ap.* 30a–b, 32d–33a, 36c–d; *Prt.* 319e–320c; уп. Ober 1998: 168–77, 181.

⁵³⁵ Уп. Trampedach 1994: 169; Ober 1998: 178, 190–1.

⁵³⁶ Pl. *Gr.* 447a, 455e, 471e–472b, 473e, 503c.

⁵³⁷ Pl. *Gr.* 473e.

⁵³⁸ Pl. *Ap.* 29c–30b, 30e–31b, 31d–32a.

поред тога, *polypragmōn*, али само зато што на приватној равни тежи да учини своје суграђане бољима, као што обад стално буди племенитог, али дремљивог коња.⁵³⁹ У складу с тим неприхватљив му је миран живот (*hēsychia*).⁵⁴⁰ Из свега наведеног произлази да Сократ философирање конструише као вид јавне службе.⁵⁴¹

„Други“ Сократ свакако има многе заједничке црте са „првим“, али постоје и очите разлике. По Каликлу, он избегава агору јер је без искуства, не познаје законе и не зна како да општи са људима.⁵⁴² Ове Каликлове речи, наравно, нису тачне, али оне у дијалогу служе да укажу на то да је („други“) Сократ потпуни *apragmōn*. Он није више обад који непрекидно буди своје суграђане, јер када изађе на суд неће моћи да каже: „ово ја све радим само за ваше добро, судије“, што је главна Сократова теза у *Айолоџији*.⁵⁴³ Сходно томе, он и не успева да допре до Каликла. „Други“ Сократ каже да се бави политиком, али тиме што тврди да је он једини који то чини и да су етичка мерила једино релевантна показује да је јаз у односу на традиционални начин вођења политике апсолутан.⁵⁴⁴ Зато на острво блажених неће отићи душе политичара, али хоће душа философа који се читавог живота није уплитао у туђе послове (*ou polypragmonēsantos*).⁵⁴⁵ Стога политика, како је „други“ Сократ схвата, у ствари није ништа друго него философија, која у себи садржи могућност трансформације политике у политику каква би требало да буде.⁵⁴⁶ У складу са свим наведеним, читав дијалог се завршава тако што „други“ Сократ Каликлу каже да начин живота који овај препоручује ништа не вреди, предлажући му уместо тога да се политиком позабаве тек када стекну образовање (очигледно философско) а и тада једино ако то буде потребно и ако буду способни да дају савет.⁵⁴⁷ Тиме су посредно отворена врата за став Сократа из *Државе* да философи живе миран живот, дистанцирани од политичке свакодневице, односно да их не занима више полис какав јесте, већ, у складу

⁵³⁹ Pl. *Ap.* 30e, 31c-32a, 36b, 37d; уп. Carter 1986: 185; de Strycker 1994: 337; Heitsch 2002: 125 са нап. 228, 129. Малколм Скофилд (Schofield 2006: 22, 24) с правом указује да је Сократ, гледано општим мерилима, у суштини *apragmōn*, али да у *Айолоџији* улаже знатан напор да себе дистанцира од тога.

⁵⁴⁰ Pl. *Ap.* 37e-38a.

⁵⁴¹ Види Schofield 2006: 25-6.

⁵⁴² Pl. *Grg.* 484d, 485d; уп. Ober 1998: 201.

⁵⁴³ Pl. *Grg.* 521e, 522c; Ober 1998: 211-2; Kahn 1996: 130.

⁵⁴⁴ Pl. *Grg.* 521d-522a, уп. и 503a, 507c-509c, 515b-c, 517b-c, 519a, 521d-522a, 526a-b, 527d; види Trampedach 1994: 168.

⁵⁴⁵ Pl. *Grg.* 525d, 526c; уп. Ober 1998: 211-2.

⁵⁴⁶ Види Schofield 2006: 66.

⁵⁴⁷ Pl. *Grg.* 527d-e; Ober 1998: 242-3; Trampedach 1994: 169, 173; Kahn 1996: 128, 131.

са њиховом тежњом за спознајом вечних истина, полис какав треба да буде.⁵⁴⁸

Учење о праву јачег

Свако друштво и свако време у неком облику познају право јачег. Хелени у том погледу свакако нису били изузетак, као што то показују Хомер, Хесиод и Херодот.⁵⁴⁹ Међутим, ово традиционално, односно предсофистичко право јачег нити је апстрактно, нити је теоријски утемељено. Њега не одликује никакав нови морални квалитет и њиме се не покушава засновати нека нова етика.⁵⁵⁰ На неки начин „недозрело“, традиционално право јачег остаје само једно од многих могућих начина деловања и понашања и оно се уз то, по правилу, негативно оцењује.⁵⁵¹

Хелени, међутим, поред традиционалног права јачег познају и једно друго теоријски засновано, за које ће се овде користити појам ‘учење о праву јачег’. То учење је далеко сложеније, јер се иза њега крије суштински другачији поглед на свет. Сходно њему, деловање у складу са правом јачег није једино могуће, већ је, што је још важније, једино праведно. Све постојеће друштвене вредности одбацују се као лажни окови, при чему се истовремено тежи да се наместо њих успостави нова етика која заговара дијаметрално супротан вредносни систем. Теоријску основу учења о праву јачег чини *nomos-physis* антитеза, јер она на апстрактан начин утемељује начелну супротност између природе (*physis*) и конвенција, тј. закона које су створили људи (*nomos*).⁵⁵² Према овој антитези, узрок поменутих супротности јесте гледиште да људски закон није израз божанске

⁵⁴⁸ Pl. *Resp.* 473c-474a, 485a-d, 487c-d, 488a-489a, 496c-497c, 500b-501d, 592a; види Schofield 2006: 27-30, 155-6, 158-64, посебно 30, 158; Dienelt 1954: 96; Dodds 1959: 16-7; Irwin 1979: 6-7; Klosko 1983: 580-1; Kahn 1996: 128. То је управо дијаметрално супротно приступу софиста (Pl. *Resp.* 493a-c).

⁵⁴⁹ Hom. *Il.* 21.106-13; Hes. *Op.* 213-50; Hdt. 8.111.2-3; види Martin 1976: 160-1; Crane 1998: 72-5.

⁵⁵⁰ Хесиод, на пример, критикује право јачег с утилитаристичке тачке гледишта (Hes. *Op.* 213ff.). Овај утилитаризам и са њим повезана правда (*dikē, dikaion*), при томе, нису теоријски утемељени, види Spahn 1986: 11-2.

⁵⁵¹ Hes. *Op.* 203-12.

⁵⁵² То је непосредан логичан закључак који се може извести из *nomos-physis* антитезе и с њом блиско повезаним појмом ‘природне нужности’ (Thuc. 5.105.2). Централни значај *nomos-physis* антитезе за учење о праву јачег се може препознати у свим изворима, при чему је потпуно безначајно да ли се ради о философу (Платон), историчару (Тукидид) или софисти (Аноним Ијамблихов) или ученику софиста (Каликле).

воље или природног стања ствари, већ да се налази у контрадикцији са законитостима природе која одговара правом бићу ствари.⁵⁵³

Све ове одлике учења о праву јачег могу се препознати једино код Каликла у *Горгији*.⁵⁵⁴

ἀλλ' οἶμαι οἱ τιθέμενοι τοὺς νόμους οἱ ἀσθενεῖς ἀνθρωποὶ εἰσιν καὶ οἱ πολλοί. πρὸς αὐτοὺς οὖν καὶ τὸ αὐτοῖς συμφέρον τοὺς τε νόμους τίθενται καὶ τοὺς ἐπαίνους ἐπαινοῦσιν καὶ τοὺς ψόγους ψέγουσιν· ἐκφοβοῦντες τοὺς ἐρρωμενεστέρους τῶν ἀνθρώπων καὶ δυνατοὺς ὄντας πλέον ἔχειν, ἵνα μὴ αὐτῶν πλέον ἔχωσιν, λέγουσιν ὡς αἰσχροὺς καὶ ἄδικον τὸ πλεονεκτεῖν, καὶ τοῦτο ἐστὶν τὸ ἀδικεῖν, τὸ πλέον τῶν ἄλλων ζητεῖν ἔχειν· ἀγαπῶσι γὰρ οἶμαι αὐτοὶ ἂν τὸ ἴσον ἔχωσιν φαυλότεροι ὄντες. [...] ἡ δὲ γὰρ οἶμαι φύσις αὐτῆ ἀποφαίνει αὐτό ὅτι δίκαιόν ἐστὶν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατώτερου. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχού ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν θλαῖς ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἥττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. ἐπεὶ ποίω δίκαιψ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας; [...] ἀλλ' οἶμαι οὗτοι κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου ταῦτα πράττουσιν, καὶ ναὶ μὰ Δία κατὰ νόμον γὰρ τὸν τῆς φύσεως, οὐ μέντοι ἴσως κατὰ τοῦτον ὃν ἡμεῖς τιθέμεθα· πλάττοντες τοὺς βελτίστους καὶ ἐρρωμενεστάτους ἡμῶν αὐτῶν, ἐκ νέων λαμβάνοντες, ὡσπερ λέοντας, κατεπάδοντές τε καὶ γοητεύοντες καταδουλούμεθα λέγοντες ὡς τὸ ἴσον χρή ἔχειν καὶ τοῦτο ἐστὶν τὸ καλὸν καὶ τὸ δίκαιον. ἐὰν δὲ γὰρ οἶμαι φύσιν ἱκανὴν γένηται ἔχων ἀνήρ, πάντα ταῦτα ἀποσεισάμενος καὶ διαρρήξας καὶ διαφυγῶν, καταπατήσας τὰ ἡμέτερα γράμματα καὶ μαγγανεύματα καὶ ἐπιδῶς καὶ νόμους τοὺς παρὰ φύσιν ἅπαντας, ἐπαναστὰς ἀνεφάνη δεσπότης ἡμέτερος ὁ δοῦλος, καὶ ἐνταῦθα ἐξέλαμψεν τὸ τῆς φύσεως δίκαιον.

Закон, напротив, стварају слаби и гомила. А они само себи и своје користи ради стварају законе и деле похвале или покуде. Да би заплашили јаке, који су најпре способни да стекну имање, и да би их спречили у томе да га стварно стекну, они говоре да је ружно и неправедно имати више од других и да се неправда састоји у суштини баш у томе што неко жели да има више од свог суседа. Јер они сами су, рекао бих, задовољни и са једнаким, зато што ништа не вреде. [...] А по мом схватању, већ сама природа открива да је праведно ако бољи има више (*pleon echein*) од горег, а јачи више од слабијег. Природа сама потврђује да је заиста тако, у разним приликама, не само у животињском свету него и код човека, свуда, у градовима и у породицама: да важи принцип да је праведно ако јачи влада над

⁵⁵³ Види Heinemann 1945: 116–7; Koester 1968: 521–7; Striker 1987: 79–88; Калуђеровић 2010: 139–43.

⁵⁵⁴ Pl. *Grg.* 483b–484b (прев. М. Драшковић – А. Вилхар).

слабим и ако има више (*pleon echein*). С којим правом је, заправо, Ксеркс кренуо против Хеладе, или његов отац на Ските? [...] Него, ја мислим да сви ови људи раде тако на основу природног права, и, тако ми Зевса, по природном закону, а не по законима које ми људи сами стварамо и по којима ми најбоље и најјаче међу нама, узимајући их већ од малих ногу, држимо у страху па их као лавове кротимо опчињавањем и претварањем, говорећи им да не ваља да неко има више од другог и да се у томе састоји праведно и лепо. А кад би се једног дана појавио неки човек који би имао довољно природне снаге да се свега тога ослободи, да раскида окове, да одбаци све, да погази све наше параграфе, наше мађије и чаролије и све наше противприродне законе, и кад би се испрсио пред нама као наш господар, који је раније био наш роб, онда би право природе засијало у пуном сјају!

Мелијски дијалоџи код Тукидида јесте једино друго место у изворима на коме се износи учење о праву јачег:⁵⁵⁵

ἡμεῖς τοίνυν οὔτε αὐτοὶ μετ' ὀνομάτων καλῶν, ὡς ἢ δικαίως τὸν Μῆδον καταλύσαντες ἄρχομεν ἢ ἀδικούμενοι νῦν ἐπεξερχόμεθα, [...] δίκαια μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπεῖ λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσοуси καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν.

οὐ γὰρ τοσοῦτον ἡμᾶς βλάπτει ἢ ἔχθρα ὑμῶν ὅσον ἢ φιλία μὲν ἀσθενείας, τὸ δὲ μῖσος δυνάμεως παράδειγμα τοῖς ἀρχομένοις δηλούμενον.

τῆς μὲν τοίνυν πρὸς τὸ θεῖον εὐμενείας οὐδ' ἡμεῖς οἰόμεθα λελείψεσθαι. οὐδὲν γὰρ ἔξω τῆς ἀνθρωπείας τῶν μὲν ἐς τὸ θεῖον νομίσεως, τῶν δ' ἐς σφᾶς αὐτοὺς βουλήσεως δικαιοῦμεν ἢ πράσσομεν. ἡγοῦμεθα γὰρ τό τε θεῖον δόξη τὸ ἀνθρώπιόν τε σαφῶς διὰ παντὸς ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας, οὗ ἂν κρατῆ, ἄρχειν. καὶ ἡμεῖς οὔτε θέντες τὸν νόμον οὔτε κειμένῳ πρῶτοι χρησάμενοι, ὄντα δὲ παραλαβόντες καὶ ἐσόμενον ἐς αἰεὶ καταλείψοντες χρώμεθα αὐτῷ, εἰδότες καὶ ὑμᾶς ἂν καὶ ἄλλους ἐν τῇ αὐτῇ δυνάμει ἡμῖν γενομένους δρῶντας ἂν ταυτό. καὶ πρὸς μὲν τὸ θεῖον οὕτως ἐκ τοῦ εἰκότος οὐ φοβούμεθα ἐλασσώσεσθαι·

οὐ γὰρ δὴ ἐπὶ γε τὴν ἐν τοῖς αἰσχροῖς καὶ προύπτοις κινδύνοις πλεῖστα διαφθεῖρουσαν ἀνθρώπους αἰσχύνην τρέψεσθε. πολλοῖς γὰρ προορωμένοις ἔτι ἐς οἷα φέρονται τὸ αἰσχρὸν καλούμενον ὀνόματος ἐπαγωγῷ δυνάμει ἐπεσπάσατο ἡσσηθεῖσι τοῦ ῥήματος ἔργῳ ξυμφοραῖς ἀνηκέστοις ἐκόντας περιπεσεῖν καὶ αἰσχύνην αἰσχίῳ μετὰ ἀνοίας ἢ τύχῃ προσλαβεῖν. ὃ ὑμεῖς, ἦν εὖ βουλευήσθε, φυλάξεσθε, καὶ οὐκ ἀπρεπὲς νομεῖτε πόλεώς τε τῆς μεγίστης ἡσσᾶσθαι [...].

⁵⁵⁵ Thuc. 5.89, 95, 105.1–2, 111.3–4 (прев. Д. Обрадовић с изменама). За атинско коришћење речи са *aisch*-кореном у *Мелијском дијалоџу* види Hornblower 2008: 248.

Ни ми, наиме, са наше стране нећемо се користити лепим речима (*onomatōn kalōn*): како с правом владамо зато што смо однели победу над Персијанцима, или да смо дошли да вас нападнемо зато што смо претрпели неку неправду [...]. И ви знате оно што је и нама познато: да се правда у некој људској беседи процењује само онда када су обе стране притиснуте једнаком невољом, али да они који су у надмоћном положају чине све што је у њиховој моћи док слабији морају да слушају.

Ваше нам непријатељство не шкоди колико ваше пријатељство, јер би ово последње било знак наше слабости, док би ваша мржња у очима наших поданика служила као доказ наше моћи.

Што се тиче божанске наклоности, ми сматрамо да ни у томе погледу не заостајемо. Јер ми ништа нити тражимо нити чинимо што би било у супротности са људском поштом према божанству или захтевима према себи. Јер за богове ми верујемо, а о људима знамо да по некој природној нужности (*phuseōs anankaias*) владају где год имају моћи. А што се нас тиче, ми тај закон (*ton nomon*) нисмо донели и пошто је донет нисмо га ни први применили, већ смо га као већ постојећег прихватили и пустићемо да важи за сва времена. И користићемо се њиме, свесни да бисте и ви, и сви остали, када бисте имали исту моћ, то исто чинили. И тако дакле, што се тиче богова, сви су изгледи да нема бојазни да ћемо бити у неповољном положају.

Јер, ваљда нећете тражити прибежиште у том осећају осрамоћености (*tois aischrois*) које је тако погубно када се људи нађу у тешким и очигледним опасностима. Многи људи, иако унапред виде куда срљају, обузети су снагом варљиве речи (*onomatos epagōgou*) „срамота“ (*to aischron*), све док као плен те једне једине речи не упадну – доиста сопственом вољом – у невоље којима нема лека и тако се изложе још једној срамоти, која је утолико већа јер је плод глупости, а не судбине. А од тога ћете се сачувати ако донесете исправну одлуку и ако не будете сматрали да је недостојно признати да сте слабији од најјаче државе [...].

Овај последњи закључак, међутим, контрадикторан је гледишту да се још пре Пелопонеског рата заступа учење о праву јачег. Обично се као главни доказ те тезе узима беседа коју Атињани држе у Спарти у предвечерје овог сукоба.⁵⁵⁶

У овом говору Атињани заиста износе ставове који веома личе на логику типичну за учење о праву јачег, али ипак постоје суштинске разлике. Оно што се прво запажа јесте да Атињани улажу знатан напор да оправдају доминантну позицију свог родног полиса, и то упркос томе

⁵⁵⁶ Thuc. 1.73–86; уп. Strasburger 1958: 29ff.; Kiechle 1963: 302ff.; de Ste Croix 1972: 14; уп. и Kriegsbaum 1913: 24–43; Hoffmann 1997: 148ff.

што се истовремено изненађујуће отворено хвале њоме.⁵⁵⁷ За разлику од њих, Каликла и атинске изасланике на Мелу одликује наглашено одсуство било каквог правдања помоћу етичких, историјских или друштвених аргумената. Једино чиме они „правдају“ своју бескрупулозну позицију јесте да она одговара стварном односу снага, а то се заиста не може тумачити као правдање у правом смислу те речи. Атињани у беседи у Спарти своју хегемонију правдају чак на неколико начина.⁵⁵⁸ Једно је образложење да свој водећи положај у Хелади дугују изузетним жртвама које су током грчко-персијских ратова поднели за добробит свих Хелена.⁵⁵⁹ Атињани, осим тога, исказују потребу да истакну да *archē* нису приграбили силом, већ да им је вођство допало само зато што су Спартанци сами одбили да наставе да предводе борбу против Персијанаца. Атињани, такође, наводе да када су једном стекли хегемонију, више је нису испустили, јер су се покоравали најснажнијим поривима: честољубљу, користољубљу, и, што је најважније, страху.⁵⁶⁰

ἄρ' ἄξιοί ἐσμεν, ὦ Λακεδαίμονιοι, καὶ προθυμίας ἔνεκα τῆς τότε καὶ γνώμης ξυνέσεως ἀρχῆς γε ἧς ἔχομεν τοῖς Ἑλλησι μὴ οὕτως ἄγαν ἐπιφθόνως διακεῖσθαι; καὶ γὰρ αὐτὴν τήνδε ἐλάβομεν οὐ βιασάμενοι, ἀλλ' ὑμῶν μὲν οὐκ ἐθελησάντων παραμεῖναι πρὸς τὰ ὑπόλοιπα τοῦ βαρβάρου, ἡμῖν δὲ προσελθόντων τῶν ξυμμάχων καὶ αὐτῶν δεηθέντων ἡγεμόνας καταστῆναι. ἐξ αὐτοῦ δὲ τοῦ ἔργου κατηναγκάσθημεν τὸ πρῶτον προαγαγεῖν αὐτὴν ἐς τόδε, μάλιστα μὲν ὑπὸ δέους, ἔπειτα καὶ τιμῆς, ὕστερον καὶ ὠφελίας, καὶ οὐκ ἀσφαλὲς ἔτι ἐδόκει εἶναι τοῖς πολλοῖς ἀπληθηνέμενους, καὶ τινῶν καὶ ἤδη ἀποστάντων κατεστραμμένων, ὑμῶν τε ἡμῖν οὐκέτι ὁμοίως φίλων, ἀλλ' ὑπόπτων καὶ διαφόρων ὄντων, [...].

Лакедемонци, с обзиром на наше ратно прегалаштво и далековидост наших одлука, зар смо заслужили да будемо толико омрзнути код Хелена само зато што поседујемо империју (*archēs*). Али, ми је заиста нисмо узели на силу. Јер, када сте ви одбили да се и даље борите са остацима непријатељске војске, нама су пришли савезници молећи нас да се прихватимо вођства. У таквим околностима били смо принуђени да и даље развијамо своју империју све до њене данашње моћи а највише из страха, честољубља и, коначно, из интереса. Тако нам се више није чинило безбедно да мало попустимо притисак и изложимо се опасности јер смо већ од многих били омражени, док су се други већ били одметнули те смо их силом натеривали на

⁵⁵⁷ Thuc. 1.73.1, 76.2–4, 78; види Deininger 1939: 11–2, 59; Strasburger 1958: 17–41; de Ste Croix 1972: 7–13; Jordović 2005: 85–8.

⁵⁵⁸ Уп. Rengakos 1984: 25ff.

⁵⁵⁹ Thuc. 1.73.2–75.1.

⁵⁶⁰ Thuc. 1.75.1–4 (прев. Д. Обрадовић с изменама).

покорност. Ни ви нам више нисте били пријатељи као некад већ сте постали сумњичави и непријатељски расположени [...].

Атињани као последњи аргумент износе да су према својим савезницима били умеренији и праведнији него што су то према свом положају морали бити.⁵⁶¹ Сви ови аргументи директно противрече логици права јачег, која тврди да је једино праведно да се моћ стекне захваљујући снази, тј. сили, и да су било какви обзири одраз слабости.⁵⁶²

Поред наведених разлика постоје и суштинска појмовна одступања између атинске беседе у Спарти и *Мелијској дијалога*. Атињани у Спарти се, наиме, не позивају на *physis*, него на *anthrōpeios tropos*:⁵⁶³

οὕτως οὐδ' ἡμεῖς θαυμαστὸν οὐδὲν πεποιήκαμεν οὐδ' ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπείου τρόπου, εἰ ἀρχὴν τε διδομένην ἐδεξάμεθα καὶ ταύτην μὴ ἀνεῖμεν ὑπὸ [τριῶν] τῶν μεγίστων νικηθέντες, τιμῆς καὶ δέους καὶ ὠφελίας, οὐδ' αὖ πρῶτοι τοῦ τοιούτου ὑπάρξαντες, ἀλλ' αἰεὶ καθεστῶτος τὸν ἥσσω ὑπὸ τοῦ δυνατωτέρου κατείργεσθαι, ἄξιοι τε ἅμα νομίζοντες εἶναι καὶ ὑμῖν δοκοῦντες μέχρι οὗ τὰ ξυμφέροντα λογιζόμενοι τῷ δικαίῳ λόγῳ νῦν χρῆσθε, ὃν οὐδεὶς πω παρτυχὸν ἰσχύι τι κτήσασθαι προθεῖς τοῦ μὴ πλέον ἔχειν ἀπετρέλετο. ἐπαινεῖσθαι τε ἄξιοι οἵτινες χρῆσάμενοι τῇ ἀνθρωπεῖα φύσει ὥστε ἐτέρων ἄρχειν δικαιοτέροι ἢ κατὰ τὴν ὑπάρχουσαν δύναμιν γένωνται. ἄλλους γ' ἂν οὖν οἰόμεθα τὰ ἡμέτερα λαβόντας δεῖξαι ἂν μάλιστα εἶ τι μετριάζομεν, [...].

Отуда и ми нисмо учинили ништа необично, несвакидашње или у нескладу са људском природом (*του ανθρωπειου τροπου*) када смо прихватили врховну власт која нам се нудила, и што је нисмо пустили из руку покоравалући се најснажнијим поривима: честољубљу, страху и користољубљу. А нисмо били ни први који су то почели, већ је одувек тако било уређено (*aei kathestōtos*) да јачи угњетава слабијег. Сматрамо, такође, да смо заслужили да владамо, а тако се и вама чинило док нисте почели размишљати о својим интересима. И сада се позивате на право које нико ко је случајно или силом задобио – никада још није претпоставио сили и уздржао се да из тога извуче још већу корист.

⁵⁶¹ Thuc. 1.76.3–77.6. Ово је веома значајан аргумент, зато што је једна од одлика права јачег управо неумереност. Тако се Каликле залаже за то да се страстима пусти на вољу, док атински изасланици на Мелу свако умерено и праведно деловање и са тим повезано пријатељство Мељана одбацују као знак сопствене слабости (Pl. *Grg.* 491d–492c; Thuc. 5.90–97). У *Облакињама* 'јача' ('неправедна') беседа, управо у делу где се јавља *nomos-physis* антитеза, одбацује разумност и смерност, зато што спречава људе да иживе своје страсти (Ar. *Nub.* 1071ff.); види Heinemann 1945: 140; уп. и Sommerstein ³1991: 209ff.

⁵⁶² Уп. Thuc. 5.89, 95.

⁵⁶³ Thuc. 1.76.2–4 (прев. Д. Обрадовић с изменама); супротног мишљења је Deininger 1939: 83.

Треба, међутим, похвалити оне који су се, покоривајући се природном човековом (*tē anthrōpeia physei*) нагону да влада другима, показали праведнијим него што би се то могло закључити када се узме у обзир њихова моћ. Сматрамо, дакле, да би неко, тек када би имао нашу власт, најбоље могао показати да ли ми водимо умерену политику.

Овај израз се из два разлога не може поистоветити са учењем о праву јачег које одговара 'природи'. Будући да се уопште не употребљава термин *physis*-а, ово место код Тукидида се не може превести као 'људска природа', како је то често случај.⁵⁶⁴ Уместо тога би било адекватније ово место превести као 'људски начин' (понашања).⁵⁶⁵ Дакле, појам *physis*, који игра централну улогу у *Мелијском дијалогу* и код Каликла, овде се уопште не користи. Други разлог је да, и када се касније у атинској беседи у Спарти употребљава појам *physis* уместо израза *tropos*, он се и даље искључиво односи само на понашање људи (*anthrōpeia physis*), а не на понашање бића уопште. Поред тога, ни у једном тренутку се Атињани у Спарти не позивају на неки закон (*nomos*) или правду (*dikaion*) или нужност (*anankē*) 'природе', што је и те како случај у *Мелијском дијалогу* и код Каликла у *Горгији*.⁵⁶⁶ Уместо тога употребљавају израз *aei kathestōs*.⁵⁶⁷ Чињеница да беседе Атињана у Спарти и атинске тезе на Мелу показују знатне подударности у аргументацији,⁵⁶⁸ уз истовремено одступање у централним појмовима, не може се одбацити као случајност.⁵⁶⁹

Поменута разлика између појмова 'природа' и 'људска природа' је изузетно значајна.⁵⁷⁰ Употреба појма *physis* узрокована је *nomos-physis* антитезом, која управо полази од непремостивог јаза између природе и поретка који је створио човек. Треба, такође, имати у виду да 'природа',

⁵⁶⁴ Види Smith 1969: *ad loc*; Landmann 2002: *ad loc*.

⁵⁶⁵ Уп. Hornblower 1991: 121–2.

⁵⁶⁶ Thuc. 5.105.2; Pl. Grg. 484a–b.

⁵⁶⁷ Thuc. 1.76.2; види Hornblower 1987: 186 и нап. 99.

⁵⁶⁸ Thuc. 1.76.1–2; 5.105.1–2; види Connor 1984: 151 нап. 32.

⁵⁶⁹ То утолико више важи када се узме у обзир да Тукидид појам 'људска природа' чешће употребљава, а да се при томе не ради о учењу о праву јачег. Тукидид тако нпр. у опису утицаја куге на Атину (Thuc. 2.50.1), у *Митиленској дебати* (Thuc. 3.39.5, 45.7) и у *Пайолоији раија* (Thuc. 3.82.2, 84.2) користи појам 'људска природа'; уп. Toritsch 1943–1947: 50–67. Појам *physis* се при томе користи и у другим контекстима, као, на пример, када је реч о природи Темистокла, о природи слушаца *Нагиробне беседе* и природи удовица (Thuc. 1.138.3, 2.35.2, 45.2). У Аристофановим *Облакињама* Стрпсијад је упитан да ли је умешност у беседништву у његовој природи (Ar. Nub. 486). Херодот, који не спомиње *nomos-physis* антитезу, такође чешће говори о људској природи (Hdt. 3.65.3; 8.38, 83.1).

⁵⁷⁰ Георг Рехенауер (Rechenauer 1991: 162ff.) указује на то да Тукидидова употреба појма *anthrōpeia physis* одступа од оног како га схватају софисти.

као шири појам, нужно обухвата појам 'људска природа', али се обрнута релација уопште не подразумева. Надаље, у свим поуздано утврђеним случајевима у којима се користи учење о праву јачег или *nomos-physis* антитеза, као што су, на пример, *Мелијски дијалој* код Тукидида, Каликле у *Горјији* или Аристофанове *Облакиње*, употребљен је једино термин *physis*, а не појам 'људска природа', што је снажан доказ да не може бити речи о обичној коинциденцији. Атински посланици на Мелу, када говоре о праву јачег, експлицитно кажу да оно подједнако важи и за људе и за богове.⁵⁷¹ Они, такође, говоре о 'нужности' природе, а не о *anankē* 'људске природе'.⁵⁷² И у Каликловом случају, *physis* се односи како на људе тако и на животиње, па чак и на државе.⁵⁷³ У Аристофановим *Облакињама*, које садрже најстарији сачувани пример употребе *nomos-physis* антитезе, такође је реч о нужности 'природе', којој ни сам Зевс не може да побегне.⁵⁷⁴ У Антифонтовом разматрању *nomos-physis* антитезе и нужности 'природе' употребљава се само општији појам *physis*, иако се читава његова расправа недвосмислено односи на људе.⁵⁷⁵ Идентичан случај се може наћи код софисте Хипије и Анонима Ијамблиховог.⁵⁷⁶

На основу свега наведеног намеће се закључак да у погледу говора Атињана у Спарти не може бити речи о учењу о праву јачег, већ једино о праву јачег.⁵⁷⁷ Скоро све примедбе изнете у вези са говором Атињана у Спарти важе и за беседу коју је одржао Хермократ у Гели, која је такође довођена у везу са учењем о праву јачег.⁵⁷⁸ Очигледно да је Тукидид намерно избегао да учење о праву јачег помене у контексту неког другог ексцеса Пелопонеског рата, мада је за то било прилика као што то нпр.

⁵⁷¹ Thuc. 5.105.1–3.

⁵⁷² Thuc. 5.105.2; супротно Topitsch 1943–1947: 53, 59; Will 2006: 113–9.

⁵⁷³ Pl. *Grg.* 483d. Позивање на понашање животиња није случајно. Хесиод наводи понашање јастреба као пример. У *Облакињама* Фејдипид чињеницу што је претукао оца правда тиме што каже да и петлови и остале животиње поступају на истоветан начин (*Ar. Nub.* 1427ff., уп. и *Av.* 753ff.). Образлагање *nomos-physis* антитезе помоћу указивања на понашање животиња јесте њен важан елемент; види Heinemann 1945: 145ff.

⁵⁷⁴ *Ar. Nub.* 1075–84; уп. Ostwald 1986: 260.

⁵⁷⁵ DK 87 B 44a.

⁵⁷⁶ Pl. *Prt.* 337c–e; уп. Hoffmann 1997: 151ff. Аноним Ијамблихов користи *nomos-physis* антитезу како би доказао да су закон и правда утемељени у 'природи'. При томе је само реч о 'природи' генерално, а не о 'људској природи'. Идентична ситуација се среће када Аноним Ијамблихов образлаже зашто моћна индивидуа, у смислу Каликлове тезе, никада не би успела да се наметне (DK 89 6.p.100.5.1ff.).

⁵⁷⁷ Thuc. 1.73–8, 80–6, посебно 1.82.1–3, уп. и 3.68.1–2; 4.59–64.

⁵⁷⁸ Thuc. 4.61.5; НСТ I: 236; НСТ IV: 515–6; Kiechle 1963: 302ff.; de Romilly 1963: 254ff.; Guthrie 1969: 86; Connor 1984: 122ff.; Rengakos 1984: 32ff., 84.

показује тзв. *Митиленска дебаџа*.⁵⁷⁹ У њој Клеон уништење Митилене, која је претходно капитулирала, проглашава нужним и праведним, док атинску *archē* отворено означава као тираниду. Озлоглашени демагог, надаље, наглашава да Атињани не смеју показати милосрђе према Митилењанима, пошто би то било протумачено као слабост. Упркос свему томе Клеон се нигде не позива ни на један аргумент који би макар изда лека подсећао на учење о праву јачег.⁵⁸⁰

У науци се могу чути и снажни гласови оспоравања да се у *Мелијском дијалогу* заступа учење о праву јачег. Главна је примедба да Атињани никада не траже право јачег, односно не кажу експлицитно *might is right*.⁵⁸¹ Премда ова критика није сасвим без основа, она се из неколико разлога чини погрешном.

Прво, услови под којима Атињани воде разговор сасвим су различити од оних под којим Каликле то чини. Атински изасланици током преговора са Мељанима, у суштини, ништа не морају да доказују, односно траже, јер њихови аргументи нису само вербалног карактера. Њихова војна надмоћ је толико велика да се ни у једном тренутку не поставља питање да ли они могу да оно што тврде спроведу у дело путем силе. Између речи и дела постоји потпуна сагласност. Зато они и кажу да преговори имају за циљ једино спас Мељана, откривајући истовремено да не брину да ли ће преговори успети или не.⁵⁸² Каликле, с друге стране, нема оружје које ће говорити уместо њега, и његов положај је у суштини ближи Мељанима него Атињанима. Сократ је, наиме, тај који је надмоћан. Што је још важније, Сократ је тиме што је претходно савладао Горгију и Пола, који у дијалогу заступају гледишта којима се антиципирају Каликлови ставови, демонстрирао своју супериорност још пре него што је млади Атињанин изустео иједну реч. Каликле се услед тога од самог почетка налази у инфериорном положају.⁵⁸³ Због тога он са толико жара и отворености излаже своје учење.

⁵⁷⁹ Види Wassermann 1947: 22; Liebeschuetz 1968: 73–4; Alker 1988: 814. У погледу експреса у време Пелопонеског рата види Јордовић 2007: 91–109, посебно 100–1.

⁵⁸⁰ Thuc. 3.37.2.

⁵⁸¹ Види Deininger 1939: 104ff.; Brunt 1969: 200; de Ste Croix 1972: 14–5; Radt 1976: 34–35 n. 3, Ostwald 1986: 309–10; Hoffmann 1997: 147; Hornblower 2008: 223, 244.

⁵⁸² Thuc. 5.87, 101.2–5. Да се Мељани налазе у подређеном положају, види се и по томе што на самом почетку преговора моле Атињане за извињење и што се њихова слобода избора свела на избор између поробљавања и уништења (Thuc. 5.88, 92–3); види Deininger 1939: 6–11.

⁵⁸³ То се види по речима којима Каликле започиње трећи део *Горгије* (Pl. Grg. 481b-c): „εἰπέ μοι, ὦ Χαίρεφών, σπουδάσεις ταῦτα Σωκράτης ἢ παίξεις; [...] εἰ μὲν γὰρ σπουδάσεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένους ἂν εἶη τῶν ἀνθρώπων [...]“ – „Реци ми Хајрефонте, да ли Сократ

Друго, не сме се изгубити из вида да ова два дијалога представљају две битно различите врсте разговора. *Мелијски дијалоџ* не представља философски трактат, па чак ни политичку дискусију, већ репродукцију политичких преговора. Такви преговори сами по себи немају за циљ спознају шта је то праведност или истина, добро или лоше. Њихова сврха јесте постизање одређеног политичког циља, у овом случају да Мељани што пре „добровољно“ прихвате атинску превласт. Сваки разговор о смислу или етичкој основи атинске превласти Атињане непотребно удаљава од тог циља, пошто их доводи у лошу преговарачку позицију. Доказ за то нису само неуспешни покушаји Мељана да преговоре преведу на ову раван и атинско одбијање да то дозволе, него и то да сваки пут када говоре о правди, Атињани то чине тек након што их Мељани испровоцирају.⁵⁸⁴ Следствено томе, остаје отворено колико би изјава *might is right* ојачала атинску преговарачку позицију, јер би после тога, врло вероватно, главни предмет разговора били Атињани и природа правде, а не Мељани и њихова безусловна предаја.

Треће, став атинских изасланика према појму правде се мења током *Мелијског дијалоџа*. На његовом почетку Атињани настоје да избегну сваки разговор о правди и тада, слично Трасимаху, не дају нову дефиницију правде, већ само примећују да је њена примена уско повезана са односом снага у свакодневном животу.⁵⁸⁵ Касније, међутим, долази до промене у ставовима. Атински изасланици, додуше, ни у 5.105 не кажу експлицитно *might is right*, али се из контекста ипак може закључити да је то њихов став. Наиме, након што су у 5.104 Мељани тврдили да је поступање Атињана неправедно и супротно вољи богова, атински изасланици им у 5.105 одговарају да су њихови поступци у складу с природном нужношћу и да закон да се влада где год се има моћ нису они створили и да ће он вечно постојати. Поричући на тај начин да поступају неправедно, Атињани у суштини кажу да је њихово поступање праведно и да је у складу са законом природе. Да заиста верују у то, потврђује и то што више пута кажу да су њихови ставови у складу са вољом богова – а богови су сматрани највишом инстанцом правде.⁵⁸⁶ Осим тога, тиме што за

озбиљно говори или се шали? [...] Ако говориш озбиљно и ако је све што говориш истина, онда је сав људски живот окренут наопако [...].“ (прев. М. Драшковић – А. Вилхар с изменама).

⁵⁸⁴ Thuc. 5.89–90, 104–5; види Macleod 1974: 394–5.

⁵⁸⁵ Thuc. 5.89. За Трасимаха види поглавље *Трасимах, Каликле и Пол*.

⁵⁸⁶ Уп. Deininger 1939: 34–5; Graves 1891: *ad loc*. Постоје бројни примери да су богови сматрани највишом инстанцом праведности. Код Солона је *dikē* божанска сила (Sol. fr. 13 W (1. G.-Pr.)); види Mülke 2002: 252–5. У *Горџији* Сократ у *Завршном миџу* богове приказује као гаранте праведности (Pl. *Grg.* 523a–526d; уп. *Resp.*

physeōs anankaias кажу да је закон (*ton nomon*), Атињани деле Каликлов став који говори о природном праву (*kata physin tē tou dikaiou*), али и о природном закону (*kata nomon ge ton tēs physeōs*).⁵⁸⁷ Из свега наведеног произлази да Атињани заступају учење о праву јачег, само не износе дословно његову дефиницију.

И друге подударности са *Горџијом* потврђују да се у *Мелијском дијалогу* заступа учење о праву јачег. Тако, *Мелијски дијалоги* заузима посебно место у оквиру Тукидидовог дела, јер се једино у њему, у форми дијалога, описује један историјски догађај и феномен.⁵⁸⁸ Осим тога, оба дијалога имају уопштавајућ карактер. Употребом уопштених израза у приказу преговора, као што су 'Атињани' и 'атински посланици', Тукидид је намерно избегао да на било који начин персонификује учење о праву јачег. Тиме је ставио до знања да ово учење није плод нечијег личног става, него општи феномен, уско повезан са империјалистичким духом атинске *archē*.⁵⁸⁹ Очигледно је да се Платон у овом погледу угледао на Тукидида. Учење о праву јачег се само на једном месту јасно формулише – у *Горџији*. Каликле је приказан као производ атинске демократске идеологије, и у неку руку анониман, јер очито није био општепозната личност. Занимљиво је, такође, да се у оба дела посредно наговештава да је Алкибијад склон учењу о праву јачег. Код Тукидида се то испољава тако што се непосредно пре *Мелијског дијалога* наводи да је Алкибијад предводио операције код Арга, да би се потом на уништење Мела непосредно надовезала *Сицилијанска дебата*, у којој Алкибијад износи свој став о безграничном експанзионизму.⁵⁹⁰ У *Горџији* се Алкибијад посредно доводи у везу са учењем о праву јачег тако што се Каликлова судбина више пута упоређује са његовом. Још је једна подударност између ова два дијалога – у оквиру њих се наглашава да ће оне који се супротстављају логици учења о праву јачег задесити најгора судбина и да они поводом

352a-b); уп. Rechenauer 2002: 233, 246; Schmidt 1986: 27–8. Драма *Сисиф* показује да су чак и они који нису веровали у богове сматрали да се путем вере гарантује деловање правде (DK 88 В 25); уп. Јордовић 2005: 51–63; Hoffmann 1997: 274–87. Најзад, у самом *Мелијском дијалогу* Мељани изједначају правду и наклоност богова (Thuc. 5.104). О довођењу делатности законодаваца у везу са боговима види Hölkeskamp 1999: 47–8.

⁵⁸⁷ Thuc. 5.105.2; Pl. *Grg.* 483e; уп. Dodds 1959: 268; Dalfen 2004: 328; Ostwald 1986: 249–50.

⁵⁸⁸ Види Deininger 1939: 114–5; Wassermann 1947: 19; Morrison 2000: 119, 123–4; Hornblower 2008: 219.

⁵⁸⁹ Види Wassermann 1947: 19.

⁵⁹⁰ Thuc. 5.84.1–2; 115.1; 6.8–26, посебно 18.

тога ништа неће моћи да предузму.⁵⁹¹ У *Горџији* се, такође, наговештава, додуше мање гласно, да горка судбина чека и Каликла.⁵⁹² Нешто слично у *Мелијском дијалогу* не постоји, али тиме што одмах након њега следи приказ Сицилијанске експедиције, највеће атинске катастрофе, Тукидид је прећутно рекао то исто.⁵⁹³ Каликлу и атинским изасланицима на Мелу је, поред тога, заједничко да су потпуно заслепљени учењем о праву јачег због чега на себе у суштини преузимају улогу да подучавају другу страну, док се сами до краја оглушују о све противаргументе.⁵⁹⁴ О Каликлу је у том погледу већ било речи. Заслепљеност атинских изасланика на Мелу читава се у томе што уопште не желе да прихвате да се у разговору користе уобичајени аргументи као што су нпр. правда, заслуге, срам, слобода, опште добро итд.⁵⁹⁵ Атински изасланици своју заслепљеност још више истичу тиме што одбијају да и хипотетички разговарају о будућности и одбацују наду као аргумент, јер ће у најближој будућности управо тај осећај наде подстаћи Атињане на катастрофалну Сицилијанску експедицију.⁵⁹⁶ Још једна додирна тачка између ова два дијалога јесте и лицемеран однос протагониста учења о праву јачег према својим саговорницима. Премда прете потпуним уништењем, показујући при томе отворен презир према моралистичким ставовима супротне стране, атински преговарачи тиме што кажу да се неће служити лепим речима (*onomatōn kalōn*), да ће рећи шта стварно мисле, као и да је тема разговора спас (*sōtēria*) Мељана, умногоме подсећају на изјаве о Каликловој отворености и добронамерности према Сократу.⁵⁹⁷ Због тога су неки научници грешком поверовали да оштри и немилосрдни тон атинских изасланика има хуманитаран циљ – да спасе Мељане од уништења.⁵⁹⁸ Међутим, ако тон атинских изасланика нешто доказује, онда је то потпуна равнодушност према судбини

⁵⁹¹ Thuc. 5.87, 93, 103, 105.3, 111, 113; Pl. *Grg.* 486a-c, 521c-522d. Једина је разлика што је Сократ свестан да га чека сигурна смрт, док се Мељани још увек надају спасењу.

⁵⁹² Pl. *Grg.* 519a-b.

⁵⁹³ Thuc. 6.1; 7.86.5–6. *Мелијски дијалог* служи као увод за приказ Сицилијанске експедиције, види Deininger 1939: 77; Wassermann 1947: 30; Kallet 2001: 19; Taylor 2010: 135.

⁵⁹⁴ Thuc. 5.85, 87, 89, 93, 101, 103, 111, 113; Pl. *Grg.* 484c-486d, 487d; уп. Morrison 2000: 121, 123, 137; Garst 1989: 15.

⁵⁹⁵ Уп. Wassermann 1947: 21, 29ff.; Liebeschuetz 1968: 74–6; Morrison 2000: 126–9, 132.

⁵⁹⁶ Thuc. 5.102–3, 105.5, 111, 113; 6.24–5, 30.2, 31.6; види Wassermann 1947: 30–1, 35; Macleod 1974: 391, 395, 400; Morrison 2000: 133–6; Hornblower 2008: 383; Taylor 2010: 20, 137–8, 154.

⁵⁹⁷ Thuc. 5.85, 87, посебно 89; Pl. *Grg.* 485e-486e, 487.

⁵⁹⁸ Види Bosworth 2009: 312–37, посебно 318.

Мељана. Атињани једино желе предају града, јер тако најлакше долазе до свог циља.⁵⁹⁹ Зато и децидно одбијају понуду Мељана за пријатељство.⁶⁰⁰ У том смислу симптоматично је да и у *Горџији*, као што је већ показано, на видело постепено испливава да су Каликлове изјаве о пријатељским осећањима према Сократу само празне речи.

Из изложеног чини се прихватљивим претпоставити да је учење о праву јачег настало под снажним утицајем атинске демократске идеологије, односно империјалистичког духа атинске *archē*. Да учење о праву јачег није било само још једна софистичка теорија, доказује и то што га Аристофанове *Облакиње*, чија је једна од централних тема негативан утицај софистичког образовања на младе Атињане, уопште не спомињу. Могуће образложење, да до тога није дошло зато што је то учење о праву јачег било сувише компликовано за широке народне масе, није убедљиво, јер Аристофан користи *nomos-physis* антитезу, која је далеко најсложенији део овог учења. У овој комедији, такође, постоје сцене које би биле више него погодне за тако нешто. Једна од њих је када Фејдипид туче Стрепсијада и уз то још образлаже како је оправдано да син туче оца.⁶⁰¹

На крају је ипак потребно рећи да без софистике учење о праву јачег никада не би настало, јер је њен утицај био вишеструк.⁶⁰² Први и можда најочигледнији утицај се састојао у томе што је софистика, кроз релативизам који је заговарала и кроз нагласак на „успешности“, омогућила да многе моралне конвенције могу бити доведене у питање. Друго, софисти су створили неопходан теоријски „апарат“, нарочито у виду *nomos-physis* антитезе, уз чију помоћ су други били у стању да формулишу учење о праву јачег. Трећи утицај долази отуд што су софисти у својим учењима полазили од човека и за човека, јер се у средишту њихове пажње налазило деловање индивидуе у оквиру полиса, тј. однос појединца према заједници, односно закону и правди.⁶⁰³ Кроз овај антропоцентризам, индивидуализам и концентрацију на политичку сферу, софисти су пажњу савременика усмерили на појаве из политичког живота, олакшавајући тиме преношење искустава из ове сфере на раван индивидуе.⁶⁰⁴ Сви ови утицаји су се посредно манифестовали. У изворима се, наиме, не спомиње ниједан софиста као заговорник учења о праву јачег. Све наведено

⁵⁹⁹ Thuc. 5.87, 91.2, 93, 111.4–5, 113; уп. Wassermann 1947: 35.

⁶⁰⁰ Thuc. 5.94–5.

⁶⁰¹ Ar. *Nub.* 1427ff.

⁶⁰² Види нпр. Macleod 1974: 385–400; Hudson-Wiliams 1950: 156–69.

⁶⁰³ Види Ђурић ²1990: 177–80; Martin 1976: 151. Антропоцентричан став софиста огледа се и у околности да је Антифонт своју *nomos-physis* антитезу конципирао првенствено у односу на појединца; уп. Raaflaub 1992: 27–8.

⁶⁰⁴ Уп. Martin 1976: 151.

се може уочити у *Горгији*. Ни Горгија ни Пол не износе *nomos-physis* антитезу као потврду за неки од својих проблематичних ставова. Каликле јесте ученик софиста, али Платон и поред тога недвосмислено даје примат деструктивном утицају демократске идеологије.

Сократ и Солон

Пошто Каликле до краја дијалога остаје при својим ставовима, може се поставити питање да ли је Сократова еленктика у *Горгији* доживела неуспех или не.⁶⁰⁵ Премда се постављање овог питања чини оправданим, постоји још једна могућност – да Каликлова непоучљивост управо служи да одбрани Сократа. Основ за ово можда необично објашњење јесте уверење да Платон свог учитеља дискретно упоређује са Солоном.

У време писања *Горгије* позивање на Солон је било веома актуелно, будући да су демократе атинског законодавца од краја 5. века пре Христа почеле сматрати оснивачем демократије, док су се противници владавине демоса позивали на њега, како би њихово залагање за 'уређење очева' (*patrios politeia*) добило на тежини.⁶⁰⁶ Платон је очигледно тога био веома свестан, пошто не наводи Солон само као славног законодавца, већ и као најмудријег од чувених седам мудраца.⁶⁰⁷ Платон, при томе, седморицу мудраца уврштава у философску традицију коју разликује од софистичке традиције, доводећи при томе њихову делатност у директну везу са Делфијским пророчиштем.⁶⁰⁸ То је посебно занимљиво јер се на тај начин посредно наговештава да Сократ, за кога су Делфи рекли да нико није мудрији од њега, у неку руку припада традицији седморице мудраца, односно да је изнад њих.⁶⁰⁹ У прилог таквом тумачењу говори и то што постоје индиције да је Хајрефонт своје питање Питији да ли је

⁶⁰⁵ Pl. *Grg.* 499b, 505c-d, 506b-d, 507a, 510a, 516b-d, 519d, 522e, 527c-e; види Ober 1998: 193, 206, 214–5.

⁶⁰⁶ Thuc. 8.76.6; Arist. *Athen. Pol.* 29.3, 34.3, 41.2; *Pol.* 1273b36–9; *Lys. or.* 34; *Isoc. or.* 7.15–6, 20–2, 31–5, 56–61, 70; 12.148; *Demosth. or.* 22.30–2; *Aeschin. or.* 3.257; види Ruschenbusch 1958: 398–424; Mossé 2004: 242–59; Rhodes 1981: 345–7; Ostwald 1986: 370, 378; Hansen 1991: 297–8; Munn 2000: 135.

⁶⁰⁷ Уп. Pl. *Phdr.* 258b, 278c. Солон законодавац; Pl. *Symp.* 209d; *Resp.* 599e; *Leg.* 858e. Солон најмудрији од седам мудраца; Pl. *Prt.* 343a-b; *Ti.* 20d-e; 21c-d; уп. Manuwald 1999: 335–7, који истиче да се најстарија листа седам мудраца среће управо у *Проксијори*.

⁶⁰⁸ Pl. *Prt.* 316d, 342a-343c; види Manuwald 1999: 330–2, 337.

⁶⁰⁹ Pl. *Ap.* 21a; види Manuwald 1999: 337. Будући да је Солон најмудрији од седам мудраца, то значи да је он најближи Сократу, који је уопште најмудрији.

ко мудрији од Сократа, по свему судећи, поставио под утицајем предања о постављању таквог или сличних питања Делфијском пророчишту, при чему се у оквиру те традиције помињу и неки од седам мудраца.⁶¹⁰ У том смислу значајно је да се Хајрефонт појављује и у *Горгији*, и ту он, без обзира на то што није један од учесника расправе, игра важну улогу.⁶¹¹

Платонова намера је да Сократа дискретно упореди са Солоном, и то не са „било којим“ Солоном, већ са оним из Херодотових *Историја*. На то указује подударност између Каликловог и Сократовог разговора и у Платоново време већ чувеног разговора између Креза и атинског законодавца.⁶¹² Солон код Херодота није само законодавац и један од мудрих (*sophistai*), већ је и *philosopheōn*, што је утолико важније јер се глагол *philosopheō* у грчкој литератури први пут јавља на овом месту и отац историје га више не употребљава.⁶¹³ Крез, опет, служи као парадигма за персијске владаре, који важе за тиране *par excellence*.⁶¹⁴ Тема разговора је, у суштини, питање на који начин треба живети, и оно се, као и у *Горгији*, доводи у директну везу са питањем људске среће.⁶¹⁵ Крез поставља Солону питање ко је најсрећнији на свету, уверен да ће одговор гласити да је то управо он, имајући у виду његово богатство и моћ.⁶¹⁶ У питању је иста заблуда којој су касније подлегли Пол и Каликле. Тако се на примеру Креза први пут контрастирају оријентална (тиранска) осиноност и хеленска *sōphrosynē*.⁶¹⁷ Још је важније да је лидски владар приказан као неко кога су *hybris*, *pleonexia* и експанзионизам у тој мери обузели да је његов пад

⁶¹⁰ Види de Strycker 1994: 77–8; Heitsch 2002: 76; Herzog 1922: 149–70, посебно 161–9. Вредно пажње је, такође, да је Горгији још за живота у Делфима постављен кип са веома похвалним епиграмом (DK 82 [76] A7); види Herzog 1922: 165.

⁶¹¹ Хајрефонт једним питањем упућеним Горгији отвара дискусију у дијалогу, спречава да славни софиста прекине разговор и, напослетку, упућује Каликла, када овај упада у расправу, да се обрати Сократу (Pl. *Grg.* 447c-448d, 458c-d, 481b).

⁶¹² Hdt. 1.30–34.1, 47–9, 86–8.

⁶¹³ Hdt. 1.29.1, 30.2; види Asheri – Lloyd – Corcella 2007: 100; Albert 1992: 118.

⁶¹⁴ Pl. *Grg.* 470d-e, 472d, 492c, 507c. О Крезу као прототипу деспота види Raaflaub 1987: 241–6; Pohlenz 1937: 11–2; Regenbogen 1961: 123–4; Long 1987: 64–5; Erbse 1992: 10, 12, 29–30; Heuss 1995: 387–8, 414; Bichler 2001: 244; Dewald 2003: 33–5, 43; Asheri – Lloyd – Corcella 2007: 66.

⁶¹⁵ Hdt. 1.32; Pl. *Grg.* 472c-d, 487e-488a, 492e, 500b-c, 521a-b; уп. Dalfen 2004: 284, 401; Gaiser 1975: 66–7; Kastely 1991: 101; Irwin 2013: 263, 266–8, 276–86, посебно 283.

⁶¹⁶ Hdt. 1.30.1–3, 31.1, 32.1, 32.4–34.1, 86,6, посебно 32.1; 86.6. Да су појмови *albios* и *eudaimonia* у разговору између Креза и Солона синоними, види Asheri – Lloyd – Corcella 2007: 102; уп. de Strycker 1994: 77; Regenbogen 1961: 113.

⁶¹⁷ Види Regenbogen 1961: 123; Erbse 1992: 12–3; Heuss 1995: 394.

неминован.⁶¹⁸ Овај парадигматски карактер Креза разрађен је тако што је његов лик контрастиран са ликом атинског законодавца, што је у суштини иста стилска техника која се у *Горџији* примењује у случају Каликла.⁶¹⁹

У одговору на Крезово питање ко је најсрећнији, Солон одбацује тиранску моћ, не сматрајући је срећом и упозоравајући на погубан крај који очекује деспота.⁶²⁰ Атински законодавац уместо тога уздиже живот обичног човека, који живи у складу са традиционалним вредностима као што су породица, опште добро и поштовање богова.⁶²¹ За неког ко је сматран оцем атинске демократије то је изненађујуће аполитичан поглед на свет, јер иако велича жртвовање зарад добробити полиса, Солон нигде не помиње било какву врсту политичке активности.⁶²² Он сам је представљен као неко ко је након доношења закона напустио политички живот и Атину, посветивши се разгледању (*theōria*) света на својим путовањима.⁶²³ Солон је стога, премда сам појам нигде није наведен, приказан као *apragmōn*. Али ово нису једине сличности између Солона и Сократа. Атински законодавац одбацује богатство дајући предност умерености и скромности.⁶²⁴ Он не верује (као што то чини Перикле) да било који човек може бити самодовољан (*autarkēs*).⁶²⁵ Лепу смрт, под којом очигледно подразумева и погибију у рату и у служби богова, сматра срећом.⁶²⁶

⁶¹⁸ Види Raaflaub 1987: 243–4; Bichler 2001: 244–5, 248–50; Gammie 1986: 176–7.

⁶¹⁹ На тај начин је разговор између Креза и Солона недвосмислено стављен и у атински контекст; уп. Raaflaub 1987: 241–2; Erbse 1992: 14, 21, 29; Bichler – Rollinger 2001: 86.

⁶²⁰ Hdt. 1.32, 86.3–5. Негирајући да је тиранин срећан, Херодотов Солон прави, као у својим елегијама, каузалну везу између понашања и казне која ће неминовно уследити.

⁶²¹ Смрт Клеоба и Битона, који су одвукли кола како би њихова мајка стигла на време у Херин храм, показатељ је тога (Hdt. 1.31.2–5).

⁶²² Тел је, по Солону, најсрећнији човек, јер је, осим што је имао среће са породицом, умро најславнијом смрћу, погинувши борећи се за свој родни полис (Hdt. 1.30.3–4).

⁶²³ Hdt. 1.29–31.1; уп. Long 1987: 66.

⁶²⁴ Hdt. (1.32.4–9). Изразито резервисан однос према богатима огледа се у томе што Солон без икаквог образложења тврди да је једно од преимућстава сиромаша то што има срећу и здраву децу.

⁶²⁵ Hdt. 1.32.7–8; уп. Irwin 2013: 295–307; види поглавље *Айсолујџни суверенишети и айсолујџна ауџаркија*.

⁶²⁶ Hdt. 1.32.7–9; уп. 30.5; 31.3–5. Сократ у *Айолоији* и *Горџији* тврди да само испуњава вољу богова, да се не плаши смрти, да му богатство ништа не значи и да нема новца, док се из *Гозбе* сазнаје да се у рату исказао по храбрости (Pl. *Ap.* 21a, 23a–b, 28e, 29a, d, 30c–d, 31b, 32d, 36b, 37e–38b, 39a–b; *Grg.* 508d–e, 552c–e, 526d–e; *Symp.* 220d–221b).

Осим тога, уочљиве су и сличности у начину аргументације. У *Горгији* на крају расправе, када Каликле не само што не прихвата то што му се каже већ је толико љут да скоро престаје да разговара, Сократ износи тзв. *Завршни мит*. Помоћу њега Сократ предочава да су његови ставови у складу са божанским поретком, као и да божанска казна неизбежно сустиже и најмоћније силнике. Код Херодота се одиграва нешто слично.⁶²⁷ Солонов став да Крез није најсрећнији човек на свету, односно да то није ниједан деспот, веома је расрдио лидског владара. Због тога атински законодавац своје ставове поткрепљује тиме што се позива на вољу богова.⁶²⁸ Солонове речи потом потврђује улога Делфијског пророчишта, односно Аполона, у Крезовом паду.

Подударност која је особито битна за одговор на питање да ли је то што Каликле до краја остаје непоучљив доказ Сократове неуспешности јесте околност да се Крез оглушава на сва Солонова упозорења, држећи га при томе за „велику будалу“.⁶²⁹ Крез је у тој мери заслепљен својим богатством, али и жељом за експанзијом, да чак погрешно разуме шта му саопштава Делфијско пророчиште.⁶³⁰ Тек на ломачи, дакле, када је речи заменила сурова сила, он долази памети, присећа се свог разговора са Солоном и кајући се персијском цару Киру Великом саопштава: „Желео бих више од свег блага на овом свету да сви владари света схвате речи једног човека“, мислећи при томе на атинског законодавца.⁶³¹ Затим, Креза у последњем тренутку од сигурне смрти спасава Аполон.⁶³² И поред тога, Крез још увек није спознао у целости све размере своје заслепљености пошто и даље верује да није одговоран за свој пад, већ да га је бог преварио.⁶³³ Тек после новог одговора Питије Крез увиђа колико је дубоко погрешно.⁶³⁴ То што Солон није успео да убеди Креза није никакав неуспех, јер да га убеди могао је само Аполон и то не одмах и само посредством силе. На тај начин је предочено да је *hybris* потпуно овладао Крезом. Исто

⁶²⁷ Уп. Regenbogen 1961: 114.

⁶²⁸ Hdt. 1.32, посебно 1.32.1, 9.

⁶²⁹ Hdt. 1.33; уп. Sol. fr. 33W; Pl. *Grg.* 527c-d.

⁶³⁰ Hdt. 1.53–56.1.

⁶³¹ Hdt. 1.86.3–5.

⁶³² Hdt. 1.87.1–2.

⁶³³ Hdt. 1.87.3–4, 89.1, 90.2–4.

⁶³⁴ Hdt. 1.91. Некадашњи господар Лидије, који је после свог „просветљења“ постао близак саветник Киру Великом, покушава да преузме улогу Солона. Исход је, међутим, истоветан. Крез не успева да спречи да и персијски краљ заслепљен хибрисом страда као жртва империјалне моћи (Hdt. 1.86.3–6, 88–90.1, 207–8, 212–4); види Erbse 1992: 29; Asheri – Lloyd – Corcella 2007: 65, 142, 212; Flower 2008: 282.

се може рећи и за Каликлово непоколебљиво заступање учења о праву јачег. Њиме се показује да нити Сократ, нити било ко други у том погледу не могу ништа да учине, јер је Каликла сасвим савладала „приземна“ страна *erōs*-а, услед чега он чује једино атински демос, односно разуме само језик силе и моћи.⁶³⁵ Ако није одговоран за Каликла, онда Сократ не сноси никакву кривицу ни за то што није успео да промени људе као што су Алкибијад или Критија, иако је општио са њима, а шта му је иначе, по Ксенофонту, било пребацивано.⁶³⁶

Платоново дискретно поређење Сократа са Солоном огледа се и у томе што индиректно за свог учитеља тврди да је законодавац.⁶³⁷ Тако Сократ у разговору са Горгијом каже да је законодавна вештина (*nomothetikē technē*) део политичке вештине (*politikē technē*), да би касније за себе тврдио да се само он бави политиком (*politika*).⁶³⁸ Не може се искључити да је и то један од разлога зашто се у *Завршном мишљу* као судије душама покојника наводе Минос и Радамант, који су важили за узорне законодавце.⁶³⁹

Сократов неуспех у стварности није неуспех будући да такав завршетак дијалога има још једну важну функцију. Тиме што Каликле остаје до краја неубеђен остављају се отворена врата да се неразрешена питања из *Горгије* опширније и дубље размотре у *Држави*, где државно уређење служи као хеуристичко средство за испитивање утицаја праведности и неправедности на душу.⁶⁴⁰ Да је то управо случај, поред многих подударности о којима ће каснији бити речи, говори и околност да најпознатије Платоново дело почиње питањем да ли Сократ може да убеди некога ко не жели да слуша и ко заступа логику силе. Додуше, постоји једна мала, али важна разлика. Сократови саговорници „одбијају“ да га слушају управо да би га „присилили“ да се придружи њиховој дискусији.⁶⁴¹

⁶³⁵ Уп. Pl. *Resp.* 561b; види Klosko 1983: 594.

⁶³⁶ Xen. *Mem.* 1.2.9, 12–3, 16–9, 24–8, посебно 26, 28.

⁶³⁷ Види Rowe 2007: 150.

⁶³⁸ Pl. *Grg.* 464a–465d, 521d–522a.

⁶³⁹ Pl. *Grg.* 523e–524a; *Ap.* 41; види Dalfen 2004: 485; Heitsch 2002: 168–9. Управо са Миносом и Радамантом почињу Платонов *Закони* (Pl. *Leg.* 624a–b); види Schöpsdau 1994: 153–5.

⁶⁴⁰ Pl. *Resp.* 366e–369a; уп. Schütrumpf 1997: 29; Frede 1997: 252. Из истог разлога се и прва књига *Државе*, која, како ће бити показано, доста заједничког дели са *Горгијом*, завршава апоријом; уп. Rowe 2007: 195–6.

⁶⁴¹ Pl. *Resp.* 327c–328a (прев. А. Вилхар – Б. Павловић); види Sesonke 1961: 32–6; Klosko 1983: 582.

ὁ Σώκρατες, δοκεῖτέ μοι πρὸς ἄστῃ ὠρμηῆσθαι ὡς ἀπιόντες. – οὐ γὰρ κακῶς δοξάζεις, ἦν δ' ἐγώ. – ὀρᾶς οὖν ἡμᾶς, ἔφη, ὅσοι ἐσμέν; – πῶς γὰρ οὐ; – ἢ τοίνυν τούτων, ἔφη, κρείττους γένεσθε ἢ μένεντ' αὐτοῦ. – οὐκοῦν, ἦν δ' ἐγώ, ἔτι ἐν λείπεται, τὸ ἦν πείσωμεν ὑμᾶς ὡς χρὴ ἡμᾶς ἀφεῖναι; – ἢ καὶ δύναισθ' ἄν, ἢ δ' ὅς, πείσαι μὴ ἀκούοντας; – οὐδαμῶς, ἔφη ὁ Γλαῦκων. – ὡς τοίνυν μὴ ἀκουσομένων, οὕτω διανοεῖσθε.

Изгледа, о Сократе, да се спремате у град. – Погодио си – рекох ја. – Видиш ли – рече он – колико нас је? – Како да не? – Онда, или ћете све нас победити, или ћете остати овде! – А зар се не би могло – рекох ја – учинити још нешто друго: убедити вас, на пример, да нас морате пустити? – А да ли ћете то моћи – одговори он – ако вас нико не буде слушао? – Никако – рече Глаукон. – Онда примите ствар као да ми нећемо да вас слушамо.

Сократови саговорници у *Држави* тиме посредно показују да су спремни да чују оно што он има да им каже, а то се и те како тиче питања „како треба живети“, односно, „да ли је живот неправична човека бољи него живот правична“.⁶⁴²

Закључне напомене о разговору Каликла и Сократа

Приказане бројне подударности и аналогije дозвољавају неколико закључака. Први закључак је да, по Платону, Каликле представљава Алкибијадову генерацију. Главна разлика између Алкибијада и његових политичких противника, као што су Никија, Аристократа, Перикле Млађи, није толико било његово годиште већ то што су његова екстремно агресивна спољна политика и ароганција у личном и јавном животу лако могле бити протумачене као знак тиранских амбиција. Други закључак је да је појам *aidōs* (стид), односно *aischynē* (срамота), од централне важности за разумевање Каликлове личности. Платон употребљава овај појам не само како би предочио да Горгија и Пол у ствари деле Сократове ставове, чиме им ускраћује могућност да их озбиљно оспоре, већ и да би Каликлове тезе сместио у оквир тадашње демократске дебате о одликама доброг грађанина. Као знак моралног изопачења одбацивање стида као вредности се јавља и у учењу о праву јачег у *Мелијском дијалогу* и код тиранског човека у *Држави*. Платон тако уз помоћ појма стида предочава да се код Каликла трансформација из демократског у тиранског човека у великој мери већ одиграла. Платон, најзад, овај појам користи како би Каликлу дао прилику да створи вештачку дистанцу између себе

⁶⁴² Pl. *Resp.* 344d-e, 347e, 352d, 357b, уп. 578c; *Grg.* 472c-d, 500c; види Stemmer 1988: 529, 535, 539; Williams 1997: 59; Schütrumpf 1997: 34; Frede 1997: 265.

и Пола, тј. Горгије, а све како би се лажно представио као бескомпромисни противник конвенционалних убеђења која заступа демос. Трећи закључак је да је појам љубави (*ēros*) кључан за разумевање парадоксалне ситуације по којој Каликле истовремено заговара учење о праву јачег и заслепљен је демократском идеологијом и експанзионистичким духом атинске *archē*. Аристофан, Еурипид и Тукидид откривају да Платоново повезивање Каликла са *ēros*-ом и демократском идеологијом не одудара од терминологије типичне за то време. Кратка анализа дијалога *Фајгар* и *Симпосион* открива да *ēros*, по Платону, одликује дуалност, односно да поседује „приземну“ и „небеску“ страну. Љубавник (*erastēs*) кога је савладао лош *ēros* руковођен је једино страшћу, која га спречава да има обзира према срећи и добробити љубљеног (*erōmenos*). Због тога вољно служи предмету своје љубави све док је то у складу са његовим страстима. Та амбивалентност љубавника који се налази у канџама лошег *ēros*-а објашњава како је могуће да протагониста учења о праву јачег жели да господари демосом и истовремено њему буде потчињен. Историјски пример за овакво понашање Платон не даје у својим дијалозима, али се он ипак може пронаћи код Тукидида – то је Алкибијад, који се у *Горгији* доводи у везу са Каликлом. Појам *ēros*-а је из још једног разлога битан за разумевање Каликла. Када некога савлада лош *ēros*, онда пожуда и страст постају саме себи сврха. Демократска идеологија је у том погледу слична лошем *ēros*-у, јер су и код ње вредности које су у почетку биле само њени саставни елементи временом прерасле идеале *per se*: оне су оправдавале доминацију (Атине и атинског демоса) и било им је немогуће, или чак опасно, супротставити се – као нпр. идеја *слобода кроз моћ*. Поређење између Каликла и психопатологије тиранског човека у *Држави* открива да се у случају Каликла метаморфоза из демократског у тиранског човека већим делом одиграла и да је лош *ēros* у овој трансформацији одиграо кључну улогу. Штавише, ово поређење показује да је Каликлова љубав према демосу одговорна за то што је он *brainswashed* и да постоје и други појединци као што је он. Четврти закључак је да је Каликлов позитиван став према плеонексији још један доказ његове зависности од атинске демократске идеологије и велике сличности са тиранским човеком у *Држави*. Пети закључак је да дихотомија *vita activa – vita contemplativa* игра важну улогу у трећем делу *Горгије*. Извори с краја 5. и почетка 4. века пре Христа показују распрострањеност представе о два пута, две врсте васпитања између којих могу да бирају млади припадници елите. У том смислу још је важније да је Платону такмичење између ‘неправедне’ и ‘праведне’ беседе из Аристофанових *Облакиња* послужило као подлога за дискусију између Каликла и Сократа. Каликле следи пут који велича ‘неправедна’ беседа, док Сократ исказује бројне квалитете које уздиже ‘праведна’ бе-

седа. Каликле и Сократ, међутим, не заступају само две различите врсте васпитања, него и два пута између којих младе атинске аристократе у демократији могу да бирају. Сократов пут води ка философском животу који је усмерен на правичност и који окреће леђа свакодневном политичком животу. Каликле као парадигма неправичности отелотворује супротан пут. То је пут јавног живота и прилогађавања демократским правилима игре. Каликле разлику између два пута исказује кроз пређење себе са Зетом, а Сократа са Амфионом из Еурипидове трагедије *Αντίβοια*. Зато не изненађујуће да више беседа код Тукидида потврђују да је Каликле пригрлио Периклов и Алкибијадов приступ *polypragmosynē* и *apragmosynē*. Расправа о предностима и манама *bios praktikos* и *bios theōrētikos* врши још једну, ништа мање важну, функцију. Платонова фундаментална критика постојеће политичке праксе и теорије током целог дијалога служи како би доследно негирао постојање једне независне политичке сфере одвојене од етике. Стога, политика у ствари није ништа до философија која има могућност да постојећу политику трансформише у политику каква би она требало да буде. Шести закључак је да је учење о праву јачег настало под снажним утицајем демократске идеологије и империјалистичког духа атинске *archē*. Поред традиционалног права јачег Хелени су познавали и учење о праву јачег. То учење заговара да је деловање у складу са правом јачег једини исправан начин поступања. Све постојеће конвенције и друштвене вредности одбачене су као лажни окови, при чему се оне истовремено замењују новом етиком која се залаже за дијаметрално супротан систем вредности. Теоријску подлогу овог учења чини *nomos-physis* антитеза. Ове главне одлике учења о праву јачег могуће је препознати само код Каликла у *Горџији* и у *Мелијском дијалогу* код Тукидида. Ово гледиште, међутим, противречи општеприхваћеном становишту да је учење о праву јачег формулисано још пре Пелопонеског рата. Анализа беседе атинских изасланика одржане у Спарти у предвечерје тог рата показује да не може бити говора о учењу о праву јачег, већ једино о традиционалном праву јачег. У овој беседи Атињани заиста износе ставове блиске логици учењу о праву јачег, али ипак постоји неколико суштинских разлика као што је она између појмова 'природа' и 'људска природа'. Што се тиче гледишта да *Мелијски дијалоги* не одражава учење о праву јачег, пошто Атињани током њега никада не изговорају *might is right*, потребно је рећи да он поседује неколико слабости. Околности под којима се воде ови преговори врло су различите од оних под којима Каликле износи своје ставове – атинска (војна) надмоћ је толико велика да они своју вољу у сваком тренутку Мељанима могу наметнути голом силом. Такође се не сме заборавити да *Мелијски дијалоги* није ни философски трактат ни политичко дело, већ репродукција политичких

преговора. Атински изасланици заиста никада не кажу *might is right*, али њихово одбацавање оптужбе да поступају неправедно имплицира да је њихово поступање праведно и у складу са законом природе, макар то значило и препад на неутралну државу и њено уништење. Седми и последњи закључак је да Каликлово упорно одбијање да одступи од својих ставова у ствари служи да одбрани Сократа. Платон дискретно упоређује Сократа са Солоном, и то не са било којим Солоном, него са оним који „неуспешно“ дискутује са Крезом у Херодотовим *Историјама*. Платон тако кроз ово поређење показује да Сократ није крив за то што није успео да промени појединце као што су Каликле, Алкибијад или Критија. Штавише, Каликлово упорно одбијање да одступи од својих гледишта отвара врата да се нерешена питања из *Горџије* дубље размотре у *Држави*.

ДРЖАВА

Досадашње излагање показало је да је лик Каликла Платону послужио да покаже како демократска идеологија појединца претвара у човека који се једино руководи учењем о праву јачег и велича тираниду. Ако је у *Горџији* детаљно разрађен и приказан процес претварања демократског човека у тиранског, онда вероватно постоје паралеле између овог дијалога и *Државе*. Да оне заиста постоје, у науци је прихваћено већ дуже време. Модел пропадања државних уређења у осмој књизи *Државе* – пре свега два најгора идеално лоша уређења: демократије и тираниде – надовезује се на Трасимахове тезе.⁶⁴³ Његове тезе, опет, само сажимају и заокружују оно што је већ шире и дубље обрађено у *Горџији*.⁶⁴⁴ Ипак, није све тако једноставно и потребно је да се још исцрпије и консеквентније реконструише начин на који Платон успоставља везе између *Горџије* и *Државе*.

Трасимах, Каликле и Пол

У науци се Трасимах често оцењује као неко ко се залаже за учење о праву јачег или га барем снажно подржава.⁶⁴⁵ Постоје подударности које могу

⁶⁴³ Уп. Pl. *Resp.* 357a; види Annas 1981: 34–5; Algra 1996: 41–3, 47–50, 59, посебно 47–8; Rutherford 1995: 212; Kiersting ²2006: 263, 265–6; Friedländer ²1960: 56, 59, 107–10; Schütrumpf 1997: 31; Rufener – Szlezák 2000: 921ff.

⁶⁴⁴ Gigon 1976: 63, 70–1, 86, 88, уп. 38, 76, 91, 103–4; види и Irwin 1979: 10, 215; Kobusch 1996: 52, 57, 59–60; Rutherford 1995: 153, 215; Kahn 1996: 144–5; Schofield 2000: 204; *Id.* 2006, 266ff.; Gauss 1954: 130; Friedländer ²1957: 235–6; *Id.* ²1960: 107ff.; Klosko 1983: 579; Lisi 1985: 167. Један преглед ставова у науци о самосталности прве књиге *Државе* даје Erler 2007: 204–5.

⁶⁴⁵ Pl. *Resp.* 338c–339a, 343b–d; види Dümmler 1889: 79; Burnet 1914: 121; Rufener – Krüger 1950: 524; Friedländer ²1960: 57; Guthrie 1969: 88–9; Gigon 1976: 70–1; Rutherford 1995: 207, 213; Hornblower 1987: 185–6; Crane 1998: 259–60. Крatak, али

навести на закључак да Трасимах са Каликлом дели исти поглед на свет. Одбацавање старог правила хеленске народне етике „правично је вратити свакоме оно што му дугујеш“ обојици служи као повод да се умешају у дискусију.⁶⁴⁶ Надаље, Сократ на почетку обе расправе прибегава аналогји са златом.⁶⁴⁷ Касније упоређује Трасимаха са лавом, док Каликле то чини у односу на ‘јаче природе’.⁶⁴⁸ Обојица пребацују Сократу да агитује као народни говорник, односно Платонов учитељ сам користи ово поређење како би предупредио такву оптужбу.⁶⁴⁹ И Трасимах и Каликле покушавају да понизе Сократа тако што га упоређују с дететом.⁶⁵⁰ Обојица своје учешће у дискусији са Сократом започињу у љутитом тону.⁶⁵¹ Трасимах, додуше, не напада *apragmosynē*, али га Сократ описује као неког ко не може да мирује (*hēsychia*).⁶⁵² Најзад, он постепено испољава све већу невољност да настави разговор.⁶⁵³

Поред ових подударности постоје и друге озбиљније, које се тешко могу одбацити као случајност или средства драматизације. Обојица деле становиште да су закони људска творевина и да одражавају интерес оног који их је донео.⁶⁵⁴ Поред тога, истичу да људи критикују неправедност не толико из моралних разлога колико из страха да не постану њена жртва.⁶⁵⁵ И Трасимах и Каликле су фасцинирани тиранидом и ‘јачим’.⁶⁵⁶ У складу с тим обојица омаловажавају ‘добре’ називајући их простодушним, односно будалама, док оне који деле њихов поглед на свет истовремено хвале као разборите.⁶⁵⁷ Још једна важна подударност је позитиван однос према плеонексији.⁶⁵⁸

веома инструктиван преглед различитих оцена Трасимаха може се наћи код Chappell 1993: 1–2.

⁶⁴⁶ Pl. *Resp.* 331e-332b, 335d-336b; *Grg.* 480e-481c; уп. Solon fr. 1 D (=13 W; = 1 G.-Pr.); види Dalfen 2004: 308; Schütrumpf 1997: 33, 40.

⁶⁴⁷ Pl. *Resp.* 336e; *Grg.* 486d.

⁶⁴⁸ Pl. *Resp.* 341c; *Grg.* 483e.

⁶⁴⁹ Pl. *Resp.* 350c; *Grg.* 482c, 494d, 519d.

⁶⁵⁰ Pl. *Resp.* 343a; *Grg.* 485b-c.

⁶⁵¹ Pl. *Resp.* 336b-e; *Grg.* 481b-c, 482c-d.

⁶⁵² Pl. *Resp.* 336b.

⁶⁵³ Pl. *Resp.* 342e, 344d, 345b, 346c, 348a, 350d-e, 352b, 353e-354a.

⁶⁵⁴ Pl. *Resp.* 338e; *Grg.* 483b-c; уп. Stemmer 1992: 16.

⁶⁵⁵ Pl. *Resp.* 344c; *Grg.* 483c.

⁶⁵⁶ ‘Јачи’: Pl. *Resp.* 338c, 339a, 343c; *Grg.* 483a-c, 484a-c, 488b-e, 489e. ‘Тиранида’: *Resp.* 338d-e, 344a-c, 348d; *Grg.* 483d-484a, 492a-c; уп. Annas 1981: 48.

⁶⁵⁷ Pl. *Resp.* 348c-d; *Grg.* 489e-490a, 491c-e.

⁶⁵⁸ Pl. *Resp.* 343d-e, 349b-c, 349e, 350b. Pl. *Resp.* 349b-350d; *Grg.* 483c, 490a-c; уп. Dalfen 2004: 356–7.

Ипак, при ближем разматрању испоставља се да је примереније у Трасимаху видети неког ко говори у име савременика који су изгубили све илузије и који са дубоким песимизмом прате тадашња дешавања, него појединца Каликловог кова који свако морално понашање принципно одбацује.⁶⁵⁹

[...] φημί γὰρ ἐγὼ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον. [...] τίθεται δέ γε τοὺς νόμους ἐκάστη ἢ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆ συμφέρον, δημοκρατία μὲν δημοκρατικούς, τυραννὶς δὲ τυραννικούς, καὶ αἱ ἄλλαι οὕτως· θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον τοῖς ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τούτου ἐκβαίοντα κολάζουσιν ὡς παρανομοῦντά τε καὶ ἀδικοῦντα. τοῦτ' οὖν ἐστίν, ὃ βέλτιστε, ὃ λέγω ἐν ἀπάσαις ταῖς πόλεσιν ταῦτόν εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς καθεστηκυίας ἀρχῆς συμφέρον· αὕτη δὲ που κρατεῖ, ὥστε συμβαίνει τῷ ὀρθῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αὐτὸ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον.

ὅτι οἶεи τοὺς ποιμένας ἢ τοὺς βουκόλους τὸ τῶν προβάτων ἢ τὸ τῶν βοῶν ἀγαθὸν σκοπεῖν καὶ παχύνειν αὐτοὺς καὶ θεραπεύειν πρὸς ἄλλο τι βλέποντας ἢ τὸ τῶν δεσποτῶν ἀγαθὸν καὶ τὸ αὐτῶν, καὶ δὴ καὶ τοὺς ἐν ταῖς πόλεσιν ἄρχοντας, οἱ ὡς ἀληθῶς ἄρχουσιν, ἄλλως πως ἡγῆ διανοεῖσθαι πρὸς τοὺς ἀρχομένους ἢ ὥσπερ ἂν τις πρὸς πρόβατα διατεθεῖ, καὶ ἄλλο τι σκοπεῖν αὐτοὺς διὰ νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἢ τοῦτο, ὅθεν αὐτοὶ ὠφελήσονται. καὶ οὕτω πόρρω εἶπερὶ τε τοῦ δικαίου καὶ δικαιοσύνης καὶ ἀδίκου τε καὶ ἀδικίας, ὥστε ἀγνοεῖς ὅτι ἢ μὲν δικαιοσύνη καὶ τὸ δίκαιον ἀλλότριον ἀγαθὸν τῷ ὄντι, τοῦ κρείττονός τε καὶ ἄρχοντος συμφέρον, οἰκεία δὲ τοῦ πειθομένου τε καὶ ὑπηρετοῦντος βλάβη, ἢ δὲ ἀδικία τοῦναντίον, καὶ ἄρχει τῶν ὡς ἀληθῶς εὐθηκῶν τε καὶ δικαίων, οἱ δ' ἀρχόμενοι ποιοῦσιν τὸ ἐκείνου συμφέρον κρείττονος ὄντος, καὶ εὐδαίμονα ἐκείνον ποιοῦσιν ὑπηρετοῦντες αὐτῷ, ἑαυτοὺς δὲ οὐδ' ὀπωστιοῦν. σκοπεῖσθαι δέ, ὃ εὐθηθέσσετε Σώκρατες, οὕτωςι χρή, ὅτι δίκαιος ἀνὴρ ἀδίκου πανταχοῦ ἔλαττον ἔχει·

Ја тврдим да правично није ништа друго него оно што користи јачему. [...] Свака власт, опет прави законе у своју корист: демократија демократске, тиранин издаје аутократске законе, а тако чине и остале власти. За оно што је њима корисно веле да је право поданика, коме се ови имају покоравати, и ако га ко прекорачи, онда га кажњавају као човека који је преступио законе и починио кривицу. Тако ја мислим, најдражи мој, кад кажем да све државе подједнако суде о појму правичности: да је правичност од користи за

⁶⁵⁹ Pl. *Resp.* 338c-339a, 343b-d (прев. А. Вилхар – Б. Павловић); види Kerferd 1947: 19–27; Guthrie 1969: 88–9. Трасимахова песимистичка констатација да сва државна уређења служе само владарима може се срести и у другим изворима тога доба (*Lys. or.* 25.7–12; Xen. *Athen. Pol.* 1.1–20, посебно 1.5–8, 3.10–11; Hdt. 3.80–82; 5.78); уп. Gelzer 1937: 1, 3–7, 11, 50, 57; Raaflaub 1992: 27, 42; Leppin 1999: 142.

државну власт. Јер та државна власт влада у држави и тако ће свако, ко добро размисли, увидети да је баш свуда правично оно шта ја велим: оно што користи јачему.

Тако што да овчари и говедари имају у виду добро свога стада или добро својих волова; да они хране и брину о њима, смерајући на нешто друго; а не на добро својих господара или на сопствено добро; те да и они који државама управљају, на начин како се стварно управља, имају некакве друкчије намере према онима којима управљају, а не оне исте које пастири имају према своме стаду, и да према томе, они брину и дању и ноћу о нечем другом, а не о томе како да себи самима прибаве корист. И тако си далеко од правичнога човека и правичности, од неправичног човека и неправичности, да не знаш да су правда и праведник у ствари туђе добро, да су они корист ономе ко је јачи и ко влада, а штета ономе ко је потчињен и покорава се. И не знаш да је неправда оно што је томе супротно и да, уистину, господари над онима који су наивни и правични, и да ови, потчињавајући се, служе на корист ономе ко је јачи, те овога чине блаженим а никако сами себе. Ето, Сократе, најнаивнији човече, како на то треба гледати, ако хоћеш да увидиш да је правичан човек, наспрам неправичног, увек на губитку.

За разлику од Каликла, који законе, односно праведност, критикује као нешто што само слабијима помаже, Трасимах тврди да је праведност управо оно што користи само јачима.⁶⁶⁰ Ништа мање битна разлика је и да Трасимах своју тезу не изводи консеквентно до њене крајње тачке, као што то чини Каликле. Он нигде не износи садржински ново одређење праведности.⁶⁶¹ У том смислу, Трасимах путем појмова као што су *euboulia*, *sophia*, *arethē*, *agathos* и *sympheron* не даје морално вредновање праведности, већ једино исказује да је сагледава искључиво из утилитаристичке перспективе.⁶⁶² Отуда, када Трасимах и Сократ расправљају да ли је праведност или неправедност *agathon*, они се не сукобљавају око тога да ли је праведност морално добра, већ да ли је у утилитарном смислу добра или није.⁶⁶³ Из тог разлога Трасимах, за разлику од Каликла, за поступање које заговара не каже да је праведно, већ само да је разборито и паметно.⁶⁶⁴ Трасимах, дакле, не настоји да постулира нови природни

⁶⁶⁰ Pl. *Resp.* 338c-339a, 343b-c; *Grg.* 483b-c; види Steintal 1890: 69; Kriegsbaum 1913: 19ff.; Taylor 1926: 268; de Romilly, 1992, 120; Weiss 2007, 95-6.

⁶⁶¹ Види Hoffmann 1997: 76-7, 79-82, 91; Stemmer 1992: 18-22; Chappell 1993: 7ff.; супротно Schütrumpf 1997: 40-1.

⁶⁶² Види Stemmer 1992: 22-3; Hoffmann 1997: 91-2; Blössner 2007b: 254.

⁶⁶³ Види Stemmer 1988: 544ff.

⁶⁶⁴ Види Stemmer 1988: 545; *Id.* 1992: 24; Furley 1981: 81-2.

закон и традиционалну етику замени неком новом.⁶⁶⁵ Управо зато се он ни у једном тренутку не позива на *nomos-physis* дихотомију, која представља теоријску основу учења о праву јачег.⁶⁶⁶ Важност одсуства ове анти-тезе потврђује сам Платон тиме што јој даје важно место у Глауконовим и Адеимантовим излагањима која иду корак даље од Трасимаха.⁶⁶⁷ Чак и скривена аморална страна доктрине „праведност је корист јачег“ испливава тек постепено на површину и то изазвана Сократовом еленктиком.⁶⁶⁸ При томе долази до важног померања у Трасимаховим ставовима.⁶⁶⁹ Његова полазна тачка је да владари, тј. јачи, своју корист и предност приказују као праведност и да на то имају права.⁶⁷⁰ У даљем току разговора Трасимах признаје, додуше под притиском Сократа, да се владари држе неправичности.⁶⁷¹ Али чак ни тада ни у једном тренутку он не каже да је неправичност у стварности праведност или да је у односу на њу на било који начин етички супериорна.⁶⁷² Зато се Трасимах и поред жестоког отпора, за разлику од силом опседнутог Каликла, на крају дискусије ипак слаже, макар и привидно, са Сократовим виђењем праведности, чиме се показује као неко кога је могуће „уразумити“.⁶⁷³ Још једна, не мање важна разлика је да Трасимах и Каликле појам ‘јачи’ дефинишу на различите начине. За Трасимаха је то чисто политички појам, док Каликле под њим

⁶⁶⁵ Види Dodds 1959: 14–5; Annas 1981: 48; Schütrumpf 1997: 43; Weiss 2007: 94–5; супротно Kerferd 1947: 26–7.

⁶⁶⁶ Види Steinthal ²1890: 68; Schütrumpf 1997: 43; Stemmer 1992: 25; Chappel 1993: 14–5; супротно Schmitz 1988: 577–8.

⁶⁶⁷ Уп. Pl. Resp. 358b-362c, 362d-367b. Према Отфриду Хефеу (Höffe 2010: 453) у Држави тек са Глауконом и Адеимантом почиње философски разговор у ужем смислу те речи.

⁶⁶⁸ Види Steinthal ²1890: 67–8; Annas 1981: 37–8.

⁶⁶⁹ Види Gigon 1976: 60.

⁶⁷⁰ Pl. Resp. 338c-342e.

⁶⁷¹ Pl. Resp. 343a-344c.

⁶⁷² Индикативно је да Трасимах испрва одбија да праведност прогласи пороком (Pl. Resp. 344c, 348c); уп. Weiss 2007: 98. Уместо тога тврди да је праведност доброћудност и простодушност, а неправедност промишљеност (Pl. Resp. 348c-d, уп. 336b-c, 343c-d). Сократ одмах затим тврди да Трасимах неправедност сматра врлином и мудрошћу, са чиме се софиста без размишљања слаже (Pl. Resp. 348e). Међутим, ако се у обзир узму Трасимахове претходне изјаве, околност да га Сократ систематски присиљава да заступа све радикалније ставове, као и да се не може рећи у којој мери се његове касније изјаве у разговору са Сократом поклапају са гледиштима историјског Трасимаха, онда се намеће закључак да Платон на овом месту износи свој лични став; види Steinthal ²1890: 68; Gigon 1976: 68–70; Guthrie 1969: 88ff., 298; de Romilly 1992: 121; Chappell 1993: 4–13; Kiersting ²2006: 34.

⁶⁷³ Pl. Resp. 353d-354a.

разуме друштвено-политички појам.⁶⁷⁴ Сходно томе, Трасимах једино говори да су владари и јачи само у политичкој сфери надмоћни, док Каликле заступа гледиште да су јаче природе у сваком погледу надмоћне над осталима. Да није реч о небитној разлици указује то што се ова разлика између Трасимаха и Каликла рефлектује и у њиховом поимању *nomos*-а. Трасимах га примарно тумачи као прописе донете од државе. Појам закона је, дакле, уско схваћен и изражено легалистичког карактера. Каликлово поимање *nomos*-а је неупоредиво шире и не обухвата само законе, већ и сва правила заједничког живота, односно све људске конвенције.⁶⁷⁵ Све наведене околности и чињенице наводе на закључак да Трасимах своје виђење праведности не износи у прескриптивном него у дескриптивном смислу.⁶⁷⁶ Ипак, софиста из Халкедона има једну прескриптивну тезу, а то је какво понашање је корисно за појединца.⁶⁷⁷

За разумевање Трасимаха једнако је битно то што поседује много више заједничког са Полом него са Каликлом. Обојица софиста од самог почетка су карикирани као нетактичне, арогантне и малициозне личности, које су на крају, под притиском сократовске дијалектике, присиљене да одустану од својих почетних ставова – код Пола се то манифестује у виду осећаја стида, а код Трасимаха у виду црвенила у лицу.⁶⁷⁸ Сличности између двојице софиста не исцрпљују се само на овоме, пошто се између њих могу установити и подударности у ставовима.

Када Трасимах у току свог другог покушаја да Сократу „отвори очи“ пун заноса говори о моћи неправедности, он обелодањује, тиме

⁶⁷⁴ Pl. *Resp.* 340d-e, 341b-c, 342b, 342d; *Grg.* 482e-484c, 490a, 491e-492c; види Weiss 2007: 94. Чак и када наводи примере из приватног живота, Трасимах наводи преваходно примере из политичке сфере (Pl. *Resp.* 343d-e).

⁶⁷⁵ Види Stemmer 1992: 17.

⁶⁷⁶ Види Chappell 1993: 3–17; Kiersting ²2006: 30; Brandt 1984: 563–4; посебно 565. Констатација једне релације, која евентуално имплицира релативизацију вредности, не може се аутоматски поистоветити са дезавуисањем тих истих вредности; уп. de Romilly 1992: 120-1; Guthrie 1969: 96–7; Chappell 1993: 12; Hoffmann 1997: 92–3, 105–6; види и Boter 1986: 267, 279; Joseph 1935: 17, који сматрају да Трасимах комбинује ‘етички ниҳилизам’ са ‘психолошким егоизмом’. Пример за претходно речено може се наћи у Ксенофоновим *Усџоменама о Сократу*, у којима Сократ износи став са којим би се Трасимах вероватно врло радо сложио (Хеп. *Mem.* 2.1.12–3).

⁶⁷⁷ Види Chappell 1993: 12–3.

⁶⁷⁸ Pl. *Resp.* 350d, 354a; *Grg.* 482c-e. Без обзира што је Трасимахово одустајање неискрено, околност да он ради како се не би замерио свима који слушају дискусију показује поимање стида типично за *shame culture*, а то је нешто што дели са Горгијом и Полом (Pl. *Resp.* 352b). Приказ Трасимаха: Pl. *Resp.* 336b-337a, 337d, 338a-b, 341c, 343a, 344d; приказ Пола: Pl. *Grg.* 461b-d, 463d, 466a, 467b, 470c, 471d-e, 473a-b, 480e; види Rutherford 1995: 149, 151, 154, 157; Gigon 1976: 48; Weiss 2007: 115; Michelini 1998: 50; Johnson 1989: 213.

што тираниду изједначује са потпуном неправедношћу, гледиште које је веома блиско Полу, јер и софиста из Акраганта нагиње ка томе да тираниду (свемоћ ретора) изједначи с највећом неправедношћу.⁶⁷⁹ Није реч о некој површној подударности, јер обојица тираниду доживљавају као највећу срећу.⁶⁸⁰ У оба дијалога се појам *eudaimonia* први пут јавља управо у овом контексту.⁶⁸¹ Трасимаха и Пола, такође, спаја указивање на то да сви људи деле њихов став да је тиранин срећан.⁶⁸² Још једна додирна тачка је мишљење да тиранин важи за срећног, пре свега зато што остаје некажњен.⁶⁸³ Надаље, у разговору између Трасимаха и Сократа, неправедност, која се поистовећује са тиранидом, доводи се у везу са концептом *радији шииа се хоће*.⁶⁸⁴ Стога не изненађује нескривено дивљење Трасимаха 'јачем' (тиранину) и Полово ретору (тиранину) због „велике моћи“.⁶⁸⁵ Трасимахово уздизање неправедности као лепе, снажне, слободне и господарске подсећа не само на Горгијино и Полово атеночентрично схватање реторике већ и на важне особине атинске идеологије слободе.⁶⁸⁶

Између Трасимаха и Пола постоје и важне теоријске подударности. Обојица не користе формулу *nomō-phusei*, али њихова гледишта имају за подлогу супротност *dokein-einai*, односно *doxa-alētheia*.⁶⁸⁷ Премда је ова супротност претходила *nomos-physis* антителизи, са којом је садржински сродна, она се с њом не може безусловно поистоветити.⁶⁸⁸ Упада у очи да у оба дијалога Сократ уз помоћ ове супротности доказује да неправед-

⁶⁷⁹ Види Weiss 2007: 100.

⁶⁸⁰ Pl. *Resp.* 344a-b; *Grg.* 469a-b, 470d-471c, посебно 471c.

⁶⁸¹ Pl. *Resp.* 344a-b; *Grg.* 469a-b, 470d, 471c. Није од важности то што се у *Горгију* прво јавља појам 'несрећа', јер се у оба дијалога *eudaimonia* доводи у везу с *athlios*, односно користи се као антоним (Pl. *Resp.* 343a; *Grg.* 471c). Еурипид, „песник тирана“, још око 430. године пре Христа у делу *Белерофонии* тематизовао је слабости конвенционалних моралних представа (Eur. fr. 286); уп. Collard 1995: 105, 114.

⁶⁸² Pl. *Resp.* 344b-c; *Grg.* 471c-472c.

⁶⁸³ Pl. *Resp.* 344b-c; *Grg.* 471, 472d-473a.

⁶⁸⁴ Pl. *Resp.* 345a.

⁶⁸⁵ Pl. *Resp.* 343e-344c; *Grg.* 466b, 467a, 469e; уп. Adam 1938: 39-40; Dalfen 2004: 255. Путем 'велике моћи' посредно се успоставља веза са Каликлом; види Pl. *Grg.* 513a.

⁶⁸⁶ Pl. *Resp.* 344b, 348e, 350d, 351a; *Grg.* 448c, e, 451d, 452d-e, 456, 461b, 463d, 466b.

⁶⁸⁷ Pl. *Resp.* 334c-335b, 336c, 339b-341c, 343c, 349a; *Grg.* 459c-e, 464a, 466d-467b, 468c-d, 471e, 472b; уп. Gigon 1976: 41, 55; Dalfen 2004: 216, 219, 241; Doods 1959: 217; Yunis 1996: 122; Schütrumpf 1997: 36; Schmitz 1988: 580. Поред ове супротности постоји и антителиза *logos-ergon*; уп. Ober 1998: 232-40.

⁶⁸⁸ Види Heinemann 1945: 42-58, 116-7, 139, посебно 57-8; Pohlenz 1965: 341-58, посебно 348, 354ff. Важност ове антителизе за Трасимахову тезу огледа се и у томе

ни моћник (‘јачи’/ретор/тиранин) није у стању да прави разлику између онога што је привидно и истински добро.⁶⁸⁹ Код Трасимаха је дихотомија *dokein-einai*, односно *doxa-alētheia*, из још једног разлога веома битна. Она, наиме, доказује да не постоји противречност између две Трасимахове дефиниције праведности: „правично није ништа друго него оно што користи јачему (*to tou kreittonos sympheron*)“ и „правично је у ствари (*tōi onti*) туђе добро (*allotrion agathon*)“.⁶⁹⁰ Околност да се и на местима на којима се Трасимахове дефиниције јављају заједно истовремено јавља и антитеза *dokein-einai*, односно *doxa-alētheia*, недвосмислено доказује њихову конзистентност.⁶⁹¹

Постоје три одговора на питање због чега је Платон приказао Трасимаха тако да он у исто време исказује сличности са Каликлом, Полом па чак и са Горгијом. Први је да је у *Горгији* утицај демократске идеологије на појаву ставова и назора које Платон осуђује далеко опширније и дубље размотрен, па је у *Држави* могуће задовољити се његовим сажетком. Други одговор је да се на тај начин још једном потврђује да између Горгије, Пола и Каликла постоји веза, односно да је учење о праву јачег еволуирало из ставова изнетих у прва два дела *Горгије*. Трећи одговор јесте генерализација, односно Платонова жеља да се ставови које у *Држави* напада у што мањој мери везују за неку конкретну личност. На то је свакако утицала и чињеница да овај дијалог има апстрактнији карактер од *Горгије*. Како је *Држава* написана у форми дијалога, није било могуће сасвим избећи везивање ставова за одређене личности, али је помоћу неколико механизма ипак било могуће ставити до знања да изнета гледишта и представе одражавају широко распрострањен начин размишљања. Један механизам је да Трасимах у исто време износи ставо-

што се Глаукон и Адеимант на кључним местима вишеструко позивају на њу (Pl. *Resp.* 361a-c, 362a, 365bc, 367b-c).

⁶⁸⁹ Pl. *Resp.* 339b-341c; *Grg.* 466d-467b; уп. Allen 1984: 198-200.

⁶⁹⁰ Pl. *Resp.* 338c, 343b-c. Да су ове две тезе неспојиве, мисле Dodds 1959: 14-5 нап. 3; Cross – Woosley 1964: 38ff., посебно 41; Maguire 1971: 145-6. Да су Трасимахове тезе конзистентне, сматрају Nicholson 1974: 210ff.; Kerferd 1964: 12-6; *Id.* 1947: 19-27; види и Hourani 1962: 110-20; Hadgoroulos 1973: 204ff.; Algra 1996: 57-8. О бројним и разноврсним тумачењима смисла Трасимахових теза види Hoffmann 1997: 72-3 нап. 5.

⁶⁹¹ Pl. *Resp.* 347d-e, 367b-c. Вероватно најбоље објашњење проблематике конзистентности Трасимахових дефиниција правичности даје Hoffmann 1997: 71-89; уп. и Harlap 1979: 353ff., 361ff. У којој мери је антитеза *dokein-einai*, односно *doxa-alētheia* централна за Трасимаха уочава се и у томе што је одбио да се сложи са Клеитофоновом тезом да под корисним за јачег подразумева оно што јачи мисли да би му могло бити од користи (Pl. *Resp.* 340b-c). Трасимах користи антитезу *dokein-einai* управо да би показао да јачи није заслепљен привидом.

ве више различитих особа.⁶⁹² Други је да се Глаукон и Адеимант на њега надовезују, при чему њих двојица, такође, у исто време износе ставове и Пола и Каликла. Трећи механизам је да се отворено каже да ставови које Трасимах, Глаукон и Адеимант износе о праведности и неправедности представљају општи начин размишљања.⁶⁹³ Четврти и последњи механизам је истицање да је прави васпитач омладине мноштво и да софисти (дакле и Трасимах) подучавају само оно што светиња мисли.⁶⁹⁴

Трасимах и Тукидид

Имајући у виду наведене подударности Трасимаха са Каликлом и Полом, не чини се случајним да се у дискусији између Сократа и Трасимаха као тема јавља и потпуно неправичан (*teleōtata ousa adikos*) полис.⁶⁹⁵ Овај полис је уједно и најбољи (*aristē*) полис, који је најпре у стању да пороби бројне друге државе, тежећи ка томе да и друге потчини.⁶⁹⁶ Његова власт почива на неправедности.⁶⁹⁷ Ова неправедност је одговорна за мржњу, која, опет, у најбољем полису изазива губитак унутрашњег јединства и избијање унутрашњих сукоба.⁶⁹⁸ Остаци праведности у почетку зауздавају неправичне у најбољем полису да на исти начин једни према другима поступају како обично чине против својих противника. Напослетку, ипак, почињу једни другима да наносе неправду. Услед тога, не само да престају да делују у садејству већ постају неспособни да делују у сагласју са самим собом. Долази до раздора и сукоба, због чега најбољи полис више није у стању да одржи своју ранију моћ.⁶⁹⁹

πόλιν φαίης ἄν ἄδικον εἶναι καὶ ἄλλας πόλεις ἐπιχειρεῖν δουλοῦσθαι
 ἀδίκως καὶ καταδεδουλώσθαι, πολλὰς δὲ καὶ ὑφ' ἑαυτῆς ἔχειν
 δουλωσαμένην; – πῶς γὰρ οὐκ; ἔφη. καὶ τοῦτό γε ἡ ἀρίστη μάλιστα
 ποιήσει καὶ τελεώτατα οὔσα ἄδικος. – μανθάνω, ἔφη, ὅτι σὸς οὗτος ἦν ὁ
 λόγος. ἀλλὰ τότε περὶ αὐτοῦ σκοπῶ· πότερον ἢ κρείττων γιγνομένη πόλις

⁶⁹² Екарт Шитрумф (E. Schütrumpf 1997: 33, 39–40) указује да се Трасимах, такође, надовезује на тезе Кефала и Полемарха.

⁶⁹³ Pl. Resp. 358a, c, 360d, 363e–367a; уп. Schütrumpf 1997: 30–1.

⁶⁹⁴ Pl. Resp. 492a–c, 493a–c.

⁶⁹⁵ Pl. Resp. 351a–b.

⁶⁹⁶ Pl. Resp. 351b, уп. и 348d. Вредно је пажње и то што се фрагмент из драме *Белерофонии*, такође, односи на међудржавне односе (Eur. fr. 286).

⁶⁹⁷ Pl. Resp. 351c.

⁶⁹⁸ Pl. Resp. 351d–352a.

⁶⁹⁹ Pl. Resp. 351b–352d (прев. А. Вилхар – Б. Павловић с изменама).

πόλεως ἄνευ δικαιοσύνης τὴν δύναμιν ταύτην ἕξει, ἢ ἀνάγκη αὐτῇ μετὰ δικαιοσύνης; – εἰ μὲν, ἔφη, ὡς σὺ ἄρτι ἔλεγες ἔχει, ἢ δικαιοσύνη σοφία, μετὰ δικαιοσύνης· εἰ δ' ὡς ἐγὼ ἔλεγον, μετὰ ἀδικίας. – πάνυ ἄγαμαι, ἦν δ' ἐγώ, ὦ Θρασύμαχε, ὅτι οὐκ ἐπινεύεις μόνον καὶ ἀνανεύεις, ἀλλὰ καὶ ἀποκρίνη πάνυ καλῶς. – σοὶ γάρ, ἔφη, χαρίζομαι. – εὖ γε σὺ ποιῶν· ἀλλὰ δὴ καὶ τόδε μοι χάρισαι καὶ λέγε· δοκεῖς ἂν ἢ πόλιν ἢ στρατόπεδον ἢ ληστὰς ἢ κλέπτας ἢ ἄλλο τι ἔθνος, ὅσα κοινῇ ἐπὶ τι ἔρχεται ἀδίκως, πρᾶξι ἂν τι δύνασθαι, εἰ ἀδικοῖεν ἀλλήλους; – οὐ δῆτα, ἦ δ' ὅς. – τί δ' εἰ μὴ ἀδικοῖεν; οὐ μᾶλλον; – πάνυ γε. – στάσεις γάρ που, ὦ Θρασύμαχε, ἦ γε ἀδικία καὶ μῖση καὶ μάχας ἐν ἀλλήλοις παρέχει, ἢ δὲ δικαιοσύνη ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν· ἦ γάρ; – ἔστω, ἦ δ' ὅς, ἵνα σοὶ μὴ διαφέρωμαι. – ἀλλ' εὖ γε σὺ ποιῶν, ὦ ἄριστε. τόδε δέ μοι λέγε· ἄρα εἰ τοῦτο ἔργον ἀδικίας, μῖσος ἐμποιεῖν ὅπου ἂν ἐνῆ, οὐ καὶ ἐν ἐλευθέροις τε καὶ δούλοις ἐγγιγνομένη μισεῖν ποιήσει ἀλλήλους καὶ στασιάζειν καὶ ἀδυνάτους εἶναι κοινῇ μετ' ἀλλήλων πράττειν; – πάνυ γε. – τί δὲ ἂν ἐν δυοῖν ἐγγένηται; οὐ διοίσονται καὶ μισήσουσιν καὶ ἐχθροὶ ἔσονται ἀλλήλοις τε καὶ τοῖς δικαίοις; – ἔσονται, ἔφη. – ἐὰν δὲ δῆ, ὦ θαυμάσιε, ἐν ἐνὶ ἐγγένηται ἀδικία, μὴν μὴ ἀπολεῖ τὴν αὐτῆς δύναμιν, ἢ οὐδὲν ἦττον ἕξει; – μὴδὲν ἦττον ἐχέτω, ἔφη. – οὐκοῦν τοιάνδε τινὰ φαίνεται ἔχουσα τὴν δύναμιν, οἶαν, ὧ ἂν ἐγγένηται, εἴτε πόλει τινὶ εἴτε γένει εἴτε στρατοπέδῳ εἴτε ἄλλῳ ὄψω, πρῶτον μὲν ἀδύνατον αὐτὸ ποιεῖν πράττειν μεθ' αὐτοῦ διὰ τὸ στασιάζειν καὶ διαφέρεσθαι, ἔτι δ' ἐχθρὸν εἶναι ἑαυτῷ τε καὶ τῷ ἐναντίῳ παντὶ καὶ τῷ δικαίῳ; οὐχ οὕτως; – πάνυ γε. – καὶ ἐν ἐνὶ δὴ οἶμαι ἐνοῦσα ταυτὰ πάντα ποιήσει ἄπερ πέφυκεν ἐργάζεσθαι· πρῶτον μὲν ἀδύνατον αὐτὸν πράττειν ποιήσει στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμοιοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ, ἔπειτα ἐχθρὸν καὶ ἑαυτῷ καὶ τοῖς δικαίοις; [...] ὅτι μὲν γάρ καὶ σοφώτεροι καὶ ἀμείνους καὶ δυνατώτεροι πράττειν οἱ δίκαιοι φαίνονται, οἱ δὲ ἄδικοι οὐδὲ πράττειν μετ' ἀλλήλων οἰοῖ τε, ἀλλὰ δὴ καὶ οὐς φαμεν ἐρρωμένως πώποτε τι μετ' ἀλλήλων κοινῇ πρᾶξι ἀδίκους ὄντας, τοῦτο οὐ παντάπασιν ἀληθὲς λέγομεν· οὐ γὰρ ἂν ἀπείχοντο ἀλλήλων κομιδῇ ὄντες ἄδικοι, ἀλλὰ δήλον ὅτι ἐνῆν τις αὐτοῖς δικαιοσύνη, ἢ αὐτοὺς ἐποίει μήτι καὶ ἀλλήλους γε καὶ ἐφ' οὓς ἦσαν ἅμα ἀδικεῖν, δι' ἣν ἔπραξαν ἃ ἔπραξαν, ὠρμησαν δὲ ἐπὶ τὰ ἄδικα ἀδικία ἡμιμόχθηροι ὄντες, ἐπεὶ οἱ γε παμπόνηροι καὶ τελέως ἄδικοι τελέως εἰσὶν καὶ πράττειν ἀδύνατοι; [...]

Ти кажеш да је један полис неправичан и тежи да неправично потчини себи друге полисе или је то већ учинио и држи ове под својом влашћу. – Признајем и то ће учинити баш онај полис који је најсавршенији (*hē aristē malista*) и најнеправичнији (*teleōtata ousa adikos*). – Разумем, тако си ти рекао. Али ја о томе мислим овако: може ли полис који је победио да одржи своју власт без правичности, или је за то потребна правичност? – Ако је истина оно што си малопре рекао, да је правичност мудрост, онда је за то потребна правичност; али ако је онако како сам ја тврдио, онда се тражи неправичност. – То је зато што хоћу да ти учиним по вољи. – Онда добро. Али учини ми и ово по вољи и реци: верујеш ли да

једна држава, војска, разбојници или лопови, или други људи који иду заједно да учине нешто неправично, могу што учинити ако уједно и према себи самима поступају неправично? – Не – одговори Трасимах. – А ако не раде тако? – Да ли ће то постићи пре? – Да. – Из неправичности се, о Трасимаше, развијају свађе и мржња и долази до међусобне борбе. Ако пак, један према другоме правично поступају – онда владају слога и пријатељство. [...] А ако је у питању један једини човек, необични мој пријатељу, да ли ће неправичност онда затајити и изгубити своју моћ? – И ту ће бити онако као и иначе – одговори он. – Значи да је њена моћ свуда где се појави иста: у држави, породици, војсци или ма где, она прво онемогућава да се делује у садејству са самим собом зато што ствара свађу и несугласице, а онда ствара непријатељство са самим собом и са свим супротним и са правичним. – Тако је. – Мислим да ће и код појединца чинити све оно што лежи у њеној суштини. Најпре ће га онеспособити за рад, јер ће у њему самом створити несугласицу и неслагање, затим ће од њега учинити непријатеља и себи и правичнима [...] Видели смо да су правични бољи, мудрији и способнији од неправичних; да неправични нису у стању ништа предузети ни сами, ни са другима; уза све то произвољно смо претпоставили да неправични људи уопште могу заједнички нешто одређено и трајно урадити, јер се они не би могли уздржати да једни друге не нападну, ако би били сасвим неправични. Очигледно је да чак и они морају у себи имати нешто правичности, која их спречава да не чине зло једни другима у време када се удружени бране од спољашних напада. Правичност је управо оно што им омогућаје да нешто заједнички предузму. С друге стране, неправичност је оно што их нагони да чине зла дела, али она их чине само упола злим, јер они који су у свему зли и неправични, уједно су и потпуно немоћни да било шта учине.

Формулација ‘најбољи и најнеправичнији полис’ подсећа на Периклово виђење Атине у последњем говору код Тукидида. Перикле, додуше, за Атину нигде не каже изричито да је најбољи полис, али се то лако може закључити из његовог величања Атине као најбогатијег и највећег полиса, који ужива најславније име јер је владао највећим бројем Хелена у највећим ратовима.⁷⁰⁰ У исто време, Перикле каже да је Атина омрзнута и да је њена власт тиранида коју задобити чини се неправедним (*adikon dokei einai*), али јесте опасно испустити је (*arheinai de epikindynon*).⁷⁰¹ Из тога се може извести да се за Атину може рећи да је најнеправичнији полис.

Сократово излагање о потпуно неправичном полису у још једном смислу је алузија на Тукидида. Атински историчар, наиме, на једином

⁷⁰⁰ Thuc. 2.64.3, 5, уп. 61.4.

⁷⁰¹ Thuc. 2.63, 64.4, уп. 3.37.2.

месту у свом делу где директно изражава своје лично мишљење о узроцима атинског слома, заступа гледиште дијаметрално супротно Сократовом објашњењу пада најбољег и најнеправичнијег полиса. Реч је о Тукидидовој *Чиџуљи за Перикла*.⁷⁰² У њој славни историчар тврди да су Атињани под Перикловим вођством, захваљујући његовим моралним и државничким квалитетима, како у доба мира тако и у доба рата, постајали све јачи. Ударац судбине била је Периклова изненадна смрт. Морални пад његових наследника (честољубље, самољубље и жудња за моћи) довели су до тога да су надвладале ћуди и страсти мноштва, предузимани катастрофални походи, као и да су напоследку избили унутрашњи сукоби, због којих је Атина пропала.⁷⁰³ Тукидидово тумачење узрока пада Атине подсећа на саморазарајуће дејство потпуне неправедности на најспособнији полис описано у разговору између Сократа и Трасимаха. У оба случаја урушавање морала изазива нејединство и унутрашњи раздор, услед чега полис на крају пропада.⁷⁰⁴ Међутим, постоји једна, али суштинска разлика. По Сократу, грађани у неправедном полису су били делимично искварени још док је он био снажан.⁷⁰⁵ Осим тога, неправедни полис је искварио грађане, а не они њега.⁷⁰⁶ Ако се ово гледиште пренесе на Атину, произлази да је њен пад започео још под Периклом, што се у потпуности поклапа са сликом из *Горџије*.⁷⁰⁷ Тукидид заузима сасвим супротно становиште. Као што је већ речено, по њему је пад Атине започео тек после Периклове смрти и за њега су криви његови наследници, тј. демагози, јер нису били у стању да зауздају демос.

⁷⁰² Thuc. 2.65. Перикле је у *Чиџуљи* искључиво позитивно вреднован; види Westlake 1968: 38–42; Herter 1968: 268–72. По Тукидиду, Перикле је имао све одлике правог државника – разборитост, непоткулљивост, родољубље и способност да се наметне (Thuc. 2.60–65.1, 65.5–10, 13); види Leppin 1999: 148, 151–4, 161, 167–8; Yunis 1996: 67–76.

⁷⁰³ Thuc. 2.65.7, 10–12, уп. и Isoc. or. 8.126–7; Arist. *Athen. Pol.* 28.1–4; Eur. *Supp.* 232–7; види Hornblower 1991: 341–8; Rhodes 1988: 24–5; Connor 1971: 87–136; Ostwald 1986: 199ff.; Nicolai 1996: 277–81; Leppin 1999: 127 nap. 4, 135; Taylor 2010: 269ff.

⁷⁰⁴ Пре дискусије о најнеправичнијем граду расправља се о плеонексији (Pl. *Resp.* 349b–350d). Из те околности се може извести закључак да је плеонексија један од узрочника стасиса у најнеправичнијем граду, што се поклапа са Тукидидовом сликом у *Паилолоџији раџа* (Pl. *Resp.* 349b–350d; Thuc. 3.82.6, 8).

⁷⁰⁵ Pl. *Resp.* 352b–d.

⁷⁰⁶ То се посредно може закључити из чињенице да се у средишту пажње налази неправедни полис који представља отелотворење неправде (Pl. *Resp.* 351a–b). У том смислу, индикативно је да када и говори о појединцима или групама, Сократ говори о њиховом заједничком деловању, односно у множини (Pl. *Resp.* 351c, 351e, 352b–c).

⁷⁰⁷ Pl. *Grg.* 503b–c, 515c–517c, 518e–519b.

Глаукон и Адеимант

Подударности између *Горџије* и *Државе* нису ограничене само на Трасимаха, оне се могу уочити и код Глаукона и Адеиманта. Њима двојици је на почетку друге књиге *Државе* додељена улога *advocati diaboli*. Они, након што се разговор између Сократа и Трасимаха завршио у апорији, изражавају своју спремност да наставе и употпуне започету дискусију о правичности и неправичности.

Тиме што своју полубраћу ставља у улогу *advocati diaboli*, Платон постиже три циља. Прво, њихова излагања допуњују Трасимахову раније изнету тезу, што указује на импulsе који су је подстакли и које је она са своје стране подстакла.⁷⁰⁸ Друго, постаје јасно да Глаукон и Адеимант не говоре нити у своје, нити у Трасимахово име.⁷⁰⁹ На тај начин је недвосмислено стављено до знања да размишљања која се формулишу у овом двоструком разговору нису повезана ни са једном конкретном личношћу и да су уместо тога намерно стављена у шири контекст. Треће, уз помоћ Глауконовог и Адеимантовог излагања успоставља се веза између Трасимахових теза и пропадања државних уређења у осмој књизи, а самим тим између *Горџије* и појаве тиранског човека у *Држави*.⁷¹⁰

Излагања Глаукона и Адеиманта показују вишеструке подударности с Полом. Прва се сусреће већ у првој Глауконовој реченици, у којој он употребљава дихотомију *dokein-einai*, односно *doxa-alētheia*, како би започео своју „одбрану“ неправичности. Ова антитеза чини и срж врхунца Глауконовог излагања – различите судбине потпуно неправичног и потпуно правичног.⁷¹¹ Још једна додирна тачка Глаукона са Полом је уско повезивање потпуне неправичности са концептом *мојућности да се раги шџа се хоће* и то у смислу *убијти која се хоће*.⁷¹² Околност да је Глаукон знатан део своје аргументације, као што то пре свега илуструје легенда о Гиговом прстену, посветио *мојућности да се раги шџа се хоће*

⁷⁰⁸ Види Weiss 2007: 92, 99; Allen 1987: 52, 57; Yunis 2007: 2; Rowe 2007: 43. При томе постоје приличне разлике између теза браће и Трасимаха, уп. Weiss 2007: 100-1. У вези са односом Трасимахових изјава и Глауконовог и Адеимантовог говора види и Hoffmann 1997: 102ff.

⁷⁰⁹ Pl. Resp. 357a, 358b-d; уп. Annas 1981: 59; Schütrumpf 1997: 30-1. У том смислу је посебно илустративна констатација Каја Трампедеха (Trampedach 2006: 7, уп. и 11-2, 22) да Глауконово излагање представља: „eine in Griechenland und speziell in Athen weitverbreitete und einflussreiche Auffassung über die Geheimen Wünsche und instinktiven Reflexe der politischen Akteure.“

⁷¹⁰ Уп. Annas 1981: 59.

⁷¹¹ Pl. Resp. 357a, 361b-362d.

⁷¹² Pl. Resp. 359c, 360b-c; уп. Trampedach 2006: 8.

показује да јој он, као и Пол, придаје изузетну важност.⁷¹³ Слично њему, Глаукон каже да би појединац који *моућностī да се ради шїа се хоће* не би искористио од својих суграђана био проглашен за најбеднијег и најнеразумнијег човека.⁷¹⁴ Најзад, тиме што се *моућностī да се ради шїа се хоће*, односно *убиїи коїа се хоће*, јавља у оквиру приче о Гиговом прстену, она се доводи у везу, као и код Пола, са тиранидом. Гиг је, наиме, био први владар кога су Грци звали тиранином и он је, уз то, био Крезов предак.⁷¹⁵

Глауконова „похвала“ неправичности, исто као у случају Трасимархових теза, поседује представе које у исто време дели и са Полом и са Каликлом. Једна од њих је шема три категорије добра са којом Платонов полубрат започиње своје излагање, а која је сродна релацији средства и сврхе у *Горїји*.⁷¹⁶ Повезивање питања *шїа су їравичностī и неїравичностī* са питањем *какав уїицаї їравичностī и неїравичностī имају на душу*, које Глаукон поставља на почетку свог излагања, користи и Сократ у својим разговорима са Полом и Каликлом како би оповргао тезу да се неправичност на било који начин исплати.⁷¹⁷

Најзад, постоји доста додирних тачака које Глаукон дели само са Каликлом. Глаукон и Адеимант се по свом узрасту пре могу уврстити у Каликову него у Полову генерацију.⁷¹⁸ Далеко важније је, међутим, то

⁷¹³ Pl. *Resp.* 359d-360d, посебно 360b-d; уп. Trampedach 2006: 7–8. Слобода да се ради шїа се хоће поистовећена је са божанском omnipotenciјом (Pl. *Resp.* 360b-c). Глауконова тврдња да ниједан човек није тако чврст и прекаљен да би се могао одупрети искушењу да некажњено *ради шїа хоће*, снажно подсећа на Аристотелову констатацију да *слобода да се ради шїа се хоће* неће бити у стању да задржи зло које постоји у сваком човеку (Pl. *Resp.* 360b; Arist. *Pol.* 1318b39–1319a2); уп. Gehrke – Schütrumpf 1996: 633.

⁷¹⁴ Pl. *Resp.* 360d.

⁷¹⁵ Archil. fr. 19, 23 West; Hdt.1.13, 16, 26; види de Libero 1996: 23–6; Bichler 2001: 233–4.

⁷¹⁶ Pl. *Resp.* 357b-c; *Grg.* 467c-468e, 499b-500a; види Gigon 1976: 90-1; Boter 1986: 268–72.

⁷¹⁷ Pl. *Resp.* 358b; *Grg.* 477b-e, 479b, 480a-b, 493a-c, 523c-e, 524c-525a, 526d; уп. Boter 1986: 281.

⁷¹⁸ Време одигравања драмске радње *Државе* подједнако је тешко установити као и у случају *Горїје*. Постоје различити предлози који обухватају временски период од 425. до 409/408. године пре Христа, види Erler 2007: 202–3. Сама браћа, Глаукон и Адеимант, рођени су око 430. године пре Христа, види Davies 1971: 332–3. Адеимант се у дијалогу први пут појављује у друштву Полемарха и Никерата (Pl. *Resp.* 327a-c). Никерат је био син Никијин. Он је 410/409. године био тријарх а изгубио је живот за време страховладе Тридесеторице (IG I³ 375.36; *Lys. or.* 18.9–10; 19.47; Xen. *Hell.* 2.3.39; Diod. 14.5.5). Полемарх, син Кефалов и брат Лисијин, такође је убијен од Тридесеторице (*Lys. or.* 12). Околност да су Глаукон и Адеимант

што Платонов полубрат са Каликлом дели став да је жеља да се увек има више једна од основних одлика људи, као и да је осуда плеонексије од стране људи само последица њихове немогућности да то сами чине.⁷¹⁹ За разлику од Трасимаха и Пола, али слично Каликлу, и код Глаукона темељ теоријских разматрања чини *nomos-physis* антитеза.⁷²⁰ Тврдња да су право и закони настали као договор немоћних људи како би се заштитили од подношења неправде у сећање призива одмах Каликлову тезу да су слаби измислили законе како би себе заштитили и потчинили јаке.⁷²¹

У последњем делу свог излагања Глаукон супротставља потпуно праведног човека потпуно неправедном и то у њиховом најчистијем облику.⁷²² Најнеправичнијег човека одликују највиша вештина, храброст, снага, иметак, помоћ пријатеља, плеонексија, као и спремност да користи најбескрупулозније методе као што су демагогија и брутални терор. Упркос свему, најнеправеднији човек ужива глас да је правичан и миљеник је богова.⁷²³ Најправеднији човек је једноставан и племенит човек, који није привидно већ стварно правичан. Без кривице током целог живота оклеветан је да је највећи неправедник. И поред тога он се не да поколебати и упркос свим ударцима судбине и нанетим неправдама до смрти остаје веран правичности.⁷²⁴ На основу ове слике и онога што је раније у поглављу о Каликлу речено о разликама између њега и Сократа, чини се оправданим рећи да Глауконово контрастирање потпуно неправедног и праведног човека свој пандан има у супротстављању *vita activa* и *vita contemplativa* у трећем делу *Горгије*.⁷²⁵ Зато сигурно није случајно што је је-

у дијалогу доведени у везу са Никератом и Полемархом може се схватити као још један знак да њихова излагања на почетку друге књиге треба ставити у демократски контекст, утолико пре што они не говоре у своје име, него као *advocati diaboli* износе општераспрострањено мишљење. За друга значења везе Глаукона и Адеиманта са Полемархом и Никератом види Ferrari 2005: 11–4, посебно 14.

⁷¹⁹ Pl. *Resp.* 359c, 362b; *Grg.* 483c, 490a-c; види Gigon 1976: 104.

⁷²⁰ Pl. *Resp.* 358e-359c; Strauss 1964: 86–7.

⁷²¹ Pl. *Resp.* 358e-359b, 360c; *Grg.* 482e-483d; види и DK 83 A3; уп. Weiss 2007: 100.

⁷²² Pl. *Resp.* 360e-362c.

⁷²³ Pl. *Resp.* 360e-361b, 362b-c.

⁷²⁴ Pl. *Resp.* 361b-362a.

⁷²⁵ Глауконово супротстављање живота потпуно праведног и неправедног човека стоји у вези са *Горгијом*, будући да Глаукон, на месту на којем описује како већина људи верује да ће праведан човек под утицајем најгорих неправди на крају увидети да је боље бити неправедан и само се чинити правичним, наводи стих из Ајсхилове *Седморице њројив Тебе* (Pl. *Resp.* 362a; Aesch. *Sept.* 593–4): „βαθειαν ἄλοκα διὰ φρενός καρπούμενος, / ἐξ ἧς τὰ κεδνὰ βλαστάνει βουλευμάτων.“ – „душа његова је бразда дубока и плодна, из ње ничу одлучне мисли“ (прев. А. Вилахр – Б. Павловић). Овај стих се у драми изворно користи у супротном смислу и кас-

дан од завршних Сократових савета Каликлу да се од наношења неправде треба више чувати него од подношења неправде, и да човек треба да тежи да *буге* добар, а не само да *излега* такав.⁷²⁶

Глауконов брат Адеимант, као и Пол, у свом излагању не употребљава *nomos-physis* антитезу, али користи антитезу *dokein-einai*, односно *doxa-alētheia*. Помоћу ње приказује деструктивност конвенционалних похвала правичности, које не хвале правичност као такву, већ хвале њен значај за стицање доброг гласа.⁷²⁷ Адеимант при том истиче да те конвенционалне похвале правичности, при чему пре свега мисли на песнике, кваре младе људе тиме што их подучавају да без обзира на праве вредности треба да се прилагоде „стварном“ стању ствари.⁷²⁸ Ово прилагођавање није ништа друго него прилагођавање мишљењу већине, а то Сократ у *Горџији* пребацује Каликлу. Слично протагонисти учења о праву јачег, Адеимант заступа став да људи (већина) нису правични по својој вољи, већ неправичност осуђују само из немоћи да је сами некажњено чине.⁷²⁹ Најзад, Адеимант у свом говору истиче како песници мисле да је богове могуће поткупити, због чега неправедни не само да неће бити кажњени него ће бити очишћени од свих грехова.⁷³⁰ Ова слика богова дијаметрално је супротна слици богова као заштитника праведности у *Завршном миџу*, где Сократ тврди да богове интересује једино правда, да свако злодело у души починиоца оставља јасан траг и да стога сваког злочинца неминовно стиже заслужена казна, која прочишћује његову душу.⁷³¹ Да су ове две слике богова повезане, постаје очито и по местима на којима се оне налазе у датим делима. *Завршни миџ* је на самом крају *Горџије* и представља позив на правичан живот. Адеимантово излагање, а тиме и песничка слика богова, представља крај величања неправичности у *Држави* након чега почиње расправа о томе шта је праведност.

није је с њим у везу довођен славни Аристид (Plut. *Arist.* 3, 25); види Wilamowitz-Moellendorff 1893: 160; Tucker 1908: 124; Hutchinson 1985: 137–8; Heinemann 1945: 57. То је утолико важно што је у *Горџији* Аристид једини атински политичар кога Сократ хвали. То се дешава непосредно пред завршетак *Завршног миџа*, када се овај атински државник наводи као један од ретких атинских моћника који је остао праведан упркос великој власти и могућности да „некажњено“ чини неправду (Pl. *Grg.* 526a-b).

⁷²⁶ Pl. *Grg.* 527b.

⁷²⁷ Pl. *Resp.* 363a, 365b-c.

⁷²⁸ Pl. *Resp.* 362e-366e, посебно 365, 366b; уп. Gigon 1976: 119.

⁷²⁹ Pl. *Resp.* 366c-d.

⁷³⁰ Pl. *Resp.* 365c-366b.

⁷³¹ Pl. *Grg.* 523c-525c.

Закључне напомене о Трасимаху, Глаукону и Адеиманту

Анализа Трасимахових, Глауконових и Адеимантових ставова у првој књизи и на почетку друге књиге *Државе* наводи на неколико закључака. Први закључак је да Трасимахова аргументација у суштини сажима и заокружују оно што је у *Горгији* шире и дубље разматрано. Па ипак, ствари нису тако једноставне како се на први поглед може чинити. Постоје важне сличности између Трасимаха и Каликла, које се не могу сматрати случајношћу или средством драматизације. Њихов значај се, међутим, не сме преценити. Ближе разматрање тих сличности показује да Трасимах никада своју тезу не изводи консеквентно до краја, никада се не позива на *nomos-physis* антитезу и никада не заговара нову дефиницију правичности, као што то ради Каликле. За разлику од Каликла, који напада закон и правду јер они наводно служе слабима, Трасимах тврди да правичност користи само јачем. Штавише, Трасимах има много тога више заједничког са Полом него са Каликлом, тако нпр. обојица своје ставове заснивају на *dokein-einai*, односно *doxa-alêtheia* антитези. Из наведеног следи да је Платон одлучио да прикаже Трасимаха како дели особине са Каликлом, Полом и чак са Горгијом, како би у првој књизи *Државе* у сажетом облику могао да представи питања која се нашироко разматрају у *Горгији*. То, опет, на још један начин потврђује постојање везе међу Горгијиним, Половим и Каликловим ставовима, односно да је учење о праву јачег проистекло из ставова изнетих у прва два дела *Горгије*. Још један Платонов разлог за повезивање Трасимаха са свим Сократовим саговорницима из *Горгије* је тај што тако показује да ставове које напада у овом дијалогу и у *Држави* не жели да веже за неку конкретну личност. Други закључак је да расправа између Сократа и Трасимаха о „најбољем и најнеправичнијем полису“ подсећа на Периклово величање Атине у његовој последњој беседи и на Тукидидово објашњење узрока пада Атине. Није никакво изненађење да Платон заузима потпуно супротно становиште у односу на Перикла и Тукидида. По њему су грађани најнеправичнијег полиса били делимично искварени још док је тај полис био моћан. Нису грађани искварили полис, већ је полис искварио њих. Уколико тај приступ применимо на Атину, то значи да је њен пад започео још у време Перикла, управо онако како је приказано и у *Горгији*. Трећи закључак јесте да подударности између *Горгије* и *Државе* нису ограничене само на Трасимаха, оне се могу уочити и код Глаукона и Адеиманта. Њихова излагања допуњују раније изнета гледишта, при чему је очито да ни Глаукон ни Адеимант не говоре у своје име, или у име Трасимаха. Њихова улога *advocati diaboli* им омогућава да успоставе везу између Трасимахових теза и деградације уређења у осмој књизи *Државе*, а тиме и између *Горгије* и успона тиран-

ског човека приказаног у тој књизи *Државе*. Следствено томе, Глауконов и Адеимантов говор садрже многе идеје које заступају Пол и Каликле.

ЗАКЉУЧАК

Оно што прво пада у очи из досадашње анализе јесте колико добро Платон познаје друге античке ауторе класичног доба. Утврђене су бројне интертекстуалне везе и то превасходно са ауторима који се и данас сматрају кључним за разумевање демократске идеологије и који имају претежно благонаклон однос према демократији. Значај интертекстуалних веза је утолико већи што се оне јављају на кључним местима *Горгије* и подударају са кључним местима у другим изворима, посебно код Тукидида и Херодота. Такав резултат сигурно није сасвим нов, будући да се већ поприлично дуго зна да се Платон у својој критици реторике и демократског процеса доношења одлука оријентисао према Тукидиду. Ова анализа је, међутим, показала да је Платон у писању *Горгије* поставио далеко већи циљ – фундаменталну критику демократске идеологије под аспектом њене везе са атинском *archē*. Платон тиме што демократске вредносне представе и концепте, као што су нпр. *archē*, власт и слобода, аутаркија, *слобода да се ради шта се хоће*, плеонесија, доводи у непосредну везу са ставовима Сократових саговорника, уз истовремено све израженије бескрупулозно размишљање у категоријама моћи, настоји да покаже да је демократска идеологија кључни чинилац за појаву личности Каликловог кова које идеализују тираниду и отворено заступају учење о праву јачег. Међутим, Платон се није зауставио на томе. Тиме што *Горгију*, *Пола* и *Каликла* доводи у везу са одређеним генерацијама атинских политичара и што посредством њих приказује како се из размишљања прожетог демократским вредностима и концептима из доба пентеконтаетије развило учење о праву јачег и фасцинација тиранидом, Платон

је у исто време показао да су корени овог бескрупулозног размишљања у категоријама моћи старији од Пелопонеског рата, односно да потичу из златног доба атинске *archē*: Перикловог доба.

Ови резултати, опет, заједно са утврђеним подударностима између теза које износе Горгија, Пол и Каликле и теза које износе Трасимах, Глаукон и Адеимант наводе на закључак да је у *Горгији* далеко детаљније и мање апстрактно приказан један од кључних делова сукцесивне дегенерације лоших државних уређења и одговарајућих психопатологија људских карактера у *Држави*: претварање демократског у тиранског човека.

Све ово показује да је Платон уложио огроман напор како би проникао у све аспекте демократске идеологије. Из тога, опет, следи да се Платон много мање него што се до сада уопште претпостављало управљао предрасудама и философским назорима приликом доказивања да је демократска идеологија са њеним величањем моћи и слободе одговорна за појаву појединаца који се руководе учењем о праву јачег и идеализују тираниду.

На овом месту је, такође, потребно истаћи да одлично познавање елемената демократске идеологије и доминација интертекстуалних веза са делима из 5. века пре Христа показују да на Платонову осуду демократије нису пресудно утицали само лично искуство и антидемократска мисао 4. века пре Христа, већ и демократска мисао и њена критика у 5. веку пре Христа. Из тога се, опет, може извести закључак да је демократска идеологија, додуше ненамерно, снажно допринела развоју и усложњавању Платонове политичке мисли, а преко ње и грчке политичке мисли у целини.

Околност да је Платон истински упознат са свим елементима атинске демократске идеологије заједно са чињеницом да је данас демократија прилично распрострањена и доминантно се сматра поретком коме треба стремити чини Платонову критику демократије, без обзира на то да ли се слажемо са њом или не, и даље актуелном. И данас демократију њене присталице величају указујући на њену успешност и уздижући слободу као њено највеће достигнуће, док њени критичари указују на то да та иста слобода изазива деструктиван индивидуализам, као и да у најмоћнијим демократијама постоји несклад између прокламованих идеала и политике моћи која се спроводи у стварности.

Имајући у виду последње речено, потребно је истаћи да питање да ли је Платон присталица тоталитаризма или није представља погрешно питање.⁷³² Околност да се у *Горгији* и *Држави* софистика и песници оптужују да васпитавају младе у складу са назорима демоса, као и да

⁷³² Уп. Деретић 2010: 104, нап. 174. Тиме се не негира огроман одјек које је ово питање имало у науци и шире, види Душанић 1990: 2–3.

Сократ не успева да убеди Каликла, показује да, по Платону, ниједан од до тада постојећих приступа не може да спречи појаву младих чији је идеал тиранида. Претња која је по Платону долазила од демократије је била највећа могућа – потпуни губитак слободе. Да индоктринација демократском идеологијом доводи управо до тога, најбоље потврђује његов став да тирански човек (демократски), упркос томе што има апсолутну моћ, најмање ради оно што стварно хоће. Платон је због тога, сходно принципу – радикална претња захтева радикалне мере, у *Држави* понудио решење које треба да спречи оно најгоре – потпуни губитак слободе. Да ли је понуђено решење добро или није, то је већ други проблем. Оно што, међутим, јесте сигурно је да се у *Горџији* први пут тематизује потпуни губитак слободе, односно апсолутна неслобода. Тако атинска демократија није само утицала на настанак концепта апсолутне слободе него и апсолутне неслободе.

Још један од важнијих резултата овог истраживања јесте да су дијалози *Горџија* и *Држава* подстакли појаву тзв. ‘кнежевског огледала’ (*Fürstenspiegel/Mirror of Princes*) у античкој Грчкој, иако строго узевши не припадају овој књижевној форми. Како резултати досадашњег истраживања показују, Платон је на три начина подстакао настанак ‘кнежевског огледала’. Први је био да је у овим дијалозима тематизовао питање васпитања младих припадника елите, тј. аристократије. Платон, додуше, није био ни први ни једини који је то урадио. Још је код Аристофана, Еурипида и Тукидида указивано на деструктивно понашање и васпитавање младих припадника горњих слојева, што је често у научним круговима погрешно тумачено као доказ за постојање генерацијског јаза у Атини крајем 5. века пре Христа. Оно што разликује Платона од других помених аутора јесте да питање васпитања младих аристократа није само проблематизовао већ да је ово питање анализирао у ширини и дубини која до тада није била позната и тиме овом питању дао много већи значај него што је оно имало до тада. Други начин на који је Платон подстакао настанак ‘кнежевског огледала’ био је да је дошао до закључка да су демократска идеологија, односно софисти (учитељи реторике), који младе васпитавају управо у демократском духу, криви за појаву појединаца као што је Каликле. Ово последње, како ће бити показано у једној од наредних студија, снажно ће утицати на Исократу да напише нека дела која спадају у категорију ‘кнежевског огледала’. Трећи и последњи начин на који је Платон утицао на развој ‘кнежевског огледала’ био је да је заузео став да под датим околностима и дотадашњим методама није могуће извући младе надаране појединце из „канџи“ демократске идеологије. Овај став испољен је у Сократовом неуспеху да преобрати Каликла, као

и у тези да ће или философи постати краљеви или краљеви философи.⁷³³ Ова два става, како ће такође бити показано у некој од наредних студија, снажно су утицала на Ксенофонта да напише *Хијерона* и *Кируидију*.

Последњи, али зато ништа мање битан резултат ове студије јесте да Платон, тиме што каже да је личност Каликловог кова производ једног вишедеценијског (вишегенерацијског) процеса, директно противречи у науци веома заступљеној тези о појави генерацијског јаза у Атини у последњој трећини 5. века пре Христа.

⁷³³ Pl. *Resp.* 473c-d; види и *Plt.* 294a, 301c-d, 308c-d.

PLATO AND THE DEMOCRATIC ROOTS OF THE TYRANNICAL MAN

STUDIES ON MIRROR OF PRINCES, ANTIDEMOCRATIC THOUGHT
AND TYPOLOGY OF TYRANTS IN CLASSICAL GREECE

S u m m a r y

The Greeks perceived tyranny as the opposite of any good government, be it democracy, oligarchy, aristocracy or monarchy. Therefore, the study of the typology of tyrants can not only help us to better understand ancient tyranny but also to gain an insight into the evolution of Greek thought in general. Fourth-century Athens holds a key place in this respect for several reasons. On the one hand, the Athenian democracy emerged renewed and strengthened from the late fifth-century turmoil. After its catastrophic defeats in the Peloponnesian War, the loss of its maritime empire and two coup d'états, the second of which turned into an open civil war, Athenian democracy proved to be quite stable and resilient. The constitution was slightly reformed and from then onwards democracy became more efficient and less radical. During the better part of the fourth century the authority of the Athenian demos was undisputed. It was only the defeat in the Lamian War in 322/1 that opened the way for the dissolution of Athenian democracy. On the other hand, the same period saw the strengthening and deepening of antidemocratic thought as well as an increasingly complex and wide-ranging typology of tyrants. Finally, fourth-century Athens saw the emergence of a new literary genre—the Mirror of Princes.

The concurrence of these developments and phenomena cannot be explained away by coincidence. Plato, Xenophon and Isocrates in particular make it evident. All three men were Athenians. Their childhood and youth was

marked by the Peloponnesian War, two coups and restoration of democracy. In their writings, they critically assess the way in which the Athenian people rule, without deluding themselves that change in the Athenian political system is possible under the existing circumstances. All three of them are involved in a competitive exchange of ideas, influencing each other through this 'debate'. All three thinkers are among the most important sources for the typology of tyrants in the fourth century. Finally, Isocrates and Xenophon write texts praising an ideal monarch, and even some Plato's dialogues are to some extent related to this literary genre.

Ancient literary theory paid no serious attention to the so-called *Fürstenspiegel* genre. As a result, it did not develop a single term for the texts that usually dealt with a single ruler or his successor and expounded the principles and virtues of good government. The modern concept of Mirror of Princes originated in the middle ages (*speculum regale*, *speculum regis*, *speculum morale regium* etc.). The medieval Mirror of Princes genre was not shaped on the model of similar ancient texts. Isocrates' *Cyprian Orations* and Xenophon's *Cyropaedia* did not begin to attract attention until the Renaissance. Since the medieval genre was an independent new creation, it is not useful in tracing the origin of the ancient type of Mirror of Princes. As opposed to the medieval genre which emerged at a time when monarchy was uncontested, in classical Athens such works were produced at the time of the rule of the people.

Pierre Hadot's comprehensive study rightly points out that this literary genre was widespread in antiquity, even though texts bearing such a title cannot be traced before the twelfth century AD.¹ Yet, Walter Eder, in his groundbreaking article *Der Fürstenspiegel in der athenischen Demokratie*, justly criticises P. Hadot for his too broad and vague appreciation of the Mirror of Princes genre. According to W. Eder, the criteria of form (prose encomium), of content (praise of an autocrat) and of the practicality of advice reveal that amongst pre-Hellenistic authors only Xenophon's and Isocrates' writings can be classified as Mirror of Princes literature.²

The fourth century has long been misconceived as having been a time of crisis of the Greek polis in general and the Athenian democracy in particular. It has been believed that the inability of the traditional polis to cope with the growing socio-political challenges caused widespread dissatisfaction with the existing socio-political order regardless of individual social status and cultural background; and that, consequently, many turned their back on the traditional, democratic or oligarchic order and embraced the idea that a 'strong man' placed above all social groups and their narrow interests could be the answer

¹ Hadot 1972: 556. Cicero saw *Cyropaedia* as a *Mirror of Princes* (Q Fr. 1.1.23); see Gray 2010: 54–5.

² See Eder 1995b: 159–60.

to social problems. The fact that tyranny re-emerged in the Greek world after nearly two generations—the last generation of earlier tyrants had been in power in the concluding decade of the fifth century—has been interpreted as an obvious sign of the crisis. In that regard, it has also been observed that many Athenian intellectuals had ties with the most important protagonists of the later tyrannies (Syracuse, Cyprus, Thessaly, Athens, etc.). All this has given rise to the influential hypothesis that the authors writing in the *Mirror of Princes* genre longed for a monarchical leadership either in Greece as a whole or in the individual poleis, a hypothesis linked to the assumption that those authors hoped for ruthless tyrants to be turned into good rulers by means of good education.

In the last few decades, this thesis, and thus the basic premise of the theory about the origin of *Mirror of Princes*, has been effectively challenged. The re-emergence of tyranny cannot be linked to the structural crisis of the polis. In addition, W. Eder has raised several important objections. The image of the fifth-century tyrant as a ruthless oppressor of his fellow citizens remained in force in the fourth century. Despite this markedly negative image, the Athenians did not denounce relations with monarchs and tyrants who ruled far from Attica until after Athens' defeat by Macedonia. Personal contacts with autocrats (Plato's with Syracuse) or their praise (Isocrates' of the rulers of Cyprus) were not condemned or sanctioned. Apparently, the Athenian demos did not perceive such behaviour as a serious threat to its rule. As a matter of fact, contrary to the fifth-century perception, in the fourth century the demos saw oligarchy, not tyranny, as an antipode of democracy. Furthermore, Plato, Isocrates, Xenophon and Aristotle never advocated a territorial monarchy; their overall political thinking remained bound to an autonomous and self-sufficient polis. Finally, even a cursory review of what Isocrates and Xenophon deem to be the attributes of a good ruler reveals their concurrence with the aristocratic-oligarchic 'canon' of virtue. All this has led W. Eder to conclude that the origin of the *Mirror of Princes* genre was closely linked to the specific socio-political situation in Athens, i.e. that the genre in fact reflected aristocratic virtues.

Due to the traumatic events of 411 and 404/3 BC the Athenian democracy developed a strong distrust of, even aversion to, oligarchic sentiments. The regime of the 'Thirty Tyrants' in particular had made an enduring negative impact. During their reign of terror, even though it lasted only a few months, about 2,500 people, including some 1,500 citizens, were executed. Consequently, in the fourth-century Athenian democracy it seemed less dangerous to eulogise aristocratic virtues by praising ancient and faraway autocracies than by writing in a manner that could have easily been labelled as oligarchic. This is an innovative understanding of *Mirror of Princes* insofar as it shows that the traditional approach of examining this literary genre, and the typology of tyrants, separately from antidemocratic thought has become obsolete. The

Fürstenspiegel literary genre cannot be fully understood without taking antide-mocratic thought and democratic ideology into account since they are closely linked phenomena.

In ancient Greece there was no profound difference between philosophy and political theory. Since Greek philosophers decisively influenced the development of the field of human thought that is now often subsumed under the term 'political theory', Athenian political and philosophical texts have for a long time been the subject of study of philosophers and political theorists. However, as much as they strive for objectivity, political philosophers are inevitably embedded in the political realities of their own time, and their work often tends to reflect a desire to change those realities. Nonetheless, by their very nature philosophical and theoretical treatises seek to find eternal truths, be they metaphysical ones or the principles of human political action. Such approach to political thought is recognisable even in the works of some of the greatest ancient historians. Whereas the primary focus of the modern historian is to provide an objective and reasonable account of historical events, in ancient Greece that was just one of the purposes of historical writing. Some of the major Greek historians, such as Thucydides, were guided by Cicero's famous motto: *Historia magistra vitae est*. Thus Thucydides endeavoured not only to give an accurate account and make sense of historical events but also to understand and provide insight into inherent laws of human history, which is why the famous Athenian historian is often said to be one of the precursors of modern political thought. It is not surprising, then, that philosophers and political theorists who study the works of their Greek predecessors tend to focus on what seems to be timeless in their texts and to neglect the historical context in which the texts were created. This, in turn, opens the door to a propensity to read ancient political texts from the perspective of a philosophical tradition that eventually derived from them rather than in the appropriate historical context. As a result, the risk of reading modern mind-sets and values into ancient texts increases. A good example of such tendencies is the so-called *Darker (Ironic) Reading* of Xenophon's *Hiero* and *Cyropaedia*. Neglecting the political and historical context in which ancient texts were written also results in the tendency to examine them in isolation from one another. Hence, there are many modern studies on different works of Xenophon and Isocrates, but a comprehensive study on the fourth-century *Mirror of Princes* is still missing. By way of contrast, this study proposes a shift of focus to historical context. Thus it examines the links between Plato's dialogues and democratic ideology, antidemocratic thought, typology of tyrants and *Mirror of Princes*. These links are exemplified by numerous intertextual connections between Plato's dialogue and other fifth- and fourth-century Greek authors.

There is a consensus in academic circles that several works of Xenophon and Isocrates may be classified under the *Mirror of Princes* category.

But there is no such consensus with regard to Plato. While some, such as P. Hadot, include Plato among representatives of this literary genre, others, such as W. Eder, vehemently disagree. Although W. Eder's view at first seems justified, given the strict criteria he proposes, there are reasons why no study of the fourth-century *Mirror of Princes* can be considered complete without the famous philosopher. Plato is not just one of the greatest thinkers of his time. He is also, as his dialogues such as the *Gorgias*, *Republic* and *Statesman* show, keenly interested in political thought. More importantly still, Plato's theory about how even the best human nature can turn bad and become capable of worst crimes as a result of bad education, and about the emergence of the tyrannical from the democratic man, put the issue of proper education for gifted young people in the centre of Greek political thought. There was just a small step from this position to the question of the virtues of a good ruler, which is the focus of the *Mirror of Princes*.

It is often said of Plato that his view of the nature of democracy is marked by prejudice and philosophical considerations to the point that his interpretation of historical facts and political reality is far too free. There is no doubt that Plato was not much interested in specific structures of any given political system. His attention was focused on the impact of a political order and its prevailing values on the moral and psychological situation in the state; yet, he has been criticised on this point too for not taking reality into account sufficiently. Such objections are certainly not without grounds, but the aim of this study is to show that Plato, while conceiving and writing his theory on the origin of tyrannical man, had a clear perception of the development of Athenian democratic ideology and that it contributed to his condemnation of democracy to a much greater extent than is generally believed. As my main field of interest is history, this study does not focus primarily on the philosophical aspects of Plato's thought.

This study demonstrates that Plato's criticism of democracy was largely based on a thorough knowledge of contemporary authors. Numerous intertextual connections can be found, especially with Thucydides, Herodotus and Aristophanes. It is also observable that Plato was influenced by certain parts of their works—in Thucydides: Pericles' Funeral Oration, Pericles' Last Speech, the Obituary for Pericles, the Melian Dialogue, and the Sicilian Debate; and in Herodotus: the Lydian Logos and the Debate in Xerxes' Crown Council. In fact, Greek political thought did not produce a single work that was comprehensive and systematic enough to be considered a statement of democratic political theory. Therefore, criticising other authors or, rather, those parts of their works which reflected democratic ideals was one of the best methods available to discredit democratic ideology.

The study focuses on two of Plato's works: *Gorgias* and *Republic*, though mainly on the former. The reason for such an approach, which may seem un-

sual, is that the *Gorgias* details the transformation of democratic into tyrannical man, a process that receives much attention in a more condensed form in the eighth book of the *Republic* with its model of the degeneration of constitutions. The first and larger part of this study thus examines the *Gorgias* in order to demonstrate how Plato, by alluding or referring to important democratic concepts, values, ideals (such as freedom, equality, or licence to do as one pleases), and great leaders of democracy (such as Themistocles, Pericles and Alcibiades), seeks to show that the democratic ideology of freedom is responsible for the emergence of individuals who cherish the right of the stronger, i.e. tyranny as their ideal and teaching. Also, connections are highlighted between Callicles and the tyrannical man of the *Republic*; but, since not all connections can be reconstructed in this way, the second, shorter part of this study is devoted to the *Republic* and the connections between this best-known of Plato's works and the *Gorgias*.

THE GORGIAS

The *Gorgias* is not only one of the longest but also one of the most complex of Plato's dialogues. The constant introduction of new questions, the resulting expansion of the subjects discussed and the build-up of opposites have given rise to varied and often divergent opinions on the meaning and objective of the dialogue. Its usually cited major topics are justice, criticism of sophistic teachings (rhetoric), and the defence of Socrates. As the *Gorgias* probably was Plato's most important political dialogue prior to the *Republic*, numerous studies emphasise its political dimension. Since this study seeks to show that the *Gorgias* in fact offers a subtle criticism of Athenian democratic ideology, it does not examine all aspects of the dialogue.

An important feature of the *Gorgias* is its vagueness, at times so pronounced that it creates an ambiguity which can easily confuse readers or interpreters and lead them down the wrong path. This feature is perhaps best visible in the dramatic date of the dialogue. Hints provided by Plato indicate that it could have taken place at any time over a period of about twenty years (*terminus post quem*: 427 BC, *terminus ante quem*: 406/5 BC). These chronological peculiarities, along with other inconsistencies, lead to two conclusions. Firstly, they suggest to the reader that the discussion at the centre of the dialogue is not only fictitious but also very general. For the same reason, it is equally impossible to determine where the discussion took place, or to find out anything about Callicles' elusive identity. Secondly, the systematic use of anachronisms and their deliberate linking to the chief points of the dialogue exclude any possibility that it could have been a matter of coincidence or oversight. Instead, it seems more reasonable to assume that these chronological pointers are meant

to serve as signposts by which Plato endeavours to outline the genesis of a depraved ethic. That this was a lengthy process can be seen from the division of the *Gorgias* into three smaller discourses during which the standpoints of Socrates' interlocutors gradually harden into unscrupulous individualism and brutal reflection on categories of power. In other words, Socrates' interlocutors in the *Gorgias*—Gorgias, Polus, and Callicles—personify the ever-growing scale of imperfection in ways that are similar to the ongoing degradation of constitutions and the corresponding psychopathology of human characters in the *Republic*.

Gorgias

The first and briefest conversation in the *Gorgias* takes place between Socrates and Gorgias of Leontini, after whom the dialogue is named. A brief review of the exchange of opinion between the two reveals that the conversation does not revolve solely around philosophical questions and negative aspects of sophistic teaching, in this case rhetoric.

Gorgias' views show a remarkable degree of correspondence to the democratic ideals expressed in Thucydides, Herodotus, Ps.-Xenophon, Aristophanes, Euripides etc. This leads to several conclusions. Firstly, the opening part of the *Gorgias* marks the beginning of a process of ethical and political degradation, to which Plato draws attention. Secondly, Plato uses the character of the sophist Gorgias to show that the beginnings of that degradation go back to a period between the rise of the Athenian *archē* and the outbreak of the Peloponnesian War. Thirdly, Plato subtly associates the character of the sophist Gorgias with the statesman Pericles because it is in the person of Pericles that Plato combines all that was negative in Athens in the period preceding the Peloponnesian War known as the Pentekontaetia. Moreover, Pericles' reliance on popular support prompted his opponents to accuse him of harbouring tyrannical ambitions. These accusations inspired Herodotus to develop the concept of the *patron tyrant*, which in turn inspired Plato's concept of the *demagogue tyrant*. Fourthly, Gorgias' association of the art of oratory with freedom and power fulfils several functions. It reveals that Gorgias' position is rooted in the Athenian ideology of freedom and power. Furthermore, through the examination of the question of 'power and rule' it establishes a connection between the arguments of Gorgias, Polus and Callicles. In addition, it transposes the democratic ideology of freedom (and power) from the collective level (the *demos* or Athens) to the individual level (rhetor or politician). Finally, it suggests that the rhetor, despite all his power and influence, is ultimately subordinated to the authority of the people. Fifthly, the attack on the concept of collective wisdom in the *Gorgias* is also meant to refute the democratic ideal of equality. This establishes yet another connection between Gorgias and Calli-

cles, because the democratic concept of collective wisdom stood in opposition to the concept of the superior individual. Sixthly, Gorgias' praise of the power of rhetoric—the Long Walls, shipyards and docks of Athens were built owing to the oratorical skills of Themistocles and Pericles—is not only an allusion to the *archē* but also a counterpoint to Socrates' contestation of the benefits of the rise of the Athenian *archē* in the third part of the dialogue. Moreover, Gorgias' mention of the construction of these structures is significant because the reliance on fortifications and the priority given to the naval force inspired the idea of absolute sovereignty and absolute self-sufficiency, two of the three elements of the Athenian concept of *absolute freedom*.

Polus

Socrates' second interlocutor in the dialogue is Gorgias' disciple Polus. Their lengthy conversation reflects, to a considerable extent, the influence of democratic thought on Polus' views. The examination of these congruencies allows several conclusions. Firstly, Polus' mention of Archelaus, apart from providing a timeframe, serves to indirectly draw attention to the causal relationship between Polus' theories and Callicles' doctrine of the right of the stronger. In addition, it alludes to Euripides' stay at the court of the Macedonian king and to the tragedy *Antiope* from which Callicles later quotes in support of his *vita activa*. Secondly, with Polus, Plato introduces the replacement of one generation by another, as shown by the remark that Polus can call as witnesses Nicias and his brothers, Aristocrates and Pericles' entire household to support his claim that Archelaus should be envied. Plato associates Polus with the post-Periclean generation of politicians who continued Pericles' policies. They were generally loyal to the democratic order and unconditionally supportive of the Athenian *archē*. Nevertheless, they are associated with the greatest failures of the Athenian demos—the Sicilian campaign, Arginusae and Aegospotami. The most prominent representative of this generation was Nicias. Thirdly, in the second part of the *Gorgias* Plato alludes to the Arginusae affair in more than one way. This trial constitutes the climax of the concept of *freedom to do as one pleases* and is an excellent example of how this concept can easily turn into *licence to kill whomever one pleases*, as it is interpreted by Polus. Moreover, the Arginusae trial is the best example of Socrates' idea that a tyrant or wielder of power does not do what he really wants, even though he can kill or banish whomever he wishes. Finally, Socrates was ultimately alone in opposing the violation of the law during the Arginusae trial. Fourthly, Plato condemns the democratic concept of *freedom to do as one pleases* by refuting Polus' theory of the extraordinary power of rhetors—since they *can do as they please* like tyrants. Plato made this concept the main target of his criticism because he thought that it embodied the idea of absolute freedom in Athenian democratic ideology, which in

turn engendered the *might is right* doctrine and the idea of absolute non-freedom. A closer examination reveals that the concept of *freedom to do as one pleases*, more than any other value concept, has the potential of negating all the values inherent in the democratic ideal of freedom, including freedom itself. Unfettered by any kind of restriction, the *freedom to do as one pleases* makes it possible to consider all norms as equal in value, regardless of what that value really is. Besides, the *freedom to do as one pleases* contains a profound internal contradiction, since unlimited freedom makes it possible to abolish freedom itself. For that reason, Plato's *Republic* establishes a cause-and-effect relationship between the inversion of values, as the most destructive consequence of democracy, and democracy's most exalted ideal—absolute freedom; a causal relationship between the *freedom to do as one pleases*, the inversion of values, licentiousness and the emergence of the tyrannical man. Fifthly, parallels between Polus' views and democratic ideology are also confirmed by his opinion that the one who enjoys tyrannical power, who can kill whomever he pleases and seize the property of others, can be considered a happy and enviable man. However, Polus' use of the word *zēlos* or *zēlōtos* shows that, in this case, it has a deeper meaning than the one conveyed by its traditional translation as 'envy'. The context in which Polus uses *zēlos* or *zēlōtos* and the examples in Thucydides show that the word should be construed as expressing more than 'to envy' and translated as 'to emulate' or 'look up to'. Thus *zēlos* and/or *zēlōtos* are used to demonstrate that a far-reaching process of internalisation of democratic ideology is taking place at the individual level (Callicles). Sixthly, Polus' equation of the *freedom to do as one pleases* with happiness not only reflects the influence of democratic ideology but also anticipates Callicles' claim that, in accordance with the doctrine of the right of the stronger, licentiousness and freedom in fact are virtue and happiness.

Callicles

Callicles is Socrates' third and last interlocutor. Although the *Gorgias* was not named after him, he in fact is the main *dramatis persona*. It is he who opens the dialogue, and the dialogue concludes by invoking his name. His discussion with Socrates is twice as long as that with Polus and three and a half times longer than that with Gorgias. With his doctrine of the right of the stronger, Callicles is an absolute antipode to Socrates' philosophy and his rejection of the talionic principle. Socrates himself says on numerous occasions that Callicles is an ideal testing ground for his views, and Callicles confirms that this is true. Unlike Gorgias and Polus, Callicles persistently turns a deaf ear to Socrates' arguments.

Analysis of the third and last part of the *Gorgias* shows that Plato uses Callicles' character to exemplify how democratic ideology can convert an in-

dividual into an extoller of tyranny guided solely by the *might is right* doctrine. Plato's direct and indirect allusions or references to important democratic concepts and values, and to the great leaders of the demos allow several conclusions. Firstly, according to Plato, Callicles represents Alcibiades' generation. The main difference between Alcibiades and his political opponents, such as Nicias, Aristocrates and Pericles the Younger, was not so much his age as his extremely aggressive foreign policy and his arrogance in public and private life which could have easily been interpreted as a sign of tyrannical ambitions. Secondly, the notion of shame is central to understanding Callicles' character. Plato uses this term not only to show that Gorgias and Polus inwardly share Socrates' beliefs, and thus to deny them any opportunity to seriously question his views, but also in order to place Callicles' views in the context of an ongoing democratic debate about the qualities of a good citizen. Furthermore, the rejection of shame as a value occurs in the doctrine of the right of the stronger in Thucydides and in the description of the tyrannical character in the *Republic*. The notion of shame serves Plato to demonstrate that in Callicles' case the transformation of democratic into tyrannical man has largely been completed. Finally, Plato uses this notion to give Callicles the opportunity to create an artificial distance between him and Polus (and Gorgias), and to misrepresent himself as an uncompromising opponent of conventional beliefs typical of the demos. Thirdly, the notion of love (*erōs*) is crucial to understanding the paradox that Callicles at once advocates the right of the stronger and is blinded by democratic ideology and the expansionist nature of the Athenian *archē*. The work of Aristophanes, Euripides and Thucydides shows that Plato's linking of Callicles with *erōs* and democratic ideology is not foreign to the terminology of the time. A brief examination of the *Phaedrus* and *Symposium* shows that, in Plato's view, *erōs* is dichotomous, i.e. it has an 'earthly' and a 'heavenly' side. The lover possessed by the bad side of *erōs* is driven by desire which prevents him from considering the happiness and wellbeing of the beloved. Instead, he endeavours to keep the beloved in an inferior position. He willingly serves the object of his love as long as that does not get in the way of his desires. This ambivalence of the lover gripped by bad *erōs* explains how it is possible for the champion of the right of the stronger to want at once to rule the demos and to be subordinated to it. Plato does not offer a historical example of such behaviour, but it can be found in Thucydides, in the person of Alcibiades. The term *erōs* is also important for understanding Callicles because once one is overpowered by bad *erōs*, lust becomes its own purpose. Democratic ideology was similar to bad *erōs* in this respect. The values which initially constituted its elements turned into ideals for their own sake: they justified domination [of Athens, i.e. the demos] and were impossible, even perilous, to oppose (e.g. the idea of *freedom through power*). The comparison between Callicles and the psychopathology of the tyrannical

man in the *Republic* illustrates that the metamorphosis from democratic to tyrannical man has in fact taken place in Callicles and that bad *erōs* played a key role in it. Moreover, it makes clear that Callicles' love for the demos has caused him to be 'brainwashed' and that there are others like him. Fourthly, Callicles' positive attitude towards *pleonexia* is another proof of his dependence on Athenian democratic ideology and of his striking similarity to the tyrannical man in the *Republic*. Fifthly, the dichotomy between the *vita activa* and the *vita contemplativa* plays an important role in the third part of *Gorgias*. The late fifth- and early fourth-century sources reveal the widespread notion of two paths or two ways of education pursued by upper-class youth. Even more importantly, the contest between the Better and the Worse Argument in Aristophanes' *Clouds* serves as the basis for the discussion between Callicles and Socrates. Callicles follows the path extolled by the Worse Argument, while Socrates upholds numerous qualities put forward by the Better Argument. However, Callicles and Socrates stand not only for two different kinds of education but also for two different paths between which young aristocrats in a democracy can choose. Socrates' path leads to a philosophical way of life, which strives for justice and is not interested in the daily political life of the polis. Callicles, as a paradigm of injustice, embodies the opposite path. It is the path of public life and of conforming to the democratic rules of the game. Callicles thus depicts the difference between the two paths by comparing himself to Zethus and Socrates to Amphion from Euripides' play *Antiope*. Furthermore, several speeches in Thucydides confirm that Callicles embraces the spirit of Pericles and Alcibiades regarding *polypragmosynē* and *apragmosynē*. The debate about the respective advantages of *bios praktikos* and *bios theorētikos* has yet another, no less important function. The purpose of Plato's fundamental criticism of the existing political theory and practice, which is threaded through the entire dialogue, is to consistently negate the existence of a political sphere independent of and separated from ethics. Politics is actually nothing else but philosophy, which has the potential to change politics to what it should be. Sixthly, the doctrine of the right of the stronger seems to have made its appearance under the strong influence of Athenian democratic ideology and the imperialist nature of the Athenian *archē*. Apart from the traditional concept of the right of the stronger, the Greeks knew of a doctrine of the right of the stronger. According to it, acting in accordance with the right of the stronger is the only right course of action. All existing conventions and social values are rejected as specious restraints; at the same time, an attempt is made to replace them with a new ethics which advocates a diametrically opposite system of values. The theoretical foundation of the right of the stronger doctrine is the *nomos-physis* antithesis. The distinguishing features of the doctrine are observable only in the character of Callicles in the *Gorgias*, and in Thucydides' Melian Dialogue, which is a view that contra-

dicts the generally accepted view that the doctrine of the right of the stronger was formulated before the Peloponnesian War. Analysis of the speech delivered by the Athenians in Sparta on the eve of the conflict gives no indication of the doctrine itself—there is only the right of the stronger. In this speech, the views of the Athenians are indeed close to the typical logic of the doctrine of the right of the stronger, but there are still some essential differences such as that between the terms ‘nature’ and ‘human nature’. There are several flaws in the argument that the Melian Dialogue does not reflect the doctrine of the right of the stronger simply because the Athenians never explicitly say that *might is right*. The conditions in which the discussion takes place are different from those experienced by Callicles—the Athenian (military) supremacy is so overwhelming that they can always impose their will. It should also not be forgotten that the Melian Dialogue is not a philosophical or even a political treatise, but rather an account of political negotiations. It is true that the Athenian envoys do not explicitly say that *might is right*, but their denial of the accusation that they are acting unjustly implies the claim that their action is just and perfectly in accordance with the law of nature. And finally, the seventh conclusion is that Callicles’ intransigence actually serves to defend Socrates. Plato discreetly compares Socrates to Solon, more specifically to the Solon who ‘unsuccessfully’ instructs Croesus in Herodotus’ *Histories*. Through this comparison Plato shows that Socrates cannot be blamed for failing to change the likes of Callicles (e.g. Alcibiades and Critias). Moreover, with Callicles’ remaining unconvinced to the end, the issues unresolved in the *Gorgias* could be further examined in the *Republic*.

THE REPUBLIC

If the *Gorgias* gives a detailed account of the process of democratic man’s transformation into tyrannical man, then there should be parallels between this dialogue and the *Republic*. It has been accepted for some time that such parallels do exist. The model of four successive inferior types of government in the eighth book of the *Republic*—notably two worst systems, democracy and tyranny—picks up on the theories of Thrasymachus. His arguments simply encapsulate and round off what the *Gorgias* treats at greater length and in depth. Thus, this study offers a thorough and consistent reconstruction of the manner in which Plato builds links between the *Gorgias* and the *Republic*.

Thrasymachus, Glaucon and Adeimantus

In scholarly circles, Thrasymachus is often considered an advocate, or at least a keen enthusiast, of the *might is right* doctrine. However, a meticulous ex-

amination of his views leads to several conclusions which contradict such a view. Firstly, Thrasymachus' theses simply summarize what Plato examines in more detail in the *Gorgias*. But then, there are significant similarities between Thrasymachus and Callicles which cannot be taken as a mere coincidence or dramatic effect. A closer examination shows that Thrasymachus does not carry his argument consistently to the end as Callicles does. He never mentions an essentially new definition of justice and never refers to the *nomos–physis* antithesis. Contrary to Callicles who criticises the laws and justice as favouring the weak alone, Thrasymachus claims that justice benefits only the stronger. Moreover, Thrasymachus has much more in common with Polus than with Callicles; for example, they both predicate their argument on the *dokein–einai* or *doxa–alētheia* dichotomy. Plato chooses to portray Thrasymachus as being similar to Callicles, Polus and even Gorgias in order to present in a condensed form the questions examined in depth in the *Gorgias*. This is yet another confirmation that there is a connection between Gorgias, Polus and Callicles or, rather, that the *might is right* doctrine evolves from the views put forward in the first two parts of the *Gorgias*. In addition, Plato avoids associating the standpoints he attacks in the *Republic* with any particular person. Secondly, the discussion between Socrates and Thrasymachus on the subject of 'the best and the perfectly unjust polis' reminds of Pericles' view of Athens in his last speech and Thucydides' interpretation of the causes of Athens' demise. It is not surprising that Plato takes quite the opposite view. The citizens of the most unjust polis are partially corrupted even when it is still powerful. Besides, it is the unjust polis that corrupts its citizens, not the other way round. If this view is applied to Athens, it follows that its fall began under Pericles—exactly as described in the *Gorgias*.

The examination of Glaucon's and Adeimantus' views at the beginning of the second book of the *Republic* shows that the similarities between this dialogue and the *Gorgias* are not limited to Thrasymachus. Glaucon's and Adeimantus' speeches complement Thrasymachus' earlier theory and it becomes evident that neither of them is speaking for himself or on Thrasymachus' behalf. In this way, their role of *advocati diaboli* makes it possible to establish a connection between Thrasymachus' theories and the degradation of constitutions in the eighth book, and thus also between the *Gorgias* and the emergence of the tyrannical man in the *Republic*. Consequently, Glaucon's and Adeimantus' speeches contain many of the ideas expressed by Polus and Callicles.

CONCLUDING REMARKS

Plato seems to have been perfectly familiar with contemporary authors. There are numerous intertextual links to the writers who are considered crucial to

our understanding of Athenian democratic ideology, and who mostly take a favourable view of democratic thinking. The importance of such links becomes even greater when we find that they occur in key places in the *Gorgias* and coincide with key places in other sources, Thucydides, Herodotus and Aristophanes in particular. This, of course, is hardly new. It has already been established that Plato's critique of rhetoric and the democratic decision-making process inclines to Thucydides. What is new is that this study shows that Plato set himself a higher goal in writing the *Gorgias*: to lay out a fundamental critique of democratic ideology in the context of its connection to the Athenian *archē*. By linking democratic values and ideas such as *archē*, power, freedom, *autarkeia*, *freedom to do as one pleases* and *pleonexia* with the views of Socrates' interlocutors who think in categories of power, Plato endeavours to show that democratic ideology is crucial to the emergence of personalities such as Callicles, who idealise tyranny and overtly champion the doctrine of the right of the stronger. But Plato does not stop there. He associates Gorgias, Polus and Callicles with certain generations of Athenian politicians and uses them to show how the *might is right* doctrine and a fascination with tyranny arose from the way of thinking imbued with democratic values from the time of the Pentekontaetia, thereby demonstrating that the roots of unscrupulous thinking in categories of power predate the Peloponnesian War and in fact go back to the golden age of the Athenian *archē*—the age of Pericles.

Considering that the views of Gorgias, Polus and Callicles coincide with those of Thrasymachus, Glaucon and Adeimantus in key respects, the *Gorgias* appears to provide a more detailed and less abstract picture of a key component of the successive degeneration of bad constitutions and related psychopathologies, as demonstrated by characters in the *Republic*—the transformation of democratic into tyrannical man.

This illustrates the enormous effort that Plato put in penetrating all aspects of democratic ideology, suggesting that his line of argument that democratic ideology, with its glorification of power and freedom, is responsible for the appearance of individuals who are guided by the *might is right* precept, and who idealise tyranny, was much less influenced by prejudice and philosophical considerations than commonly thought.

It should be stressed at this point that Plato's profound knowledge of the elements of democratic ideology and the predominance of intertextual links to fifth-century works show that his condemnation of democracy was crucially influenced not only by personal experience and fourth-century antidemocratic thought but also by democratic thought and the criticism of it in the fifth century. This, then, provides a major corroboration of the conclusion that democratic ideology greatly, if inadvertently, contributed to the development

and complexity of Plato's political thought and, through it, of Greek political thought in general.

Whether or not we agree with Plato's criticism of democracy—the system of government widely believed to be worth striving for by all—Plato's familiarity with the elements of Athenian democratic ideology makes his criticism still relevant. Today too, democracy is praised by its supporters, who point to its successes and extol freedom as its greatest achievement, while its critics claim that this very freedom leads to destructive individualism and that in the most powerful democracies there are discrepancies between the proclaimed ideals and the realities of power politics.

Bearing the latter in mind, the question of whether Plato was a sympathiser of totalitarianism or not is actually the wrong question. The fact that the sophists and poets of the *Gorgias* and the *Republic* are denounced for educating young people in accordance with the ideas of the demos and that Socrates fails to win over Callicles shows that Plato believed that all the means available at the time failed to prevent the emergence of young people whose ideal was tyranny. The threat that Plato sees as coming from democracy is the greatest threat of all: a total loss of freedom. That indoctrination with democratic ideology leads to that is best confirmed by his opinion that tyrannical (democratic) man, despite possessing absolute power, ends up doing precisely what he least wants to. Indoctrination is so deep that the tyrannical man is in fact completely unaware of it, and that he has lost the use of his free will. Because of this and the maxim that radical times require radical measures, in the *Republic* Plato proposes a solution how to avoid the worst—the loss of freedom. Whether the proposed solution is appropriate or not is another question. What is certain, however, is that the issue of the complete loss of freedom, or absolute non-freedom, is discussed for the first time in the *Gorgias*. Thus, not only did Athenian democracy develop the concept of absolute freedom, but it also strongly influenced the emergence of the idea of absolute non-freedom.

Another important finding is that the *Gorgias* dialogue gave rise to the appearance of the Mirror of Princes (*Fürstenspiegel*) genre in ancient Greece. The *Gorgias* and the *Republic* do not belong to this influential literary genre, but this study shows that Plato contributed to its appearance in three ways. Firstly, the subject matter in these dialogues is the education of young members of the elite or aristocracy. Plato was neither the first nor the only to address this topic. From the time of Aristophanes, Euripides and Thucydides, authors pointed to the destructive behaviour of the upper-class youth and the need for their education, which has often been misinterpreted in scholarly circles as evidencing a 'generation gap' in late fifth-century Athens. What distinguishes Plato from other authors is that he not only raised the issue of the young aristocrats' education but also analysed it thoroughly, attaching much greater importance to it than anyone did before. Secondly, Plato arrived at the conclusion

that democratic ideology or, rather, the sophists (teachers of rhetoric) who educated the youth in the democratic spirit were to be blamed for the appearance of individuals such as Callicles. The latter idea was a strong inspiration for Isocrates to write works in the style of *Mirror of Princes*. Thirdly, Plato believed that, given the circumstances and available methods, it was impossible to wrest young, gifted individuals from the grips of democratic ideology. This may be seen from Socrates' failure to convert Callicles, and from the theory that either philosophers must become kings or those now called kings must become philosophers. These two views inspired Xenophon to write *Hiero* and *Cyropaedia*.

The last but not less important finding of this study concerns Plato's claim that a person like Callicles is the product of a process that has been going on for decades and generations: such claim clearly contradicts the popular academic theory which posits a "generation gap" in Athens in the last third of the fifth century.

БИБЛИОГРАФИЈА

Скраћенице

Антички аутори и њихова дела су цитирани сходно предлозима S. Hornblower – A. Spawforth (ур.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 2003, XXIX-LIV. Неке од чешће коришћених скраћеница су:

Ar. Aristophanes

Eq. *Equites*

Nub. *Nubes*

Ran. *Ranae*

Arist. Aristoteles

Ath. Pol. *Athenaiōn politeia (Respublica Atheniensium)*

Pol. *Politica*

Rh. *Rhetorica*

Eur. Euripides

Phoen. *Phoenissae*

Suppl. *Supplices*

Hdt. Herodotus

Hes. Hesiodus

Op. *Opera et Dies*

Isoc. Isocrates

Lys. Lysias

Pl. Plato

Ap. *Apologia*

Grg. *Gorgias*

Phdr. *Phaedrus*

Plt. *Politicus*

Prt. *Protagoras*

	<i>Resp.</i>	<i>Respublica</i>
	<i>Symp.</i>	<i>Symposium</i>
Plut.	Plutarchus	
	<i>Alc.</i>	<i>Alcibiades</i>
	<i>Per.</i>	<i>Pericles</i>
Thuc.	Thucydides	
Xen.	Xenophon	
	<i>Ap.</i>	<i>Apologia</i>
	<i>Ath. Pol.</i>	<i>Athenaiōn politeia (Respublica Atheniensium)</i>
	<i>Hell.</i>	<i>Hellenica</i>
	<i>Mem.</i>	<i>Memorabilia</i>

Скраћенице за стручне часописе наведени су према предлозима *L'Année philologique*, док су скраћенице за осталу савремену литературу наведене према предлозима S. Hornblower – A. Spawforth (ур.), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford 2003, XXIX-LIV:

A&A	<i>Antike und Abendland</i>
AJAH	<i>American Journal of Ancient History</i>
AJPh	<i>American Journal of Philology</i>
AJPSR	<i>The American Political Science Review</i>
AncPhil	<i>Ancient Philosophy</i>
CJ	<i>Classical Journal</i>
C&M	<i>Classica et Mediaevalia</i>
CIAnt	<i>Classical Antiquity</i>
CPh	<i>Classical Philology</i>
CQ	<i>Classical Quarterly</i>
CR	<i>Classical Review</i>
DK	<i>H. Diels – W. Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker, 3 Bde., Zürich 1952</i>
DNP	<i>H. Cancik – H. Schneider – M. Landfester (Hrsg.), Der Neue Pauly: Enzyklopädie der Antike, 13 Bände Altertum A-Z, 5 Bände Rezeptions- und Wissensgeschichte A-Z, 1 Registerband, Stuttgart 2003</i>
DUJ	<i>Durham University Journal</i>
GFA	<i>Göttinger Forum für Altertumswissenschaft</i>
G.-P.	<i>B. Gentili – C. Prato, Poetarum Elegiacorum Testimonia et Fragmenta, Pars Prior, Leipzig 1979</i>
GRBS	<i>Greek, Roman and Byzantine Studies</i>
HCT	<i>A. W. Gomme – A. Andrewes – K. J. Dover, A Historical Commentary on Thucydides, 5 vols., Oxford 1945–1981</i>
HGIÜ	<i>K. Brodersen – W. Günter – H. Schmitt, Historische griechische Inschriften in Übersetzung, Bd. 1: Die archaische und klassische Zeit, Darmstadt 1992</i>
HPTTh	<i>History of Political Thought</i>
HSCPh	<i>Harvard Studies in Classical Philology</i>

- HWPh** *J. Ritter – K. Gründer – G. Gabriel (Hrsg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel 1971–2007*
- HZ** *Historische Zeitschrift*
- IG** *Inscriptiones Graecae*
- ISQ** *International Studies Quarterly*
- JHS** *Journal of Hellenic Studies*
- JNES** *Journal of Near Eastern Studies*
- K.-A.** *R. Kassel – C. Austin, Poetae comici Graeci: (PCG), 7 vols., Berlin/New York 1983–2001*
- LSJ** *A Greek – English Lexicon compiled by H. G. Liddell and R. Scott, new edition revised and augmented by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie, with a revised supplement, Oxford 1996*
- OSAPh** *Oxford Studies in Ancient Philosophy*
- PhJ** *Philosophisches Jahrbuch*
- PMLA** *Publications of the Modern Language Association of America*
- P&P** *Past and Present*
- Ph&Rh** *Philosophy & Rhetoric*
- PTh** *Political Theory*
- RE** *G. Wissowa, W. Kroll, K. Mittelhaus, K. Ziegler, H. Gärtner (Hrsg.), Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Stuttgart 1890–1980.*
- RhM** *Rheinisches Museum*
- SCO** *Scripta Classici e Orientali*
- SRIC** *Studi e Ricerche dell'Istituto di Civiltà Classica, Cristiana, Medievale*
- TAPhA** *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*
- West** *M. L. West, Iambi et Elegi Graeci, 2 vols., Oxford 1971–1972*
- WPQ** *The Western Political Quarterly*
- WS** *Wiener Studien*
- ZPhF** *Zeitschrift für philosophische Forschung*

Издања и преводи античких аутора и текстова

- Page *Aeschylus: Septem Quae Supersunt Tragoediae.* Ed. by D. Page, Oxford 1973.
- Zimmermann/Werner *Aischylos: Tragödien,* Griechisch – deutsch, Hrsg. von B. Zimmermann, Übersetzung O. Werner, Zürich/Düsseldorf 1996.
- Wilson *Aristophanis Fabulae,* Vol. I-II, Ed. by N. G. Wilson, Oxford 2008.
- Henderson *Aristophanes,* Vol. I-V, Edited and Translated by J. Henderson, Cambridge (MA)/London 1998–2007.

- Шалабалић *Аристѐофан: Жабе*, превод са старогрчког, увод и коментар Р. Шалабалић, Нови Сад 1978.
- Kenyon *Aristotle: Atheniensium Respublica*. Ed. by F. G. Kenyon, Oxford 1920.
- Rackham *Aristotle: The Athenian Constitution. The Eudemian Ethics, On Virtues and Vices*, Translated by H. Rackham, Cambridge (MA)/London 1996.
- Ross *Aristotle: Politica*, Ed. by W. D. Ross, Oxford 1957.
- Rackham *Aristotle: Politics*, Translated by H. Rackham, Cambridge (MA)/ London 1998.
- Ross *Aristotle: Rhetorica*, Ed. by W. D. Ross, Oxford 1959.
- Diggle *Euripides Fabulae*, Vol. I-III, Ed. by J. Diggle, Oxford 1982–1994.
- Buschor/Seck Donner/
Binder *Euripides: Sämtliche Tragödien und Fragmente*, 6. Bde, Übers. der Tragödien von E. Buschor, Übers. der Fragmente, Redaktion des griech. Textes und wissenschaftliche Kommentierung von G. A. Seeck, *Kyklops* und *Rhesos* übers. von J. J. C. Donner und W. Binder, München 1972–1981.
- Maričić/Gatalica/
Carević *Euripid: Izabrane drame*, sa starogrčkog preveli G. Maričić, A. Gatalica, L. Carević, Beograd 2007.
- Ђурић *Грчке трагедије: Есхил, Софокле, Еурипид*, превео М. Н. Ђурић, Београд 2001.
- Hude *Herodotus: Historiae*. Ed. by K. Hude, Vol. I-II, Oxford 1927.
- Feix *Herodot: Historien*, Griechisch – deutsch, Hrsg. von J. Feix, 2 Bde., Düsseldorf/Zürich 2000.
- Арсенић *Херогојѐ: Исѐорија*, превео са старогрчког М. Арсенић, том I-II, Нови Сад 21988.
- Schuber/Leschorn *Hippokrates: Ausgewählte Schriften*, Griechisch – deutsch, Hrsg. und übers. von Ch. Schubert und W. Leschorn, Düsseldorf/Zürich 2006.
- Стевановић/Жуана *Хиѐокрајѐ: О врѐтама ваздуха, воде и месѐа*, превела с грчког и предговор написала Д. Стевановић, издавач грчког текста Ж. Жуана, Нови Сад 2007.
- Norlin/van Hook *Isocrates*, Translated by George Norlin – LaRue Van Hook, Vol. I-III, Cambridge (Mass.)/London 1928–1945 (repr. 1991–2000).
- Huber *Lysias: Reden*, Griechisch und deutsch, Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von I. Huber, 2 Bde., Darmstadt 2004–2005.
- Lamb *Lysias*, Translated by W. R. M. Lamb, Cambridge (MA)/London 1930 (repr. 1988).
- Burnet *Platonis Opera*. Ed. by J. Burnet, Vol. I-V, Oxford 1900–1907 (21963).

- Eigler/Schleiermacher/
Hofmann/Kurz/
Schöpsdau Staudacher/
Widra *Platon: Werke in acht Bänden*, Griechisch-deutsch, Hrsg. G. Eigler, Übers. von F. Schleiermacher, Bearbeitet von H. Hofmann, D. Kurz, K. Schöpsdau, P. Staudacher, K. Widra, Darmstadt ²2001.
- Драшковић/Вилхар *Плајџон: Пројџајора – Горијуја*, превели М. Драшковић и А. Вилхар, предговор М. Ђурић, објашњења и напомене М. Драшковић и А. Вилхар, Београд 1968.
- Ђурић *Platon: dela (Ijon, Gozba, Fedar, Odbrana Sokratova, Kriton, Fedon)*, prevod, napomene i objašnjenja M. N. Đurić, Beograd 2002.
- Krüger/Rufener *Platon: Der Staat*, Eingeführt von G. Krüger. Übertragen von R. Rufener, Zürich 1950.
- Rufener/Szlezák *Platon: Der Staat*, Übers. von R. Rufener. Einführung, Erläuterungen, Inhaltsübersicht und Literaturhinweise von T. A. Szlezák, Düsseldorf/Zürich 2000.
- Shorey *Plato: The Republic*, With and English Translation by P. Shorey, Vol. I-II, London 1930–1935.
- Вилхар/Павловић *Плајџон: Држава*, превели А. Вилхар и Б. Павловић, предговор В. Кораћ, објашњења и коментари Б. Павловић, Београд ⁴1993.
- Rowe *Plato: Symposium*, With an Introduction, Translation and Notes by C. J. Rowe, Warminster 1998b.
- Dukat/Gortan/Hosu/
Kalenić/Kaštelan/
Mardešić/Novaković/
Salopek/Sironić/Škiljan/
Bošnjak *H. Diels: Predsokratovci, Fragmenti*, tekstove preveli Z. Dukat, V. Gortan, S. Hosu, A. S. Kalenić, J. Kaštelan, R. Mardešić, D. Novaković, D. Salopek, M. Sironić, D. Škiljan, predgovor napisao i predgovore preveo B. Bošnjak, svezak I-II, Zagreb 1983.
- Kalinka *Die Pseudoxenophontische ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ*: Einleitung · Übersetzung · Erklärung von E. Kalinka, Leipzig/Berlin 1913.
- Mülke *Solons politische Elegien und Iamben (Fr. 1 – 13; 32 – 37 West)*, Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar von C. Mülke, München/Leipzig 2002.
- Stuart-Jones/Powell *Thucydides: Historiae*, Ed. by H. Stuart-Jones and J. E. Powell, Vol. I-II, Oxford ²1963.
- Smith *Thucydides: History of the Peloponnesian War*, With an English Translation by C. F. Smith, 4 vols. Cambridge (Mass.) 1919–1923 (repr. 1966–1976).
- Landmann *Thukydides: Geschichte des Peloponnesischen Krieges*, Hrsg. und übers. von G. P. Landmann, Düsseldorf/Zürich 2002.
- Обрадовић/Милин *Тукидид: Пелопонески рат*, превод и предговор Д. Обрадовић, објашњења М. Милин, Београд 1999.
- Diels/Kranz *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde., Hrsg. H. Diels – W. Kranz, Zürich ⁶1952.

Marchant	<i>Xenophontis opera omnia</i> , Ed. by E. C. Marchant, Vol. I-V, Oxford 1901–1920 (²1963).
Strasburger	<i>Xenophon: Hellenika</i> , Griechisch – deutsch, Hrsg. von G. Strasburger, Düsseldorf/Zürich ³2000.
Душанић	<i>Ксенофонт: Хеленска историја</i> , увод, превод и напомене М. Душанић, Нови Сад 1988.
Jaerisch	<i>Xenophon: Erinnerungen an Sokrates</i> , Griechisch – deutsch, Hrsg. von P. Jaerisch, Düsseldorf/Zürich ⁴1987.
Ђурић	<i>Ksenofont: Uspomene o Sokratu</i> , s originala preveo, uvod napisao i objašnjenja i napomene dodao M. N. Đurić, Beograd 1980.

Издања и преводи модерних аутора и текстова

Чолић	М. А. Буліаков: <i>Мајсџор и Марјариџа</i> , превео М. Чолић, Београд 1993.
Moldenhauer/Michel	G. W. F. Hegel: <i>Phänomenologie des Geistes</i> , VI.B.3, Redaktion E. Moldenhauer – K. M. Michel, Frankfurt am Main 1986.
Поповић/Кораћ/Зајечарановић	Г. В. Хејел: <i>Феноменологија духа</i> , превели Н. М. Поповић, В. Кораћ, Г. Зајечарановић, Београд 1974.
Живојиновић	А. де Токвил: <i>О демократији у Америци</i> , превео Ж. Живојиновић, Сремски Карловци/Нови Сад 2002.

Речници

Lidell/Scott/ Jones/ Mckenzie	<i>A Greek – English Lexicon</i> compiled by H. G. Liddell and R. Scott, new edition revised and augmented by H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie, with a revised supplement, Oxford 1996
----------------------------------	--

Списак цитиране литературе

- С. Аврамовић, *Rhetorike techne. Вештина беседништва и јавни наступ*, Београд 2009.
- И. Деретић, *Лојос, Платон, Аристотел*, Београд 2009.
- Платон и Аристотел о демократији, у: *Id.*, *Из Платонове филозофије*, Београд 2010, 104–120.
- С. Душанић, *Историја и њолиџика у Платоновим „Законима“*, Београд 1990.
- М. Н. Ђурић, *Историја хеленске еџике*, Београд ³1990.
- И. Јордовић, *Право јачег, драма Сисиф и Критија, Balcanica* 35 (2005), 50–70.
- Ж. Калуђеровић, *Хеленско џоимање џравде*, Сремски Карловци/Нови Сад 2010.

- К. Марицки Гађански, *Демократија у антици – а данас?*, Годишњак Филозофског факултета у Новом Саду 19, (1990), 21–28.
- *Politeia trophe anthronon* или историја Агине у Платона, у: *Id., Бура и снови. Античке и модерне теме III*, Београд 2004, 117–127.
- Горгија о језику и разумевању, у: *Id, ЛОГОС МАКРОБИОС, Античке и модерне теме VI*, Београд 2008, 13–17.
- М. Нусбаум, *Крхкост добротe. Срећа и етика у грчкој трагедији и филозофији*, Београд 2009.
- J. Adam, *The Republic of Plato: Edited with Critical Notes, Commentary and Appendices*, Vol. I, Cambridge 1938.
- *The Republic of Plato*, Vol. II, Cambridge 1902.
- A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Chicago/London 1960.
- K. Albert, Zum Philosophiebegriff Platons, *Gymnasium* 99 (1992), 101–118.
- K. Algra, Observations on Plato's Thrasymachos: The Case for Pleonexia, у: K. A. Algra – P. W. van der Horst – D. T. Runia (yp.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy*, Leiden 1996, 41–59.
- H. R. Alker, Jr., The Dialectical Logic of Thucydides' Melian Dialogue, *AJPSR* 82 (1988), 805–820.
- R. E. Allen, *The Dialogues of Plato, Vol. I: Euthyphro, Apology, Crito, Gorgias, Menexenus*, Translated with Analysis by R. E. Allen, New Haven/London 1984.
- The Speech of Glaucon: On Contract and the Common Good, у: S. Panagiotou (yp.), *Justice, Law and Method in Plato and Aristotle*, Edmonton 1987, 51–62.
- *Plato. Ion, Hippias minor, Laches, Protagoras, Translated with Comment*, New Haven/London 1996.
- J. W. Allison, Thucydides and Polypragmosyne, *AJAH* 4 (1979), 10–22.
- J. M. Alonso-Núñez, Die Verfassungsdebatte bei Herodot, у: W. Schuller, (yp.), *Politische Theorie und Praxis im Altertum*, Darmstadt 1998, 19–29.
- J. Annas, *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford 1981.
- O. Apelt, Einleitung zu der Übersetzung von Platons, *Gorgias*, у: *Id., Platon, Sämtliche Werke, Bd. I: Protagoras · Laches · Euthyphron · Apologie · Kriton · Gorgias, Herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von O. Apelt*, Berlin 1920–1922 (перп. Hamburg 1998), 1–24.
- D. Asheri – A. Lloyd – A. Corcella, *A Commentary on Herodotus Books I-IV*, Ed. by O. Murray – A. Moreno, Oxford 2007.
- D. Avnon, "Know Thyself": Socratic Companionship and Platonic Community, *PTh* 23 (1995), 304–329.
- R. K. Balot, *Greed and Injustice in Classical Athens*, Princeton 2001.
- P. Barceló, Thucydides und die Tyrannis, *Historia* 39 (1990), 401–425.
- *Basileia, Monarchia, Tyrannis: Untersuchungen zu Entwicklung und Beurteilung von Alleinherrschaft im vorhellenistischen Griechenland*, Stuttgart 1993.
- E. Barker, *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors*, London 1951.

- R. A. Baumann, *Political Trials in Ancient Greece*, London/New York 1990.
- E. Bayer, Thukydides und Perikles, y: H. Herter (yp.), *Thukydides*, Darmstadt 1968, 171–259.
- E. Belfiore, Dancing with the Gods: The Myth of the Chariot in Plato's *Phaedrus*, *AJPh* 127 (2006), 185–217.
- S. Benardete, *The Rhetoric of Morality and Philosophy: Plato's "Gorgias" and "Phaedrus"*, Chicago 1991.
- (yp.), *Leo Strauss On Plato's Symposium*, Chicago 2001.
- S. Berger, *Revolution and Society in Greek Sicily and Southern Italy*, Stuttgart 1992.
- S. Berman, Socrates and Callicles on Pleasure, *Phronesis* 36 (1991), 117–140.
- H. Berve, *Die Tyrannis bei den Griechen*, Bd. I-II, München 1967.
- R. Bichler, Die „Reichsträume“ bei Herodot: Eine Studie zu Herodots schöpferischer Leistung und ihre quellenkritische Konsequenz, *Chiron* 15 (1985), 125–147.
- *Herodots Welt. Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*, Berlin 2000.
- R. Bichler – R. Rollinger, *Herodot*, Hildesheim/Zürich/New York 2001.
- B. Bleckmann, *Athens Weg in die Niederlage. Die letzten Jahre des Peloponnesischen Krieges*, Stuttgart/Leipzig 1998.
- J. Bleicken, Zur Entstehung der Verfassungstypologie im 5. Jahrhundert v. Chr., *Historia* 28 (1979) 148–172.
- E. F. Bloedow, Aspasia and the „Mystery“ of the *Menexenos*, *WS N.F.* 9 (1975), 32–48.
- „Not the Son of Achilles, but Achilles himself“: Alcibiades' Entry on the Political Stage at Athens II, *Historia* 39 (1990), 3–19.
- 'An Alexander in the wrong place: Alcibiades "the ablest of all the sons of Athens"?'', *SCO* 41 (1991), 191–216.
- The Implications of a Major Contradiction in Pericles' Career, *Hermes* 128 (2000), 295–309.
- W. Blösel, *Themistokles bei Herodot: Spiegel Athens im fünften Jahrhundert. Studien zur Geschichte und historiographischen Konstruktion des griechischen Freiheitskampfes 480. v. Chr.*, Stuttgart 2004.
- N. Blössner, *Dialogform und Argument: Studien zu Platons 'Politeia'*, Stuttgart, 1997.
- The City-Soul Analogy, y: G. R. F. Ferrari (yp.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007a, 345–385.
- Platons missverstandene Ethik. Das neue Bild von Platons ‚Staat‘ in der Forschung seit 1988, *Gymnasium* 114 (2007b), 251–269.
- E. N. Borza, *In the Shadow of Olympus: The Emergence of Macedon*, Princeton 1990.
- S. Borzsák, Persertum und griechisch-römische Antike. Zur Ausgestaltung des klassischen Tyrannenbildes, *Gymnasium* 94 (1987), 289–297.
- B. Bosworth, The Humanitarian Aspect of the Melian Dialogue, y: J. S. Rusten (yp.), *Thucydides: Oxford Readings in Classical Studies*, Oxford 2009, 312–337.
- G. J. Boter, Thrasymachus and Pleonexia, *Mnemosyne* 39 (1986), 261–281.

- R. Brandt, *Naturrecht (Antike)*, *HWPh* VI (1984), 561–571.
- K. Bringmann, *Die Verfassungsdebatte bei Herodot 3.80–82 und Dareios' Aufstieg zur Königsherrschaft*, *Hermes* 104 (1976), 266–279.
- R. Brook, *Sickness in the Body Politic: Medical Imagery in the Greek Polis*, y: V. M. Hope – E. Marshall (yp.), *Death and Disease in the Ancient City*, 2000, 24–34.
- L. Burckhardt, *Eine Demokratie wohl, aber kein Rechtsstaat? Der Arginusenprozeß des Jahres 406 v. Chr.*, y: L. Burckhardt – J. v. Ungern-Sternberg (yp.), *Große Prozesse im antiken Athen*, München 2000, 128–143.
- J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, London 1914.
- P. A. Brunt, *Die griechische Geschichtsschreibung. Band 1: Von den Anfängen bis Thukydides* by Kurt von Fritz, *CR* 19 (1969), 198–201.
- D. L. Cairns, *AIDOS: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford 1993.
- L. B. Carter, *The Quiet Athenian*, Oxford 1986.
- M. Chambers, *Aristoteles: Staat der Athener*, Übersetzt und erläutert von M. Chambers, y: H. Flashar (yp.), *Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd. X, Teil I, Berlin 1990.
- T. D. J. Chappell, *The Virtues of Thrasymachos*, *Phronesis* 33 (1993), 1–17.
- J. Classen – J. Steup, *Thukydides erklärt*, Bd. I, Berlin 1897.
- C. Collard (yp.), *The Plays of Euripides. Selected Fragmentary Plays: I, With Introductions, Translations and Commentaries* by C. Collard, M. J. Cropp and K. H. Lee, Warminster 1995.
- W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth Century Athens*, Princeton 1971.
— *Thucydides*, Princeton 1984.
- J. M. Cooper, *Socrates and Plato in Plato's Gorgias*, y: *Id.*, *Reason and Emotion: Essays on Ancient Moral Psychology and Ethical Theory*, Princeton 1998, 29–75.
- G. Crane, *Thucydides and the Ancient Simplicity: The Limits of Political Realism*, Berkeley/Los Angeles/London 1998.
- G. E. M. de Ste Croix, *The Origins of the Peloponnesian War*, London 1972.
- R. C. Cross – A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, London 1964.
- J. Dalfen, *Polis und Poesis. Die Auseinandersetzung mit der Dichtung bei Platon und seinen Zeitgenossen*, München 1974.
— *Platon: Gorgias: Übersetzung und Kommentar*, y: E. Heitsch – C. W. Müller (yp.), *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, Bd. VI.3, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600–300 B.C.*, Oxford 1971.
— *Fourth Century Crisis. What Crisis?*, y: W. Eder (yp.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, Stuttgart 1995, 29–42.
- J. N. Davidson, *Kurtisanen und Meeresfrüchte: Die verzehrenden Leidenschaften im klassischen Athen*, Berlin 2002.

- Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex, y: R. Osborne (yp.), *Studies in Ancient Greek and Roman Society*, Cambridge 2004, 78–118.
- G. Deininger, *Der Melier-Dialog* (*Thuk.* V.85–113), Erlangen-Bruck, 1939.
- J. Deininger, “Krise” der Polis? Betrachtungen zur Kontinuität der gesellschaftlichen Gruppen und der inneren Konflikte im Syrakus des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., y: K. Dietz – D. Henning – H. Kaltiesch (yp.), *Klassisches Alterum, Spätantike und frühes Christentum. Festschrift für A. Lippold*, Würzburg 1993, 55–76.
- N. Denyer, *Plato: Alcibiades*, Cambridge 2001.
- W. Detel, *Eros and Knowledge in Plato's Symposium*, y: W. Detel – A. Becker – P. Scholz (yp.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*. Akten der 4. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel Stiftung vom 1.-3. September 2000 in Frankfurt, Stuttgart 2003, 79–95.
- C. Dewald, Form and Content: The Question of Tyranny in Herodotus, y: K. A. Morgan (yp.), *Popular Tyranny: Sovereignty and its Discontents in Ancient Greece*, Austin (Texas), 2003, 25–58.
- K. Dienelt, *Apragmosyne*, *WS* 66 (1953), 94–104.
- A. Dieterich, Euripides, *RE* VI.11 (1907), 1242–1281.
- H. Diller, Freiheit bei Thukydides als Schlagwort und als Wirklichkeit, y: H. Herter (yp.), *Thukydides*, Darmstadt 1968, 639–660.
- E. R. Dodds, *Plato: Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1959.
- W. Donlan, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Lawrence 1980.
- K. J. Dover, *Aristophanes Clouds*, Edited with Introduction and Commentary, Oxford 1968.
- *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford 1974.
- *Greek Homosexuality*, London 1978.
- *Aristophanes: Frogs*, Edited with an Introduction and Commentary by Kenneth Dover, Oxford 1994.
- J. Doyle, Socrates and Gorgias, *Phronesis* 55 (2010), 1–25.
- M. Dreher, Die Sophisten – Parteigänger der Demokraten oder Oligarchen?, *SRIC* II (1984), 63–88.
- F. Dümmler, *Akademika: Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen 1889.
- R. Duncan, “PHILIA” in the “GORGIAS”, *Apeiron* 8 (1974), 23–25.
- W. Eder, Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?, y: *Id.* (yp.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, Stuttgart 1995a, 11–28.
- Monarchie und Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Die Rolle des Fürstenspiegels in der athenischen Demokratie, y: *Id.* (yp.), *Die athenische Demokratie*

im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?, Stuttgart 1995b, 153–173.

- W. M. Ellis, *Alcibiades*, London/New York 1989.
- L. Edmunds – R. Martin, Thucydides 2.65.8: *eleutheros*, *HSCPh* 81 (1977), 187–193.
- L. Edmunds, What was Socrates called?, *CQ* 56 (2006), 414–425.
- V. Ehrenberg, *Polypragmosyne: A Study in Greek Politics*, *JHS* 67 (1947), 46–67.
— *Sophokles und Perikles*, München 1956.
- H. Erbse, *Studien zum Verständnis Herodots*, Berlin/New York 1992.
- C. E. von Erffa, *ΑΙΔΩΣ und verwandte Begriffe in ihrer Entwicklung von Homer bis Demokrit* (Philologus Suppl. 30.2), Leipzig 1937.
- M. Erler, Platon, γ: H. Flashar (yp.), *Grundriß der Geschichte der Philosophie* (begründet von F. Ueberweg, völlig neu bearbeitete Ausgabe, hrsg. v. H. Holzhey), Die Philosophie der Antike, Bd. 2/2, Basel 2007.
- C. Farrar, *The Origins of Democratic Thinking: The Invention of Politics in Classical Athens*, Cambridge 1988.
— Power to the People, γ: K. A. Raaflaub – J. Ober – R. Wallace (yp.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles 2007, 170–195.
- G. R. F. Ferrari, The Struggle in the Soul: Plato, *Phaedrus* 253c7–255a1, *AncPhil* 5 (1985), 1–10.
— Platonic Love, γ: R. Kraut (yp.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge 1992, 248–276.
— *City and Soul in Plato's Republic*, Chicago/London 2005.
- J. H. Finley, *Thucydides*, Cambridge (Mass.) 1942 (перп. 1947).
- M. I. Finley, Athenian Demagogues, *P&P* 21 (1962), 3–24.
- H. Flashar, *Der Epitáphios des Perikles. Seine Funktion im Geschichtswerk des Thukydides*, Sb. Akad. Wiss., Phil.-hist. Klass. Heidelberg, 1969.
- M. Flower, Herodotus and Persia, γ: C. Dewald – J. Marincola (yp.), *The Cambridge Companion to Herodotus*, Cambridge 2008, 274–289.
- S. Forde, *The Ambition to Rule: Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides*, Ithaca/London 1989.
- E. Foster, *Thucydides, Pericles, and Periclean Imperialism*, Cambridge 2010.
- D. Frede, 'Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a – IX 576b)', γ: O. Höffe (yp.), *Platon: Politeia*, Berlin 1997, 251–270.
- P. Friedländer, *Platon. Bd. II: Die platonischen Schriften. Erste Periode*, Berlin 1957.
— *Plato. Bd. III: Platonische Schriften der zweiten und dritten Periode*, Berlin 1960.
- H. Frisch, *The Constitution of the Athenians. A Philological-Historical Analysis of Pseudo-Xenophon's Treatise De Re Publica Atheniensium*, Copenhagen 1942.
- E. Frolov, Die ersten Unternehmungen und die Machtergreifung Dionysios' des Älteren, *Klio* 55 (1973), 87–109.

- Das Problem der Monarchie und der Tyrannis in der politischen Publizistik des 4. Jahrhunderts v.u.Z., y: E. Ch. Welskopf (yp.), *Hellenische Poleis. Krise – Wandlung – Wirkung*, Bd. I, Berlin 1974, 401–434.
- D. J. Furley, Antiphon's Case against Justice, y: G. B. Kerferd (yp.), *The Sophists and their Legacy*. Proceedings of the Fourth International Colloquium on Ancient Philosophy held in Cooperation with Projektgruppe Altertumswissenschaften der Thyssen Stiftung at Bad Homburg, 29th August – 1st September 1979, Wiesbaden 1981, 81–91.
- A. Fussi, Why is the "Gorgias" so Bitter?, *Ph&Rh* 33 (2000), 39–58.
- K. Gaiser, *Das Staatsmodell des Thukydides: Zur Rede des Perikles für die Gefallenen*, Heidelberg 1975.
- J. G. Gammie, Herodotus on Kings and Tyrants: Objective Historiography or Conventional Portraiture?, *JNES* 45 (1986), 171–195.
- D. Garst, Thucydides and Neorealism, *International Studies Quarterly* 33 (1989), 3–27.
- H. Gauss, *Philosophisches Handkommentar zu den Dialogen Platons II/1*, Bern 1956.
- H.-J. Gehrke, Die klassische Polisgesellschaft in der Perspektive griechischer Philosophen, *Saeculum* 36 (1985a), 133–150.
- *Stasis. Untersuchungen zu den inneren Kriegen in den griechischen Staaten des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, München 1985b.
- K. I. Gelzer, *Die Schrift vom Staate der Athener*, Berlin 1937.
- J. Gentzer, The Sophistic Cross-Examination of Callicles in the *Gorgias*, *AncPhil* 15 (1995), 17–43.
- N. Geske, *Nikias und das Volk von Athen im Archidamischen Krieg*, Stuttgart 2005.
- O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilia*, Basel 1953.
- *Grundprobleme der antiken Philosophie*, Bern/München 1959.
- *Gegenwärtigkeit und Utopie: Eine Interpretation von Platons «Staat»*. Erster Band: *Buch I-IV*, Zürich/München 1976.
- *Die antike Philosophie als Maßstab und Realität*, Zürich/München 1977.
- L. Goldberg, *A Commentary on Plato's Protagoras*, New York 1983.
- J. Gommel, *Rhetorisches Argumentieren bei Thukydides*, Hildesheim 1966.
- T. Gomperz, *Griechische Denker*, Bd. II, 41925 (repr. 1996).
- H. Görgemanns, Sokratischer Eros in Platons *Symposion* und die Krisis der attischen Knabenliebe, y: H. Kessler (yp.), *Sokrates Nachfolge und die Eigenwege*, Baden-Baden 2001, 135–166.
- C. E. Graves, *Commentary on Thucydides Book V*, London 1891.
- V. J. Gray, *The Framing of Socrates: The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart 1998.
- *Xenophon on Government*, Cambridge 2007.
- *Xenophon's Mirror of Princes*, Oxford 2010.
- D. Gribble, *Alcibiades and Athens: A Study in Literary Presentation*, Oxford 1999.
- Individuals in Thucydides, y: A. Rengakos – A. Tsakmakis (yp.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden/Boston 2006, 439–468.

- L. Groarke, Callicles, y: P. O'Grady (yp.), *The Sophists: An Introduction*, London 2008, 101–110.
- D. Grote, Callicles use of Pindar's ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ: *Gorgias* 484b', *CJ* 90 (1994), 21–31.
- H. Gundert, Athen und Sparta in den Reden des Thukydides, y: H. Herter (yp.), *Thukydides*, Darmstadt 1968, 114–134.
- W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. III: *The Fifth-Century Enlightenment*, Cambridge 1969.
- *A History of Greek Philosophy*, Vol. IV: Plato. *The Man and his Dialogues: Earlier Period*, Cambridge 1975.
- D. J. Hadgopoulos, Thrasy machos and Legalism, *Phronesis* 18 (1973), 204–208.
- P. Hadot, Fürstenspiegel, *RAC* 8 (1972), 555–632.
- S. Halliwell, The Republic's Two Critiques of Poetry, y: O. Höffe (yp.), *Platon: Politeia*, Berlin 1997, 313–331.
- D. M. Halperin, Platonic Eros and What Men Call Love, *AncPhil* 5 (1985), 161–204.
- The Democratic Body: Prostitution and Citizenship in Classical Athens, y: *Id.*, *One Hundred Years of Homosexuality: and other Essays on Greek Love*, New York/London 1990a, 88–112.
- Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender, y: D. M. Halperin – J. J. Winkler – F. I. Zeitlin (yp.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton 1990b, 257–308.
- N. G. L. Hammond – G. T. Griffith, *A History of Macedonia*, Vol. II, Oxford 1979.
- M. H. Hansen, The Athenian Politicians, 403–322 BC, *GRBS* 24 (1983), 33–55.
- "Rhetores" and "Strategoi" in Fourth-Century Athens, *GRBS* 24,2 (1983), 151–180.
- *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles and Ideology*, Oxford/Cambridge (Mass.) 1991.
- V. D. Hanson, *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, Pisa 1983.
- *A War Like No Other*, New York 2005.
- A. Harder, *Euripides' Kresphontes and Archelaos. Introduction, Text and Commentary*, Leiden 1985.
- S. Harlap, Thrasy machus's Justice, *PTh* 7 (1979), 347–370.
- E. M. Harris, Pericles' Praise of Athenian Democracy, y: *Id.*, *Democracy and the Rule of Law in Classical Athens: Essays on Law, Society and Politics*, Cambridge 2006, 29–39.
- D. Haßkamp, *Oligarchische Willkür – demokratische Ordnung: Zur athenischen Verfassung im 4. Jahrhundert*, Darmstadt 2005.
- H. Heftner, *Der oligarchische Umsturz des Jahres 411 v. Chr. und die Herrschaft der Vierhundert in Athen: Quellenkritische und historische Untersuchungen*, Frankfurt am Main 2001.
- F. Heinemann, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945.

- G. Heintzeler, *Das Bild des Tyrannen bei Platon*, Stuttgart 1927.
- E. Heitsch, Platon: *Phaidros*, Übersetzung und Kommentar von E. Heitsch, y: E. Heitsch – C. W. Müller (yp.), *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, Bd. III.4, Göttingen 1993.
- Platon: *Apologie des Sokrates*: Übersetzung und Kommentar, y: E. Heitsch – C. W. Müller (yp.), *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, Bd. I.2, Göttingen 2002.
- *Platon und die Anfänge seines dialektischen Philosophierens*, Göttingen 2004.
- J. Henderson, The Demos and Comic Competition, y: J. J. Winkler – F. I. Zeitlin (yp.), *Nothing to Do with Dionysios? Athenian Drama in its Social Context*, Princeton 1990, 271–313.
- A. B. Hentschke, *Politik und Philosophie bei Plato und Aristoteles*, Frankfurt am Main 1971.
- G. Herman, *Morality and Behaviour in Democratic Athens*, Cambridge 2006.
- E. Hermann-Otto, Das andere Athen: Theorie und politische Realisation eines „anti-demokratischen“ Oligarchenstaates, y: W. Eder – K.-J. Hölkeskamp (yp.), *Volk und Verfassung im vorhellenistischen Griechenland. Beiträge auf dem Symposium zu Ehren von K.-W. Welwei in Bochum 1.-2. März 1996*, Stuttgart 1997, 133–152.
- H. Herter, Freiheit und Gebundenheit des Staatsmannes, y: H. Herter (yp.), *Thukydides*, Darmstadt 1968, 260–281.
- R. Herzog, Das delphische Orakel als ethischer Preisrichter, y: E. Hoerneffer (yp.), *Der junge Platon I: Sokrates und die Apologie*, Giessen 1922.
- A. Heuss, Aristoteles als Theoretiker des Totalitarismus, *A&A* 17 (1971), 1–44.
- Motive von Herodots lydischen Logos, y: J. Bleicken (yp.), *A. Heuss: Gesammelte Schriften in 3 Bänden*, Stuttgart 1995, 68–102.
- K. F. Hoffmann, *Das Recht im Denken der Sophistik*, Stuttgart/Leipzig 1997.
- O. Höffe, Zur Analogie von Individuum und Polis (Buch II 367a-374d), y: O. Höffe (yp.), *Platon: Politeia*, Berlin 1997, 69–93.
- Platon und Aristoteles: Die Geburt der politischen Philosophie, y: E. Stein-Hölkeskamp – K.-J. Hölkeskamp (yp.), *Die Griechische Welt: Erinnerungsorte der Antike*, München 2010, 448–470.
- K.-J. Hölkeskamp, Parteiungen und politische Willensbildung, *HZ* 267 (1998), 1–27.
- *Schiedsrichter, Gesetzgeber und Gesetzgebung im archaischen Griechenland*, Stuttgart 1999.
- S. Hornblower, *Thucydides*, Baltimore 1987.
- *A Commentary on Thucydides, Vol. I: Books I-III*, Oxford 1991.
- The Fourth-Century and Hellenistic Reception of Thucydides, *JHS* 115 (1995), 47–68.
- *A Commentary on Thucydides, Vol. II: Books I-III*, Oxford 1996.
- The Old Oligarch (Pseudo-Xenophon's *Athenaion Politeia*) and Thucydides: A Fourth-Century Date for the Old Oligarch, yp: P. Flensted-Jensen – T. H. Nielsen – L. Rubinstein (yp.), *Polis & Politics. Studies in Ancient Greek History. Presented to Mogens Herman Hansen on his Sixtieth Birthday*, August 20, 2000, Copenhagen 2000, 363–384.

- *Thucydides and Pindar: Historical Narrative and the World of Epinikian Poetry*, Oxford 2004.
- *A Commentary on Thucydides. Vol. III: Books 5.25–8.109*, Oxford 2008.
- G. F. Hourani, Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*, *Phronesis* 7 (1962), 110–120.
- H. LL. Hudson-Williams, Conventional Forms and the Melian Dialogue, *AJPh* 71 (1950), 156–169.
- R. Hunter, *Plato's Symposium*, Oxford 2004.
- V. Hunter, *Thucydides. The Artful Reporter*, Toronto 1973.
- G. O. Hutchinson, *Aeschylus Septem contra Thebas: Edited with Introduction and Commentary*, Oxford 1985.
- H. R. Immerwahr, *Form and Thought in Herodotus*, Chapel Hill 1966.
- Pathology of Power and the Speeches in Thucydides, y: P. A. Stadter (yp.), *The Speeches in Thucydides. A Collection of Original Studies With A Bibliography*, Chapel Hill 1973, 16–31.
- Tat und Geschichte bei Herodot, y: W. Marg (yp.), *Herodot: eine Auswahl aus der neueren Forschung*, Darmstadt ³1982, 497–540.
- E. Irwin, To whom does Solon speak? Conceptions of happiness and ending life well in the late fifth century: contemporary Allusions in Herodotus' Croesus logos, y: K. Geus – E. Irwin – Th. Poiss (yp.), *Herodots Wege des Erzählens. Logos und Topos in den Historien*, Frankfurt am Main 2013, 261–322.
- T. Irwin, *Plato: Gorgias*, Translated with Notes by T. Irwin, Oxford 1979.
- W. Jaeger, *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*, Bd. I-III, Berlin – New York 1973 (ungekürzter photomechanischer Nachdruck in einem Band).
- C. N. Johnson, Socrates' Encounter with Polus in Plato's *Gorgias*, *Phoenix* 43 (1989), 196–216.
- A. H. Jones, *Athenian Democracy*, Oxford 1957 (repr. Baltimore 1986).
- I. Jordović, *Anfänge der Jüngerer Tyrannis. Vorläufer und erste Repräsentanten von Gewaltherrschaft im späten 5. Jahrhundert v. Chr.*, Frankfurt am Main 2005.
- Did the ancient Greeks have knowledge of collective tyranny?, *Balkanica* 36 (2006), 17–33.
- A Generation Gap in Late Fifth-Century-BC Athens, *Balkanica* 38 (2008), 7–27.
- Herodotus and the Emergence of the Demagogue Tyrant Concept, *GFA* 13 (2010), 1–15.
- Aristotle on Extreme Tyranny and Extreme Democracy, *Historia* 60 (2011), 36–64.
- H. W. B. Joseph, *Essays in Ancient and Modern Philosophy*, Oxford 1935.
- C. Kahn, Plato's Funeral Oration: The Motive of the *Menexenus*, *CPh* 58 (1963), 220–324.
- Drama and Dialectic in Plato's *Gorgias*, *OSAPh* 1 (1983), 75–121.
- *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge 1996.
- G. Kaibel, *Stil und Text der POLITEIA AQHNAINWN des Aristoteles*, Berlin 1893.

- J. T. Kakridis, *Der thukydeische Epitaphios. Ein stilistischer Kommentar*, München 1961.
- L. Kallet-Marx, *Money, Expense, and Naval Power in Thucydides' History 1–5.24*, Berkeley/Los Angeles 1993.
- L. Kallet, *Money and the Corrosion of Power in Thucydides. The Sicilian Expedition and its Aftermath*, Berkeley/Los Angeles/London 2001.
- R. Kamtekar, The Profession of Friendship: Callicles, Democratic Politics, and Rhetorical Education in Plato's *Gorgias*, *AncPh* 25 (2005), 319–338.
- J. L. Kastely, In Defense of Plato's *Gorgias*, *PMLA* 106 (1991), 96–109.
- G. A. Kennedy, *Aristotle on Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, Newly translated with Introduction, Notes, and Appendixes by G. A. Kennedy, New York Oxford 1991.
- G. B. Kerferd, The Doctrine of Thrasymachos in Plato's *Republic*, *DUJ* n.s. 9 (1947), 19–27.
 — Thrasymachos and Justice: a Reply, *Phronesis* 9 (1964), 12–16.
- W. Kersting, *Platons <Staat>*, Darmstadt 2006.
- F. Kiechle, Ursprung und Wirkung der machtpolitischen Theorien im Geschichtswerk des Thukydidés, *Gymnasium* 70 (1963), 289–312.
- R. Klein, Die innenpolitische Gegnerschaft des Perikles, y: G. Wirth (yp.), *Perikles und seine Zeit*, Darmstadt 1979, 494–533.
- G. Klosko, The Insufficiency of Reason in Plato's *Gorgias*, *WPQ* 36 (1983), 579–595.
- T. Kobusch, Wie man leben soll: *Gorgias*, y: T. Kobusch – B. Mojsisch (yp.), *Platon. Seine Dialoge in der Sicht neuer Forschung*, Darmstadt 1996, 47–63.
 — Sprechen und Moral. Überlegungen zum platonischen ‚Gorgias‘, *PhJ* 85 (1978), 87–108.
- H. Koester, ΝΟΜΟΣ ΦΥΣΕΩΣ: The Concept of Natural Law in Greek Thought, y: J. Neusner (yp.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of E. R. Goodenough*, Leiden 1968, 521–541.
- D. Konstan, *The Emotions of the Ancient Greeks: Studies in Aristotle and Classical Literature*, Toronto 2007.
- R. Kraut, Plato on Love, y: G. Fine (yp.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford 2008, 286–310.
- S. Kriegsbaum, *Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen*, Paderborn 1913.
- G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt am Main 1992.
- H. Kuhn/Red. K.-H. Nusser, Liebe (Antike), *HWPPh* V(1980), 290–296.
- D. Lateiner, *The Historical Method of Herodotus*, Toronto 1989.
- G. A. Lehman, Überlegungen zu den oligarchischen Machtergreifungen im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr., y: W. Eder (yp.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, Stuttgart 1995, 139–149.

- *Oligarchische Herrschaft im klassischen Athen. Zu den Krisen und Katastrophen der attischen Demokratie im 5. und 4. Jahrhundert v. Chr.*, Opladen 1997.
- *Perikles. Staatsmann und Stratege im klassischen Athen*, München 2008.
- H. Leppin, *Thukydides und die Verfassung der Polis: Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1999.
- A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern/München ³1971.
- B. Levett, Platonic Parody in the *Gorgias*, *Phoenix* 59 (2005), 210–227.
- L. de Libero, *Die archaische Tyrannis*, Stuttgart 1996.
- W. Liebeschuetz, The Structure and Function of the Melian Dialogue, *JHS* 88 (1968), 73–77.
- A. Lintott, *Violence, Civil Strife and Revolution in the Classical City*, London/Canberra 1982.
- F. L. Lisi, *Einheit und Vielheit des platonischen Nomosbegriffs: Eine Untersuchung zur Beziehung von Philosophie und Politik bei Platon*, Meisenheim 1985.
- H. Lloyd-Jones, Pindar Fr. 169, *CPh* 76 (1972), 45–56.
- G. Lodge, *Plato: Gorgias, Edited on the Basis of Denschle – Cron's Edition by Gonzalez Lodge*, Boston 1890.
- J. Lombardini, *Isonomia and the Public Sphere in Democratic Athens*, *HPTH* 34,3 (2013), 393–420.
- T. Long, *Repetition and Variation in the Short Stories of Herodotus*, Frankfurt am Main 1987.
- N. Loraux, *The Invention of Athens. The Funeral Oration in the Classical City*, Cambridge (Mass.)/London 1986.
- P. W. Ludwig, *Eros & Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*, Cambridge 2002.
- D. M. MacDowell, *Aristophanes and Athens. An Introduction to the Plays*, Oxford/New York 1995.
- C. W. Macleod, Form and Meaning in the Melian Dialogue, *Historia* 23 (1974), 52–67.
- Rhetoric and History (Thucydides 6.16–18) y: C. Macleod (yp.), *Collected Essays*, Oxford 1983a, 68–87.
- Thucydides and Tragedy, y: C. W. Macleod, *Collected Essays*, Oxford 1983b, 141–158.
- Thucydides on Faction, y: C. W. Macleod, *Collected Essays*, Oxford 1983c, 123–139.
- J. P. Maguire, Thrasymachos --- or Plato?, *Phronesis* 16 (1971), 142–163.
- B. Manuwald, Platon: *Protagoras*, Übersetzung und Kommentar von Bernd Manuwald, y: E. Heitsch – C. W. Müller (yp.), *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, Bd. VI.2, Göttingen 1999.
- E. C. Marchant, *Commentary on Thucydides Book II*, London 1891.
- W. Marg, "Selbstsicherheit" bei Herodot, y: W. Marg (yp.), *Herodot. Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, Darmstadt ³1982, 290–301.

- J. L. Marr – P. J. Rhodes, *The 'Old Oligarch': The Constitution of the Athenians attributed to Xenophon*, Introduction, Translation and Commentary by J. L. Marr and P. J. Rhodes, Oxford 2008.
- J. Martin, Zur Entstehung der Sophistik, *Saeculum* 27 (1976), 143–164.
- O. Maß, *Platons Staat. Kommentar*, Bielefeld/Leipzig 1921.
- R. Maurer, *Platons Staat und die Demokratie: Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik*, Berlin 1970.
- J. McGlew, The Comic Pericles, y: S. Lewis, (yp.), *Ancient Tyranny*, Edinburgh 2006, 164–177.
- R. Mckim, Shame and Truth in Plato's *Gorgias*, y: C. L. Griswold, Jr. (yp.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York/London 1988, 34–46.
- A. N. Micheleni, ΠΟΛΗ ΑΓΡΟΙΚΙΑ: Rudeness and Irony in Plato's *Gorgias*, *CPh* 93 (1998), 50–59.
- C. Meier, Freiheit, y: O. Brunner – W. Conze – R. Koselleck (yp.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. II, Stuttgart 1979, 426.
 — *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt am Main 1995.
- S. S. Monson, Citizen as *Erastês*: Erotic Imagery and the Idea of Reciprocity in the Periclean Funeral Oration, *PTh* 22 (1994), 253–276.
 — *Plato's Democratic Entanglements: Athenian Politics and the Practice of Philosophy*, Princeton 2000.
- T. Morawetz, *Der Demos als Tyrann und Banause. Aspekte antidemokratischer Polemik im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Frankfurt am Main 2000.
- J. V. Morrison, Historical Lessons in the Melian Episode, *TAPhA* 130 (2000), 119–148.
- C. Mossé, How a Political Myth Takes Shape: Solon, 'Founding Father' of the Athenian Democracy, y: P. J. Rhodes, (yp.), *Athenian Democracy*, Edinburgh 2004, 242–259.
- C. W. Müller, Perikles über die politische Kompetenz des attischen Demos, *RhM* 139 (1996), 1–5.
- M. Munn, *The School of History. Athens in the Age of Socrates*, Berkeley/Los Angeles/London 2000.
- Chr. Nadon, *Xenophon's Prince. Republic and Empire in the Cyropaedia*, Los Angeles/London 2001.
- D. Nails, *The People of Plato: A Prosopography of Plato and other Socratics*, Indianapolis (IN) 2002.
- Y. Nakategawa, Democracy and Justice in Pseudo-Xenophon's *Athenaion Politieia*, *Hermes* 123 (1995), 28–46.
- R. A. Neil, *The Knights of Aristophanes*, Cambridge 1909.
- W. Nestle, *Apragmosyne*, *Philologus* 81 (1926), 129–140.
- W. Nicolai, Thukydides und die Perikleische Machtpolitik, *Hermes* 124 (1996), 264–281.

- P. P. Nicholson, Unravelling Thrasymachus' Arguments in "The Republic", *Phronesis* 19 (1974), 210–232.
- W. Nippel, *Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit*, Stuttgart 1980.
- S. Nonvel Pieri, *Platone: Gorgia, Traduzione, introduzione e commento a cura di Stefania Nonvel Pieri*, Napoli 1991.
- J. Ober, *Fortress Attica. Defense of the Athenian Land Frontier 404–322 B.C.*, Leiden 1985.
- *Mass and Elite in Democratic Athens. Rhetoric, Ideology, and the Power of the People*, Princeton 1989.
- Civic Ideology and Counterhegemonic Discourse: Thucydides on the Sicilian Debate, y: A. L. Boegehold – A. C. Scafuro (yp.), *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore 1994, 102–126.
- How to Critize Democracy in Late Fifth- and Fourth-Century Athens, y: J. P. Euben J. R. Wallach J. Ober (yp.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca/London 1994, 149–171.
- *Political Dissent in Democratic Athens: Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 1998.
- The Athenian Debate over Civic Education, y: Yun Lee Too (yp.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden 2001, 175–201.
- Tyrant Killing as Therapeutic Stasis: A Political Debate in Images and Texts, y: K. A. Morgan (yp.), *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin (Texas) 2003, 215–250.
- C. Osborne, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford 2002.
- M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law: Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley/Los Angeles/London 1986.
- *Ananke in Thucydides*, Atlanta (Georgia) 1988.
- A. Pabst, *Die athenische Demokratie*, München 2003.
- R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford 1996.
- A. M. Parry, Classical Philology and Literary Criticism, y: *Id.* (yp.), *The Language of Achilles and Other Papers*, Oxford 1989, 141–147.
- K.-E. Petzold, Die Gründung des Dellsch-Attischen Seebundes: Element einer 'imperialistischen' Politik Athens?: Zielsetzung des Seebundes und die Politike der Zeit, *Historia* 43 (1994), 1–31.
- H. Perls, *Lexikon der Platonischen Begriffe*, Bern/München 1973.
- A. J. Podlecki, *Perikles and His Circle*, London/New York 1998.
- M. Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit*, Berlin 1913.
- *Herodot. Der erste Geschichtsschreiber des Abendlandes*, Leipzig/Berlin 1937.
- K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I, Tübingen 1992.
- P. R. Pouncey, *The Necessities of War*, New York 1980.
- J. J. Price, *Thucydides and the Internal War*, Cambridge 2001.
- K. A. Raaflaub, Polis Tyrannos: Zur Entstehung einer politischen Metapher, y: G. Bowersock – W. Burckert – M. C. J. Putnam (yp.), *Arktouros, Hellenic Studies*

- presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday, Berlin/ New York 1979, 237–252.
- Zum Freiheitsbegriff der Griechen, y: E. C. Welskopf (yp.), *Soziale Typenbegriffe im alten Griechenland und ihr Fortleben in den Sprachen der Welt*, Bd. IV, Berlin 1981, 180–405.
- Oligarchy and the Concept of the ‘Free Citizen’ in Late Fifth-Century Athens, *PTh* 11 (1983), 517–544.
- Athens >Ideologie der Macht< und die Freiheit des Tyrannen, y: J. M. Balcer – H.-J. Gehrke – K. A. Raaflaub – W. Schuller (yp.), *Studien zum attischem Seebund*, Xenia 8, Konstanz 1984, 45–86.
- Herodotus, Political Thought, and Meaning of History, y: D. Boedeker – J. Peradotto (yp.), *Herodotus and the Invention of History*, *Arethusa* 20 (1987), 221–248.
- Contemporary Perceptions of Democracy in Fifth-Century Athens, *C&M* 40 (1989), 33–70.
- Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts v. Chr., *HZ* 255 (1992), 1–60.
- Equalities and Inequalities in Athenian Democracy, y: J. Ober – C. Hedrick (yp.), *Dēmokratia: A Conversation on Democracies, Ancient and Modern*, Princeton 1996, 139–174.
- Herodot und Thukydides: Persischer Imperialismus im Lichte der athenischen Sizilienpolitik, y: N. Ehrhardt – L.-M. Günter (yp.), *Widerstand – Anpassung – Integration. Die griechische Staatenwelt und Rom. Festschrift für Jürgen Deininger zum 65. Geburtstag*, Stuttgart 2002, 11–40.
- *The Discovery of Freedom in Ancient Greece*, Chicago 2004.
- Democracy, y: K. H. Kinzl (yp.), *A Companion to the Classical World*, Malden (Mass.)/Oxford 2006, 387–415.
- Thucydides on Democracy and Oligarchy, y: A. Rengakos – A. Tsakmakis (yp.), *Brill’s Companion to Thucydides*, Leiden/Boston 2006, 189–222.
- The Breakthrough of DEMŌKRATIA, y: K. A. Raaflaub – J. Ober – R. W. Wallace (yp.), *Origins of Democracy in Ancient Greece*, Berkeley/Los Angeles/London 2007, 121–136.
- Learning from the Enemy? Athenian and Persian ‘Instruments of Empire’, y: J. Ma – N. Papazarkadas – R. Parker (yp.), *Interpreting the Athenian Empire: New Essays*, London 2009, 89–116.
- W. H. Race, Shame in Plato’s *Gorgias*, *CJ* 74 (1979), 197–202.
- S. Radt, Philologische Kleinigkeiten zum Melierdialog, *Mnemosyne* 29 (1976), 33–41.
- C. Rapp, Aristoteles: *Rhetorik*, Übersetzt und erläutert von C. Rapp, y: H. Flashar (yp.), *Aristoteles Werke in deutscher Übersetzung*, Bd. 4.2, Berlin 2002.
- G. Rechenauer, *Thukydides und die hippokratische Medizin: Naturwissenschaftliche Methodik als Modell für Geschichtsdeutung*, Hildesheim/Zürich/New York 1991.
- Veranschaulichung des Unanschaulichen: Platons neue Rhetorik im Schlussmythos des *Gorgias*, y: M. Janka – C. Schäfer (yp.), *Platon als Mythologe: Neue Interpretationen zu den Mythen in Platons Dialogen*, Darmstadt 2002, 231–250.
- O. Regenbogen, Thukydides als politischer Denker, y: F. Dirlmeier (yp.), *O. Regenbogen. Kleine Schriften*, München 1961a, 217–247.

- Solon und Krösus. Eine Studie zur Geistesgeschichte des 5. und 6. Jahrhunderts, y: F. Dirlmeier, (yp.), *Otto Regenbogen: Kleine Schriften*, München 1961b, 101–124.
- Herodot und sein Werk. Ein Versuch, y: W. Marg (yp.), *Herodot: Eine Auswahl aus der neueren Forschung*, Darmstadt ³1982, 57–108.
- A. Rengakos, *Form und Wandel des Machtdenkens der Athener bei Thukydides*, Stuttgart 1984.
- J. M. Rhodes, *Eros, Wisdom, and Silence. Plato's Erotic Dialogues*, Columbia (Miss.)/London 2001.
- P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981.
- Political Activity in Classical Athens, *JHS* 106 (1986), 132–144.
- *Thucydides. History II, Edited with Translation and Commentary*, Warminster 1988.
- The Polis and the Alternatives, *CAH VI*², Cambridge 1994, 565–591.
- Thucydides and the Athenian History, y: A. Rengakos – A. Tsakmakis (yp.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden/Boston 2006, 523–546.
- J. T. Roberts, *Athens on Trial. The Antidemocratic Tradition in Western Thought*, Princeton 1994.
- M. Roberts, Fürstenspiegel, *DNP* 4 (1998), 693–695.
- J. de Romilly, *Thucydides and Athenian Imperialism*, Oxford 1963.
- *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford 1992.
- T. Rood, *Thucydides: Narrative and Explanation*, Oxford 2004.
- C. Roßner, *Recht und Moral bei den griechischen Sophisten*, München 1998.
- P. Roth, *Der Panathenaios des Isokrates: Übersetzung und Kommentar*, München/Leipzig, 2003.
- C. Rowe, The Republic in Plato's Political Thought, y: G. R. F. Ferrari (yp.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, 27–54.
- Democracy and Socratic-Platonic Philosophy, y: D. Boedeker – K. A. Raaflaub (yp.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass.)/London 1998a, 241–253.
- *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge 2007.
- E. Ruschenbusch, ΠΑΤΡΙΟΣ ΠΟΛΙΤΕΙΑ. Theseus, Drakon, Solon und Kleisthenes in Publizistik und Geschichtschreibung des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr., *Historia* 7 (1958), 398–424.
- S. Rusten, *Thucydides. The Peloponnesian War. Book II: Edited by J. S. Rusten*, Cambridge, 1989.
- R. B. Rutherford, *The Art of Plato. Ten Essays in Platonic Interpretation*, London, 1995.
- L. J. Samons II, *What's Wrong with Democracy? From Athenian Practice to American Worship*, Berkeley/Los Angeles, London 2004.
- Conclusion: Pericles and Athens, y: L. J. Samons II (yp.), *The Cambridge Companion to the Age of Pericles*, Cambridge 2007, 282–307.
- L. J. Sanders, *Dionysios I. of Syracuse and Greek Tyranny*, London/New York/Sydney 1987.

- J. E. Sandys (yp.), *The Rhetoric of Aristotle, with a Commentary by the late E. M. Cope*, Cambridge 1877.
- G. Sartori, *The Theory of Democracy Revisited, Part II: The Classical Issues*, Chatham 1987.
- A. Saxonhouse, Democracy, Equality, and *Eidê*: A Radical View from Book 8 of Plato's *Republic*, *APSR* 92.2 (1998), 273–283.
- T. F. Scanlon, Echoes of Herodotus in Thucydides: Self-Sufficiency, Admiration, and Law, *Historia* 43 (1994), 143–176.
- J. H. Schmidt, *Synonimik der griechischen Sprache*, Bd. IV, Amsterdam 1969.
- J.-U. Schmidt, Die Bedeutung des Gerichtsmythos im Gorgias für Platons Auseinandersetzung mit der Sophistik, *Saeculum* 37 (1986), 22–33.
- G.-H. Schmitz, *Physis versus Nomos: Platons politiktheoretische Auseinandersetzung mit Kallikles, Thrasymachos und Protagoras*, *ZPhF* 42 (1988), 570–596.
- M. Schofield, *Plato: Political Philosophy*, Oxford 2006.
- Approaching the *Republic*, y: C. Rowe – M. Schofield (yp.), *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, Cambridge 2000, 190–232.
- P. Scholz, *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1998.
- K. Schöpsdau, Platon: *Nomoi* (Gesetze) Buch I-III: Übersetzung und Kommentar von K. Schöpsdau, y: E. Heitsch – C. W. Müller (yp.), *Platon Werke: Übersetzung und Kommentar*, Bd. X.2, Göttingen 1994.
- A. Schriefl, Glück, y: C. Horn – J. Müller – J. Söder (yp.), *Platon: Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2009, 284–288.
- C. Schubert, *Die Macht des Volkes und Ohnmacht des Denkens: Studien zum Verhältnis von Mentalität und Wissenschaft im 5. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1993.
- *Perikles*, Darmstadt 1994.
- *Athen und Sparta in klassischer Zeit*, Stuttgart 2003.
- W. Schuller, *Die Stadt als Tyrann – Athens Herrschaft über seine Bundesgenossen*, Konstanz 1978.
- E. Schütrumpf, Aristoteles: *Politik* I-II, Übersetzt und erläutert von E. Schütrumpf, y: H. Flashar (yp.), *Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd. IX, Teil II, Berlin 1991.
- E. Schütrumpf – H.-J. Gehrke, Aristoteles: *Politik* IV-VI, Übersetzt und eingeleitet von E. Schütrumpf, Erläutert von E. Schütrumpf und H.-J. Gehrke, y: H. Flashar (yp.), *Aristoteles Werke in Deutscher Übersetzung*, Bd. IX, Teil III, Berlin 1996.
- Konventionelle Vorstellungen über Gerechtigkeit. Die Perspektive des Thrasymachos und die Erwartungen an eine philosophische Entgegnung, y: O. Höffe (yp.), *Platon: Politeia*, Berlin 1997, 29–53.
- J. Schwab, Die Gestalt des Verdrängten in der Figur des Eros, y: W. Pircher – M. Tremel (yp.), *Tyrannis und Verführung*, Wien 2000, 210–216.
- J. Schwarze, *Die Beurteilung des Perikles durch die attische Komödie und ihre historische und historiographische Bedeutung*, München 1971.

- D. Scott, Plato's Critique of the Democratic Character, *Phronesis* 45 (2000), 19–37.
 — The Republic, y: G. Fine (yp.), *The Oxford Handbook of Plato*, Oxford 2008, 360–382.
- L. Scott, *Historical Commentary on Herodotus Book VI*, Leiden/Boston 2005.
- A. Sesonske, Plato's Apology: Republic I, *Phronesis* 6 (1961), 29–36.
- D. Shanske, *Thucydides and the Philosophical Origins of History*, Cambridge 2007.
- P. Shorey, *What Plato Said*, Chicago 1933.
- J. Söder, Zu Platons Werken, y: C. Horn – J. Müller – J. Söder (yp.), *Platon: Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart 2009, 19–59.
- A. H. Sommerstein, Aristophanes: *Knights*, y: A. H. Sommerstein (yp.), *The Comedies of Aristophanes: Edited with Translation and Notes by Alan. H. Sommerstein*, Warminster 1981.
 — *Aeschylus' Eumenides: Introduction, Greek Text and Notes*, Cambridge/New York 1989.
 — Aristophanes: *Clouds*, y: A. H. Sommerstein (yp.), *The Comedies of Aristophanes, Edited with Translation and Notes*, Oxford 1991.
 — Aristophanes: *Frogs*, y: A. H. Sommerstein (yp.), *The Comedies of Aristophanes: Edited with Translation and Notes by Alan. H. Sommerstein*, Oxford 1996.
- H. Sonnabend, *Geschichte der antiken Biographie. Von Isokrates bis zur Historia Augusta*, Darmstadt 2003.
- M. Sordi, *La Dynasteia in Occidente (Studi su Dionigi I)*, Padova 1992.
- P. Spahn, *Mittelschicht und Polisbildung*, Frankfurt am Main 1977.
 — Das Aufkommen eines politischen Utilitarismus bei den Griechen, *Saeculum* 37 (1986), 8–21.
 — Perikles – Charisma und Demokratie, y: W. Nippel, (yp.), *Virtuosen der Macht. Herrschaft und Charisma von Perikles bis Mao*, München 2000, 23–38.
- D. Stauffer, *The Unity of Plato's Gorgias. Rhetoric, Justice, and the Philosophic Life*, Cambridge 2006.
- M. Stahl, *Aristokraten und Tyrannen im archaischen Athen. Untersuchungen zur Überlieferung, zur Sozialstruktur und zur Entstehung des Staates*, Stuttgart 1987.
- E. Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft: Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1989.
- H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik*, Teil I, Berlin 1890.
- P. Stemmer, Der Grundriss der platonischen Ethik, *ZPhF* 42 (1988), 531–569.
 — *Platons Dialektik: Die früheren und mittleren Dialoge*, Berlin/New York 1992.
- M. C. Stokes, *Plato: Apology, With an Introduction, Translation and Commentary*, Warminster 1997.
- H. Strasburger, Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener, *Hermes* 86 (1958), 17–40.
- L. Strauss, *City of Man*, Chicago/London 1964.
- G. Striker, Origins of the Concept of Natural Law, y: J. J. Cleary (yp.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, Vol. II, Lanham 1987, 79–94.

- K. F. Stroheker, Zu den Anfängen der monarchischen Theorie in der Sophistik, *Historia* 2 (1953/1954), 381–412.
- E. de Strycker, Historische Zeugnisse über Sokrates, y: A. Patzer (yp.), *Der historische Sokrates*, Darmstadt 1987, 323–354.
- *Plato's Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*. Edited and completed from the Papers of the late E. de Strycker by S. R. Slings, Leiden 1994.
- T. A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/New York 1985.
- F. Taeger, *Thukydides*, Stuttgart 1925.
- C. Tarnopolsky, Platonic Reflections on the Aesthetic Dimensions of Deliberative Democracy, *PTh* 35 (2007), 288–312.
- A. E. Taylor, *The Man and his Work*, London 1926.
- C. C. W. Taylor, *Plato: Protagoras*, Translated with Notes by C. C. W. Taylor, Oxford 1991.
- M. Taylor, *Thucydides, Pericles, and the Idea of Athens in the Peloponnesian War*, Cambridge 2010.
- G. Thür, The Role of the Witness in Athenian Law, y: M. Gagarin – D. Cohen (yp.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, 146–167.
- E. Topitsch, *Anthropeia physis* und Ethik bei Thukydides, *WS* 61–62 (1943–1947), 50–67.
- K. Trampedach, *Platon, die Akademie und die zeitgenössische Politik*, Stuttgart 1994.
- Die Tyrannis als Wunsch- und Schreckensbild: Zur Grammatik der Rede über Gewaltherrschaft im Griechenland des 5. Jahrhunderts v. Chr., y: B. Seidensticker – M. Vöhler (yp.), *Gewalt und Ästhetik: Zur Gewalt und ihrer Darstellung in der griechischen Klassik*, Berlin 2006, 3–28.
- A. Tsakmakis, *Thukydides über die Vergangenheit*, Tübingen 1995.
- Leaders, Crowds, and the Power of the Image, y: A. Rengakos – A. Tsakmakis (yp.), *Brill's Companion to Thucydides*, Leiden/Boston 2006, 161–187.
- T. G. Tucker, *The Seven Against Thebes of Aeschylus*, With Introduction, Critical Notes, Commentary, Translation and a Recension of the Medicean Scholia, Cambridge 1908.
- C. Ungefehr-Kort, Die richtenden Kinder – zu Platon *Gorgias* 464 d 6f., *Hermes* 129 (2001), 4–5.
- J. v. Ungern-Sternberg, Zur Beurteilung Dionysios' I. von Syrakus, y: W. Will – J. Heinrichs (yp.), *Zu Alexander d. Gr. Festschrift G. Wirth zum 60. Geburtstag*, Amsterdam 1987, 1123–1150.
- M. Vickers, Alcibiades and Melos: Thucydides 5.84–116, *Historia* 49 (1999), 265–281.
- P. Vidal-Naquet, Plato, History and Historians, y: *Id.*, *Politics Ancient and Modern*, Oxford 1995, 21–37.
- G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.
- Socrates on Political Obedience and Disobedience, y: D. W. Graham (yp.), *Gregory Vlastos. Studies in Greek Philosophy, Vol. II: Socrates, Plato, and Their Tradition*, Princeton 1995, 30–42.

- J. Vogt, Dämonie der Macht und Weisheit der Antike, y: H. Herter (yp.), *Thukydides*, Darmstadt 1968, 282–308.
- R. W. Wallace, The Sophists in Athens, y: D. Boedeker – K. A. Raaflaub (yp.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass.)/London 1998, 203–222.
- J. R. Wallach, Two Democracies and Virtue, y: J. P. Euben – J. R. Wallach – J. Ober (yp.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca/London 1994, 319–340.
- G. Walser, Zum griechisch-persischen Verhältnis vor dem Hellenismus, *HZ* 220 (1975) 529–542.
- U. Walter, Herodot und Thukydides – die Entstehung der Geschichtsschreibung, y: E. Stein-Hölkeskamp – K.-J. Hölkeskamp (yp.), *Die Griechische Welt: Erinnerungsorte der Antike*, München 2010, 400–417.
- W. Warnach, Autarkie, *HWPPh* 1: A-C, 1971, 685–691.
- F. M. Wassermann, The Melian Dialogue, *TAPhA* 78 (1947), 18–36.
— Thukydides und die moralische Krise der Polis, y: H. Herter (yp.), *Thukydides*, Darmstadt 1968, 400–411.
- K. H. Waters, The Purpose of Dramatisation in Herodotos, *Historia* 155 (1966), 151–171.
— *Herodotos on Tyrants and Despots: A Study in Objectivity*, Wiesbaden 1971.
- H.-O. Weber, *Die Bedeutung und Bewertung der Pleonexie von Homer bis Isokrates*, Diss. Bonn 1967.
- H. v. Wees, Tyrants, Oligarchs and Citizen Militias, y: A. Chanaiotis – P. Ducrey (yp.), *Army and Power in the Ancient World*, Stuttgart 2002, 61–82.
- R. Weiss, Wise Guys and Smart Alecks in the *Republic* I and II, y: G. R. F. Ferrari (yp.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, 90–115.
- H. D. Westlake, *Individuals in Thucydides*, Cambridge 1968.
- K.-W. Welwei, *Das klassische Athen: Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert*, Darmstadt 1999.
- F. C. White, Virtue in Plato's *Symposium*, *CQ* 54 (2004), 366–378.
— Beauty of Soul and Speech in Plato's *Symposium*, *CQ* 58 (2008), 445–458.
- G. Widmann, *Autarkie und Philia in den aristotelischen Ethiken*, Diss. Univ. Tübingen 1967.
- U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Aristoteles und Athen*, Bd. I, Berlin 1893.
— *Platon I: Leben und Werke*, Berlin 1920.
- B. Williams, Plato against the Immoralist (Book II 357a-367e), y: O. Höffe (yp.), *Platon: Politeia*, Berlin 1997, 55–67.
- B. Wilke, *Vergangenheit als Norm in der platonischen Staatsphilosophie*, Stuttgart 1997.
- W. Will, *Thukydides und Perikles. Der Historiker und sein Held*, Bonn 2003.
— *Der Untergang von Melos. Machtpolitik im Urteil des Thukydides und einiger Zeitgenossen*, Bonn 2006.

- J. J. Winkler, *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York 1990.
- R. Winton, Thucydides 2.37.1: Pericles on Athenian Democracy, *RhM* 147 (2004), 26–34.
- V. Wohl, The Eros of Alcibiades, *ClAnt* 18 (1999), 349–385.
- A. Wolpert, *Remembering Defeat. Civil War and Civic Memory in Ancient Athens*, Baltimore/London 2002.
- The Violence of the Thirty Tyrants, y: S. Lewis (yp.), *Ancient Tyranny*, Edinburgh 2006, 213–223.
- A. G. Woodhead, *Thucydides on the Nature of Power*, Cambridge (Mass.) 1970.
- K. Wüst, *Politisches Denken bei Herodot*, Diss. München 1935.
- W. M. Zeitler, *Entscheidungsfreiheit bei Platon*, München 1983.
- H. Yunis, *Taming Democracy: Models of Political Rhetoric in Classical Athens*, Ithaca/London 1996.
- The Constraints of Democracy and the Rise of the Art of Rhetoric, y: D. Boedeker – K. A. Raaflaub (yp.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth-Century Athens*, Cambridge (Mass.)/London 1998, 223–240.
- The Protreptic Rhetoric of the *Republic*, y: G. R. F. Ferrari (yp.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge 2007, 1–26.

INDEX NOMINUM ET RERUM

- агора 112, 122, 123
Адеимант 11, 151, 154, 155, 159–164, 166
Ајант (дело) 60
Ајгоспотам (битка) 55, 56, 79
Ајсхил 27, 54, 60, 68, 91, 97, 161
Акрагант 153
Алексис де Токвил 71
Алкибијад 20, 32, 36–38, 42–43, 47, 53–54, 56, 82–84, 90–91, 96–97, 102–105, 112, 121, 134, 141–145
Амфион 115–116, 118, 144
Андрон 83–84
Андротион 61, 84
Аноним Ијамблихов 36, 124, 131
Антиона (дело) 53, 115, 144
Антигона (дело) 60, 79
антитеза номос-фисис (*nomos-physis*) 124–125, 129–131, 136–137, 144, 151, 153, 161–163
антитеза утисак – истина (*doxa-aletheia*) 153–154, 159, 162–163
антитеза чинити се – бити (*dokein-einai*) 153–154, 157, 159, 162–163
Антифонт 104, 131, 136
антропоцентризам 136
Аполон 140
Арг 134
Аргинуска афера 56–58, 60, 62, 68, 79
Аргинуска битка 55, 56
Ареопашка беседа (дело) 78
Аристид 28, 115, 162
Аристократа 54–56, 79, 84, 142
Аристотел 14, 35–36, 54, 66, 76, 160
Аристофан 27–28, 36, 41, 43–44, 5–54, 86, 91, 97, 111, 130–131, 136, 143, 167
Артабан 109
Архелај 52–54, 78–79
Архилох са Пара 74
архе/власт (*archē*) 30–31, 36, 49
Атенагора 35
Атина/Атињани/Атика 11–12, 14, 20, 28–29, 31–33, 35, 37, 40–45, 47–48, 52–53, 58, 68, 71, 74–75, 78, 83–84, 91–92, 96–97, 100–105, 111–113, 119, 121, 127–135, 143–144, 157–158, 163, 168
Атинска *archē* (империја/власт) 18, 31, 37, 40–42, 45–49, 55, 59, 68, 75, 78–79, 92, 101–103, 110, 120, 128, 132, 134, 136, 143–144, 165–166

- Атинска бродоградилшта, пристаништа и Дуги зидови 26, 35, 42–47, 49, 55
- Атинска демократија/демократе 12–13, 15, 17–18, 27, 33–34, 37, 39, 41, 43, 53–54, 57, 60, 62, 65–66, 68, 70–71, 74, 76, 84–85, 91, 111, 113, 139, 167
- Атинска демократска идеологија (слободе) 12, 17, 19, 29, 31–32, 40, 48–49, 66, 68, 74, 76, 79, 80, 90, 92, 109, 114–115, 122, 136–137, 143, 154, 166–167
- Атински демос 14–15, 29, 31–36, 38–40, 43–44, 48, 55, 57–58, 60, 68, 70–71, 77, 79, 82, 90, 97–98, 100, 104, 107–108, 113, 116, 122, 125, 143, 155, 158, 166
- Атинска поморска држава *види* Атинска *archē*
- Атинска флота/бродови 43–45, 49
- Ахарњани* (дело) 91
- Белерофонт* (дело) 153, 155
- беседник/беседништво (ретор/реторика) 19–20, 23–27, 29, 31–34, 36, 43, 48–49, 51, 57–59, 62, 65, 72, 79, 112–114, 116, 130, 153
- бестидност 70, 85, 87, 94, 96, 106, 111, 113
- Битон 139
- блудник (*kinaidos/katapygōn*) 88, 98, 99, 101, 112–113
- Булгаков 67
- Витезови* (дело) 36, 44, 91
- владање и потчињавање* (демократски идеал) 60
- Воланд 67
- врлина (*aretē*) 67, 73, 79, 80, 112, 150
- Гела 131
- генерацијски јаз 84, 167–168
- Гиг 74, 160
- Глаукон 142, 151, 154–155, 159–164, 166
- Гозба* (дело) 93–94, 97, 103, 105, 139, 143
- Горгија (софиста) 20, 21, 23–25, 27–28, 31–32, 35–36, 40, 45, 48–49, 51–52, 81, 85–86, 89, 122, 132, 137, 142–143, 154, 165–166
- град/држава тиранин (*polis tyrannos*) 37–38, 68
- грчко-персијски ратови 28
- Дарије I 39–40, 58, 102–103
- Делфи 137–138, 140
- Дем (син Пирилампов) 20, 77, 82–83, 90–91, 104
- демагог 38–40, 94
- Демократ 104
- демократија/демократе 11, 28, 32, 62, 63, 65–66, 70–71, 76, 84–85, 147, 149, 166
- Демостен 61
- демократски човек 11, 16, 18, 76, 87, 89, 107–108, 142–143, 147, 166–167
- Делски поморски савез *види* Атинска *archē*
- дијалектика 152
- Дионисије I 38–39
- дихотомија активан – духован живот (*vita activa – vita contemplativa / bios praktikos – bios theōrētikos*) 53, 76, 79, 81, 111–124, 143, 161
- добро (*agathos*) 150, 154
- Држава* (дело) 16–18, 28, 31, 40, 48, 54, 64, 66, 71–72, 76, 85, 96–97, 106–107, 109, 110–111, 113, 119, 121, 123, 141–143, 145, 147–163, 166–167
- Државник* (дело) 16, 36
- демос тиранин (*dēmos tyrannos*) 69
- државник/државници 42–43

- експанзија/експанзионизам 32, 46, 57, 102–103, 105, 109, 121, 134, 143
- еленктика 137, 151
- Еукрат 55
- Еурипид 27, 36, 54, 91, 97, 115, 119, 143, 153, 167
- Еуфем 37
- Жабе* (комедија) 27, 54, 97
- завист/завидети 74–76, 78, 80, 96
- Завршни мит 53, 73, 79, 140–141, 162
- закон (*nomos*) 35, 57, 60–62, 65, 73–74, 82, 86, 95, 102–103, 108, 111, 124, 130, 152, 163
- Закони* (дело) 28, 141
- законодавна делатност (*nomothetikē technē*) 122, 141
- Зевс 131
- Зет 115–119, 144
- империјализам (*види* и експанзионизам) 84, 92, 102–103, 120–121, 136, 140, 144
- исегорија (*isēgoria*) 68
- Исократ 12–13, 16, 43, 71, 78, 167
- исономија (*isonomia*) 68
- јачи 82, 102, 109, 125, 129, 148, 150–152, 154, 158
- једнакост (демократски идеал) 36, 49, 60, 63, 70–72, 98
- Јешуа 67
- Каликле 18, 20–21, 27, 31–32, 34, 36, 38, 40–43, 45, 47, 49, 52–54, 72–73, 76–145, 147–150, 152, 154–155, 160–165, 167–168
- Камарина 37
- Камбиз 61
- Кефал 155, 160
- Кикерон 13–14
- Кимон 27–28, 40, 42–43, 82, 98
- Кипар 14
- Кир Велики 57–58, 140
- Кирупедија* (дело) 13, 16, 168
- Клејнија 90–91
- Клејтофон 27, 54
- Клеоб 139
- Клеон 35, 44, 91, 132
- кнежевско огледало* 12–17, 167
- колективна мудрост* (демократски идеал) 34–36, 49
- Колон 70
- концепт *демагог тиранин* 38–40, 48
- концепт *заштитник (патрон) тиранин* 40, 48, 73
- Коринт/Коринћани 44, 101, 121
- корист (*sympheron*) 149–151, 154
- Крез 46, 48, 105, 138–139, 140, 145, 160
- Критија 20, 47, 56, 84, 105, 112, 141, 145
- Критон* (дело) 122
- Ксенофонт 12–13, 16, 56–57, 62, 112, 141, 152, 168
- Ксеркс 44–45, 102–103, 109, 126
- Лакедајмон/Лакедајмоњани *види* Спарта
- Леви Матеј 67
- лекар (метафора) 25–27, 34
- Леонтина 23, 25
- Лисија 61, 93, 160
- љубав (*erōs*) 32, 90–111, 113, 121, 140, 143
- љубљени (*erōmenos*) 84, 90–97, 101, 105, 111, 143
- љубавник (*erastēs*) 84, 91–97, 100, 105, 111, 143
- љубав према љубави (*philerastia*) 105
- људска природа (*anthrōpeia physis*) 129, 130–131, 144

- Македонија 14, 52, 53
 Маратон (битка) 41, 53, 111
 Масагети 57
 Мел/Мељани 75, 87, 102, 128–130, 132–136, 144
 Менексен (дело) 29
 Менон (дело) 115
 мешање/уплитање у туђе послове (*polypragmosynē*) 115–117, 123, 144
 Милтијад (Старији) 27–28, 40, 82–83, 98
 Минос 141
 Мит 35
 Митилена 132
 мировање (*hēsychia*) 102–103, 105, 121, 123, 148
 Млађа тиранида 14
 мноштво *види* демос
 монарх 39
 моћ 45, 47, 49, 59, 65, 91–92, 102, 110, 133, 153, 166
- народ *види* демос
 народни говорник (*dēmēgoroi*) 27
 неправда/неправедност/неправичност 51, 65, 82, 85, 87, 115, 133, 145, 150–155
 неслобода (апсолутна) 66, 80, 167
 неумереност 100
 Никерат 55, 160
 Никија 54–56, 58–59, 79, 84, 121, 142, 160
- Облакиње (дело) 28, 86, 111, 113, 130–131, 136, 143
 Одбрана Сократова (Ксенофонт) 112
 Одбрана Сократова (Платон) 56, 58, 107, 112, 122–123, 139
 Оковани Прометеј (дело) 60
 олигархија/олигарси 11, 41, 55
 олигархијска мисао 15
 олигархијски човек 76
- О почецима људског друштва (дело) 35
 Отан 61, 73
- Панатинска беседа (дело) 71
 паресија (*parrhesia*) 27, 62, 68, 96
 пастир 150
 Пејсистраг 38
 Пелопонез/Пелопонежани 45
 Пелопонески рат 12, 28–29, 31, 48, 52, 56, 68, 84, 101, 110, 121, 127, 131–132, 166
 пентеконтаетија 42, 165
 Пердика 52, 53
 Перикле 18, 24–29, 31–35, 37–38, 40–49, 52, 54–56, 59, 74–75, 78–79, 82–84, 86, 91–92, 98, 101, 110, 120–122, 139, 144, 157–158, 163, 166
 Перикле Млађи 55–56, 79, 142
 Персија/Персијанци 40, 57–58, 103, 105, 127
 Персијанци (дело) 68
 Пиндар 113
 Пиреј 43–44, 46
 Пириламп 20, 77, 83–84, 90–91, 104
 Питија 44, 137, 140
 плеонексија/имати више (*pleonexia*) 102, 109, 111, 125–126, 138, 143, 148, 158, 161, 165
 повученост/миран и тих живот (*apragmōn/apragmosynē*) 75, 115–116, 119, 120–121, 123, 139, 144, 148
 подражавање/угледати се 75–76, 80, 119
 пожуда (*hēdonē*) 87, 94–98, 100, 102–104, 107, 109, 114
 Пол 21, 24, 31, 34, 45, 49, 51–54, 56–59, 62, 65, 73–74, 76–81, 85–86, 89, 122, 132, 137, 143, 147, 152–153, 154–155, 160, 163–166
 Полемарх 155, 160
 Полинејк 91
 полис 14, 35, 40, 44, 48, 62, 92, 101, 115, 124, 136, 139, 155–158, 163

- полис, криза 14
 политика 37, 141, 144
 политичар/политичари 27, 32–34,
 37–38, 49, 56, 115
 политичка сфера 122
 политичка вештина (*politikē technē*)
 122, 141
 политички идентитет 122
 правда/праведност/правичност 43,
 51, 71 85, 89, 93, 107–108, 111,
 114, 116, 124, 127, 133–135, 145,
 148–152, 154–157, 159–163
 правосуђе (*dikastikē technē*) 122
 право јачег (традиционално) 124,
 144
 право јачег (учење) 45–46, 53, 66, 75,
 79, 80, 82, 87–90, 104, 108, 110,
 113, 124–137, 144, 147, 151, 154,
 165–166
Прибегарке (дело) 36
 пријатељ/пријатељство (*philia*) 82,
 89, 96, 100, 107, 129, 136
 пријатељ полиса (*philopolis*) 91,
 96–97
 природа (*physis*) 130–131, 133, 144
 природна нужност 124, 127, 130–131
 притан/пританија 56, 122
 предводник народа (*prostastes tou*
dētou) 27
 Продик 112
 Протагора 35
Протагора (дело) 76, 105
Против Тимотеја (дело) 62
 Псеудо-Ксенофонт/Стари олигарх
 42–44, 46, 63, 71
Птице (дело) 91
- радити шта се хоће/могућност*
да се ради шта се хоће/живети
како се жели 51–52, 54, 57–58, 60,
 62, 64–65, 78–79, 153, 159–160
 разборитост (*sōphrosynē*) 43, 94, 98,
 111, 114, 129, 138
 Радамант 117, 141
- разузданост (*akolasia*) 42–43, 62–63,
 65, 71–73, 78, 80, 94, 98, 113
 ред (*taxis/kosmos*) 72
Реторика (дело) 76
 реципроцитет 92
- Саламина (битка) 44, 68, 109
 самодовољност (*autarkeia*) 18, 45–
 48, 75, 139, 165
 самодржац *види* тиранин
 самосавлађивање/уздржавање
 (*enkrateia*) 47, 94, 98, 114
само је владар слободан (демократ-
 ски идеал) 68
 седам мудраца 137–138
Седморица против Тебе (дело) 161
 Сиракуза 14, 19
 Сицилија 58
 Сицилијанска експедиција 42, 55–
 56, 58, 69, 79, 121, 135
 Скелија 55
 Скити 102, 126
 слабији 82, 125, 127, 129, 150,
 слобода (*eleutheria*) 18, 29–33, 42,
 45–48, 57, 59, 60, 62–64, 66–71,
 73, 78, 80, 98, 107, 109, 113, 135,
 165–167
 слобода (апсолутна) 45, 49, 66–68,
 71, 73, 80, 107, 109, 113, 167
слобода и власт (демократски иде-
 ал) 29–31
слобода кроз власт/слобода кроз
доминацију (демократски идеал)
 31, 101, 143
слобода да се ради шта се хоће/сло-
бода да се живи како се хоће (де-
 мократски идеал) 18, 54, 57–73,
 78–80, 86, 101, 160, 165
 сократовци 57
 Солон 46, 133, 137–141, 145
 софистика/софисти 19–20, 23, 25,
 28–29, 48, 53, 94, 112–113, 124,
 130–131, 136–138, 152–153, 155,
 166

- Софокле 54, 60
 Спарта/Спарганци 42, 46, 75, 96, 101, 110, 121, 127–131, 144
 срећа (*eudaimonia/olbia*) 53, 57, 73–74, 77–80, 138–139, 153
 срам/срамота (*aischynē*) види стид
 стид (*aidōs*) 51, 82, 85–89, 106–108, 111, 113–114, 127, 135, 142, 152
 стратег/стратеги 57–58
 страст (*epithymia*) 88, 94, 98, 103, 107–108
 Стрепсијад 130, 136
 суверенитет (апсолутни) 45–46, 49, 57
- таласократија 46
 талион 81
 Темистокле 18, 24–28, 40, 42–46, 49, 82–83, 98, 109
 Терамен 27, 54, 55
 Тесалија 14
 тимократија 76
 тимократски човек 76
 тиранида 11, 14, 36–38, 53, 60, 63, 68, 75, 101, 104, 120, 132, 147–148, 153, 160, 166, 167
 тиранија 71–72
 тиранин 14, 32, 40, 46, 48, 51–54, 57–60, 64–66, 72, 74, 77–79, 104, 106, 108, 138–139, 149, 153, 160
 тиранска типологија 11–12, 15–16, 74
 тирански човек 11, 17, 18, 45, 72–73, 80, 85, 89, 96, 106–107, 109, 111, 142–143, 147, 159, 166–167
 тоталитаризам 166
 Трасимах 97, 133, 147–163, 166
 Тридесеторица (тирана) 15, 55, 60, 62, 160
 Тукидид 16–17, 28–29, 32–34, 37, 42–43, 45–46, 48, 54–55, 58–59, 71, 74–76, 92, 96, 104, 110, 121, 124, 130–131, 134–135, 143–144, 155, 157, 163, 165, 167
- убити кога се хоће 57, 159
 умереност 82, 100, 116, 130, 139
 уређење очева (*patrios politeia*) 137
 Успомене о Сократу (дело) 112, 152
 утилитаризам 125, 150
- Фајдар (дело) 33, 93–96, 98, 101, 109
 Фајдар 95
 Фејдипид 131, 136
 Феничанке (дело) 91
 фила 56
 философија/философи/философски начин живота 15–16, 21, 27, 53, 73, 81–82, 90–91, 94–96, 103, 112–114, 116–119, 123, 133, 137–138, 144, 168
- Хајрефонт 83, 132, 137–138
 Халкедон 152
 Хегел 66–67
 хегемонија 128
 Херакле 111, 113
 Хермократ 131
 Хера 139
 Херодот 17, 38, 40, 43–44, 46, 48, 57, 60, 73, 102–105, 109, 124, 130, 138–139, 145, 165
 Хесиод 124, 131
 хибрис (*hybris*) 57, 60, 94, 96, 104–105, 138, 140
 Хипија 131
 Хијерон (дело) 16, 168
 Хомер 124
 Хистасп 58
- Четири стотине 55, 71, 84