

КУЛТУРА ПОЛИСА
УДК 316.334:172
ОНР

ВУКАШИН ПАВЛОВИЋ
Факултет политичких наука
Београд

ПОЛИТИЧКИ ЛОГОС И ПОЛИТИЧКИ ЕТОС

Мостови политичке социологије са хеленском политичком филозофијом

Сажетак: За разлику од многих других научних дисциплина, за политичку социологију може да се каже да није непосредно утемељена у филозофско и теоријско наслеђе које нам је остало од старих Хелена. Објашњење за такву тврдњу је релативно једноставно. Политичка социологија је теоријска дисциплина која се у основи бави проучавањем односа друштва и политике. Како су у старогрчком поимању друштво и политика неиздиференцирани и обухваћени јединственим појмом полиса разумљиво је да у античком теоријском хоризонту нема политичке социологије. Античка мисао о друштву је у знаку политичке филозофије.

Кључне речи: политички логос, политички етос, политичка социологија, политичка филозофија, Хелени

Грчки филозофи су своја филозофска разматрања по правилу, а од Сократа па надаље скоро без изузетка, заснивали на расправама о кључним политичким питањима заједнице. То су питања правде, доброг поретка, општег добра, врлине, срећног живота у заједници.

ВУКАШИН ПАВЛОВИЋ

Може с тога да се каже да се политичка теорија родила у крилу старогрчке филозофије, и да је, захваљујући свом снажном филозофском утемељењу, већ на самом почетку свога постојања доживела сјајан успон и досегла врхунце које ће каснија модерна политичка наука тешко достизати. Не чуди што је Платон политичку науку назвао краљевском науком (епистеме базилике). За Аристотела је наука о политици и више од тога. Он схвата политичку науку као најважнији део филозофије људских ствари, као продужетак и испуњење етике. „Крајњи циљ свих наука и уметности јесте добро, а највише добро је циљ највише науке, науке о држави /политике/. Добро за којим држава тежи јесте правда, а то је општа корист” (Аристотел, 1975: 72).

Исходиште расправа о политици код старих Грка није било само у настојању да се дође до теоријског објашњења, већ у тежњи да се нађе врлина и досегне највиша животна мудрост. Уз филозофско утемељење, друга јака страна старогрчке политичке науке је лежала управо у настојању да се постигне и одржи јединство теоријског и практичног ума. Стари Грци су „ценили политичку науку пре свега и изнад свега с обзиром на њену практичну усмереност, с обзиром на њен удео у људском животу. Није их привлачило толико знање ради знања, колико знање ради врлине, ради тачног, исправног делања” (Ђурић Михајло, 1968: 18).

С правом се, међутим, тврди да је политичка социологија настала, између осталог, и под утицајем дуготрајног процеса растакања политичке филозофије у социолошку теорију о политици (Арон, 1968; Тадић, 1967: 41). Са тог становишта посматрано мисао старих Хелена садржи две важне стајне тачке без ослонаца на које би модерна политичка теорија, па и политичка социологија, нестабилно лебде у конфузној теоријској простору. У једној стајној тачци налази се истина о друштву као политичкој заједници, и то је идеја логоса те заједнице. Друга стајна тачка је у начелима који повезују одређену заједницу у јединствено политичко и друштвено ткиво, а то је идеја етоса те заједнице. Ако овде применимо метафору из познатог старогрчког мита, онда би могло да се каже: теоријско небо политике, у које улази свака теоријска мисао о политици која претендује на универзално значење - држи на својим плећима Атлас, и

то тако што му је једна рука, или тачка ослонца, идеја *политичког логоса*, а друга, концепт *политичког етоса*.

Овај текст има дво-струку намену.

Прво, да пружи основне аргументе за тезу да се само преко политичког логоса и политичког етоса као два архе- или мета-концепта политичке социологије, може говорити о далеким, али не и магловитим, везама и надахнућима које политичка социологија и данас црпе из старе Грчке.

И друго, да на конкретном примеру анализе богатог политичког живота старе Хеладе демонстрира предности политичке социологије и могућности употребе њених приступа, метода и поступака, како за разумевање особености давних друштава, тако и за реafirмацију оних идеја и погледа из тог неисцрпног духовног наслеђа, које су и данас идеје-водиле за размишљање о политици и друштву. При томе ће се јасно показати да су политичка филозофија, друштвена и политичка историја, као и историја политичких идеја и теорија, велике и трајне учитељице политичке социологије.

Зора европске цивилизације

Наша западна цивилизација почиње са Грцима - јер они су, како каже Карл Попер (Karl Popper), „први направили корак од трибализма ка хуманизму” (Попер, 1993: 226). Митолошко предање старих Хелена нуди нам не само једно од објашњења како је наш континент добио име, већ и метафору о настанку Европе. Мит каже да је Зевс уграбио и обљубио феничанску принцезу Европу, коју је са собом повео из Мале Азије на запад, а да је њен брат Кадмо у трагању за несталом сестром, преко Родоса најзад доспео у континенталну Грчку, где је, по савету пророчишта из Делфа, саградио град Тебу. Херодот преводи овај мит у историјско казивање, легенду, по којој су најпре Феничани након трговине у граду Аргу отели од Грка принцезу Ију, а ови су, касније, да би се осветили, уграбили из феничког града Тира краљеву кћер Европу и одвели је са собом. У серији међусобних отмица жена следила је отмица Медеје, да би након што је Парис силом одвео Хелену у Троју, дошло до избијања Тројанског рата, првог великог рата Грка са источним суседима. То

је време рађања старогрчке херојске митологије, која ће у каснијем животу овог народа играти тако важну улогу.

Грчка је постала колевка европске цивилизације јер су се ту стекли многи повољни услови који су омогућили виспирним старим Хеленима да се по култури и духу разликују од осталих народа тога доба (које су они, без увредљивог значења, називали барбарои или варвари). Многи указују на изузетно „велико светско-повесно место грчког духа између Оријента и Окцидента” (Буркхарт, 1992: 15). Али, стара Грчка није постала велика само зато што је била на размеђу Истока и Запада. Успону грчке културе и духа ишле су на руку многе повољности, које је тај народ умео добро да искористи. Наведимо, у крајње сажетом виду, само неке од њих.

Прва међу тим повољностима је њен медитерански географски положај на *размеђу и додиру три континента* (Европе, Азије и Африке) што јој је омогућио сусрете и комуникацију са старим источним цивилизацијама. Захваљујући томе Грци, рецимо, релативно рано, још у VIII веку п.н.е. преузимају од Феничана писмо. Њихова рана освајања и успостављање грчких колонија у Јонији на западним обалама Мале Азије, као и на Сицилији у Јужној Италији, омогућила су им да постану средиште ондашњег света, које је повезивало тадашње народе са запада и севера, са народима са истока и југа.

Друга велика предност Грчке је *море*, које је за ову земљу било и главни трговачки пут до удаљених народа, и извориште хране и поприште одсудних битака. Захваљујући мору и разуђеној обали стара Грчка је била једна од највећих раскрсница поморских трговачких путева тадашњег света. Успостављању цивилизације старе Хеладе на том простору претходиле су две значајне културе, које су се због разуђене обале и мноштва острва ослањале на превласт на мору (таласократија). То су критска (или минојска) култура, а затим микенска цивилизација. За све три културе (критску, микенску и хеленску) море је имало изузетно важну улогу. Није због тога случајно што је Посејдон, бог мора и Зевсов брат, био други по реду у хијерархији грчких богова.

Кад се већ помињу богови, Грчку је, и поред све њене разноврсности карактерисала *заједничка религија*. Веровање у Зевса и друге богове са Олимпа је грчки свет чинило повезаним и особе-

ним, и давало му извесне духовне предности у односу на друге народе. То не значи да је стара Грчка имала само једну религију. Различита грчка племена, па и различита места и градови, имали су и своје локалне богове и религијске култове. Мада није било институције цркве, олимпијски богови су били једна врста званичне, или боље рећи, општеприхваћене религије, која је била у толерантном односу са осталим, често и паганским, веровањима. Као што међутим, лепо примећује Михајло Ђурић, стари Грци су се према својим боговима односили „крајње трезвено, без икаквог позивања на натприродне изворе... По грчком схватању, ни богови нису могли без државе, као ни она без њих” (Ђурић, 1968: 162). Олимпијски богови су, како он даље каже, били за Хелене оличење моралних сила, њихова божанска персонификација. У том смислу богови су бринули о држави и њеним грађанима, и били њихови главни заштитници.

Мада је територија старе Грчке од самих почетака настањивана разним хеленским племенима и била исцепкана на безброј државица, **заједнички језик** омогућавао је лаку комуникацију, међусобни саобраћај и развијену трговину. Истина, то никад није било довољно да стара Грчка и у политичком и државном смислу постане јединствена заједница. Свака државица је љубоморно чувала своју сувереност док год је могла. Корени појаве која ће се много касније у политичкој науци означити термином „балканизација” као да су били засађени још у старо хеленско доба, у време доласка различитих старогрчких племена на Балканско полуострво. Лоша страна „балканизације” је чињеница да су старогрчке државице често ратовале међу собом, да су једна другу поробљавале и држале у различитим облицима зависности. Добра страна тог плурализма државица је била стална утакмица и борба за престиж, која је доприносила међусобном развоју. Најзад, мада је тешко унапред рећи да ли спада у добре или лоше стране, чињеница је да је постојао висок степен поистовећивања грађана са својим малим али самодовољним (autarheia) политичким заједницама. Зато је у старогрчком свету поред имена и презимена, припадност држави такође било једно од значајних обележја личног идентитета.

Међутим, заједнички језик је омогућио развој у основи **јединствене културе**. У том заједничком панхеленском духовном и кул-

турном оквиру улога Хомерових епова Илијаде и Одисеје била је од непроцењивог значаја у формирању јединственог хеленског логоса и етоса. Али, као што каже Јакоб Буркхарт „укупни грчки дух и његова култура у најчвршћој су вези са полисом” (Буркхарт, 1992: 72). Место развоја духа и културе код Грка био је полис, још конкретније његов средишни трг, агора. Уз агору, кључну улогу у развоју културе и духа старе Грчке одиграле су и институције симпозиона и театра. Тако су митологија и епови у првој фази, а поезија, филозофија и драма (трагедије и комедије) у каснијим фазама, као и архитектура и вајарство у Перикловој Атини, испунили својим богатим садржајима културу и обликовали препознатљив и особен дух старе Грчке. Да се, међутим, још једном позовемо на Буркхарта: „Живи полис, грађанство, много је моћнији производ него сви зидови, луке и сјајне грађевине” (Буркхарт, 1992: 69). Полис, по њему, има васпитну снагу; он васпитава грађанина целог живота.

Најзад, јединственом духу старе Хеладе, без обзира на расцепканост њене територије на велики број малих државица-градова (полиса) много су доприносиле врло рано установљене (776 г.п.н.е.) заједничке **Олимпијске спортске игре**. Уз још нека, углавном религијска окупљања, Олимпијске игре су била панхеленска светковина првога реда, за време којих су чак и ратови заустављани. Колики значај су стари Хелени придавали овим играма сведочи и податак да су године одређивали и мерили по олимпијадама. Олимпијске игре су биле израз особеног схватања старих Грка да је здраво и лепо развијено тело исто толико важно за срећан живот и врлину као и све друго. Олимпијски победници су овенчавани таквом славом, какву тешко могу да појме чак и данашње генерације, које се такође одушевљавају спортским идолима.

* * *

Али да би се од трибализма дошло до хуманизма, односно да би се од племенског живота и начина мишљења достигао високи грчки идеал у култури, уметности, филозофији - што ће ударити неизбрисиви печат каснијем развоју Европе, неопходно је утврдити како је и када направљен први корак.

Да би се направио тај одсудни почетни корак било је потребно извести два дубока реза, два отклона од претходног магијског, и пантеистичког мишљења о свету. Та два симултана реза су: (а) раз-

ликовање природе и човека; и (б) прелазак са митског на рационално, логичко мишљење.

Природа и Човек (Physis i Anthropos)

Први отклон је разликовање природе (physis) и човека (anthropos) које започиње са Талесом из Милета. Многи који воле да прецизно одреде време нечега што се догађало у магловитој и често непрозирној хронологији историје сматрају да Талесово тачно предвиђање помрачења сунца од 28. маја 585. године пре нове ере представља дан када је рођена грчка филозофија. За оне друге, у које и сам спадам, много боље о рађању филозофије сведочи позната анегдота о Талесовом гледању у звезде. По тој причи нека стара жена извела је из куће Талеса да јој гледа у звезде, а овај пао у жарак и док је запомагао, добио сумњичав и разочарани одговор од старице: „Па ти Талесу, ниси у стању да видиш оно што ти је под ногама, па како мислиш да ћеш знати све о небу?” (Леартије, 1979: 10). Макар и не била веродостојна, ова прича је добра метафора о настанку филозофије и ставу обичног човека према њој и филозофима. Талес симболизује прве филозофе који су и метафорички и буквално загледани у космос, у небо. Кад филозофија остане без погледа упртог у звезде, човек, и кад не скрене с пута, остаје у јарку, заједно са путем којим иде.

Пропитивање природе започело је захватом тоталитетета, па није чудо што је тема о космосу кључна тема читаве Јонске филозофске школе, нити пак што се читав тај период назива космолошким периодом филозофије. Интерес за космос је вероватно дошао из сусрета са представницима старијих цивилизација (сумерске, па затим египатске), јер су Јонски Грци, који су живели на крајњим западним обалама Мале Азије и на оближњим острвима, имали могућност и физичког додира са источним цивилизацијама. О томе говори и само порекло речи космос, која, према Поперовом сведочењу, у својим оријенталним коренима означава шатор или плашт (Попер, 1983: 38). Разумљиво је да је за номадске народе истока шатор био читав њихов свет, који су увек могли да носе са собом, као што је постајао њихов свет тамо где поставе свој шатор. Тема о космосу је у ствари двострука тема: тема о целини, тоталитету и тема о прапочетку (arche), о првом принципу или првом начелу или извору ствари.

Но, већ је Талес, и поред несумњиве оријентисаности своје филозофије на природу, открио да је најтеже „познавати самог себе” (Леартије, 1979: 11) Тај базични антрополошки мотив ће бити једна од важних константи у старогрчкој филозофији:

- * од натписа на улазу у Делфијско пророчиште који, према наводима предања гласи „Упознај самога себе”;
- * преко Хераклитовог признања „Тражио сам самог себе” (фрагмент 101, Хераклит: 33);
- * затим, софиста за које је главна тема филозофије човек (Протагора: „Човек је мера свих ствари, постојећих да јесу, а непостојећих да нису”);
- * преко великана грчке филозофије Сократа, Платона и Аристотела којима је живот човека у заједници (полису) главна прекупација;
- * па до раздобља панхеленизма када филозофија истражује могућности идеалног човека.

Антрополошка димензија старогрчке филозофије није, међутим, била једнолинијска и без великих филозофских сукоба и тензија. У потврду тога ево једне оцене Ернста Касирера (Ernst Cassirer): „У развоју грчке интелектуалне културе можда нема јаче напетости нити дубљег сукоба од онога који се јавио између софистичке и Сократове мисли” (Касирер, 1972: 82). А једно од кључних чворишта сукоба и линија раздобоје предсократовске и постсократовске филозофије тицало се основних постулата рационалне теорије о људској природи и могућности преображаја космологије и онтологије у антропологију. За софисте човек је био индивидуални човек. Како каже Касирер, они се нису занимали за „човекову природу” нити за могућност изградње универзалне теорије о човеку; били су заокупљени човековим практичним интересима. Сократа је, међутим, првенствено интересовало питање како хуманизовати филозофију, како изградити етичку аутономију човека (Бошњак, 1989: 60).

У сваком случају, један од разлога величине старогрчке филозофије је и у томе што је од самих својих почетака развијала две основне линије филозофирања <1>. Те две линије означавају се са два кључна и суштински повезана филозофска питања: (1) шта је природа и свет који нас окружује; и (2) шта је човек и у чему је смисао његовог постојања.

Први део: ПОЛИТИЧКИ ЛОГОС

Логос и Митхос (Хераклитов рез)

Као што је први отклон неопходан за рађање филозофије и теоријског мишљења био у разликовању човека и природе, тако је други отклон представљало одвајање логоса од митоса. Мит је за дуго био и остао како Буркхарт каже „општа претпоставка грчког бивствовања” (Буркхарт, 1992: 33). И додаје: „За упознавање свега старог људи су увек имали само мит и његов глас: еп” (Буркхарт, 1992: 28). Стари Грци су себе сматрали наследницима и следбеницима великих митских хероја пониклих на том тлу. Занимљиво је да су заборавили, или тачније успели да потисну из свог колективног памћења, чињеницу да су и они сами споља дошли у ту земљу (било да им је претходно боравиште било негде на Кавказу или у Европи). Једна од функција старогрчке митологије је изгледа била и у томе да се потврди и легитимизира идеја аутохтоности, тј. да су Хелени поникли на том тлу. Рано грчко доба, доба великих сеоба и освајања мит је „обавио својом густом, светлуцавом копреном, из које се шири арома телурскога и космичкога, религије и поезије, несвесног посматрања света и сабранога доживљаја” (Буркхарт, 1992: 21).

Хераклит је био први који је указао на значај логоса за разумевање света и он је неоспорно најзаслужнији што је идеја логоса уграђена у саме темеље филозофског мишљења. Из његових сачуваних фрагмената о природи, за које се сматра да су настали око 500-те године пре нове ере, јасно се види централна улога коју је придавао идеји логоса. Већ у првом фрагменту исказују се идеје да је „логос вечит” и да „све ствари бивају по логосу” (Хераклит, фрм. 1).

Занимљиво је да приближно у исто време (VI век п.н.е.) у кинеској филозофији Лао-це употребљава појам Тао, којом се означава целокупност, извор свега, пут. Тао је апсолутност изнад свих категорија и може се по аналогији упоредити са појмом логоса у старогрчкој филозофији.

Хераклит помоћу идеје логоса радикално раскида са митским и религиозним представама о свету: „Овај свет (космос) исти за све

није створен ни од каквог бога ни од људи; него је одувек био, јесте и биће увек ватра вечно жива која с мером (метра) се пали и са мером гаси” (Хераклит, фрм.30). Мада он каже да „природа воли да се крије” (Хераклит, фрм.123) и да „као отпаци просути случајно најлепши је космички ред” (Хераклит, фрм.124), ипак се „души граница не можеш наћи и кад би све путеве њене претрчао: тако јој је логос дубок” (Хераклит, фрм.45).

Са увођењем идеје логоса Хераклит уводи још неколико кључних идеја око којих се плету главне нити старогрчке филозофије. То су :

- * идеја универзалне промене и непрестаног тока /„Не може се два пут у исту реку силазити”/ (Хераклит, фрм.91);
- * идеја хармоније и борбе супротних тежњи /„Противно се саглашује; из различитог најлепша хармонија и према борби све се рађа”/ (Хераклит, фрм.8);
- * идеја мере /„Претеривање треба гасити пре него пожар”/ (Хераклит, фрм.43);
- * идеја правог и неправог /„За Бога све (је) лепо и добро и право; а људи држе једно за право, друго за неправо”/ (Хераклит, фрм.102).

Многи сматрају да је Хераклитов највећи допринос филозофији доктрина универзалног тока или промене, не увиђајући довољно јасно да је ова доктрина код Хераклита била изведена из њој корелативне идеје логоса као закона универзалног јединства света или правилности унутар света који се непрестано мења. А то што ватра има централну улогу у његовој филозофији природе изгледа да се најпре може објаснити знатним персијским утицајем.

Једна од константи старогрчке филозофије након Хераклита је било настојање да се сломи моћ мита и да се наместо митске концепције друштва створи филозофска и рационална политичка мисао. Чак и Платон, који је, како тачно примећује Касирер, осећао сву чаролију мита и неким својим најлепшим и најупечатљивијим филозофским идејама дао митски облик, схвата ограничења мита и традиције у трагању за узроцима (aitiai), односно првим принципима и основним начелима живота у држави као политичкој заједници (Касирер, 1972: 93).

Појава политичке филозофије уско је повезана са оним што се може означити као секуларност грчког духа. „За разлику од других античких култура (Египат, Индија, Месопотамија) митски и религијски мотиви играли су малу улогу у грчком политичком мишљењу. Херодот (Историја), Тукидид (Пелопонески рат) и Платон (Федар) остављају поуздане податке о мутацији митског и религијског у логичко мишљење” (Подунавац, 1994: 33).

Између митског поимања државе (као заједнице уређене по вољи богова) и рационалног схватања државе (као јединства друштвене и политичке заједнице уређене по вољи слободних људи, грађана) старогрчка филозофија се скоро једнодушно опредељује за ову другу алтернативу. Величина и домашај политичке мисли старе Хеладе лежи, између осталог, управо у исправном избору. А да тај избор није био, нити је могао бити, лак и једноставан, убедљиво показује Касирер, из чијих бриљантних анализа ево неколико извода :

„Ако напустимо митске богове, одједном нам се чини да губимо тле под ногама. Више не живимо у атмосфери која је, рекло би се, виталан елемент друштвеног живота, у атмосфери традиције. У свим примитивним друштвима традиција је највиши и неповредив закон. Митска мисао не признаје ни један други или виши ауторитет” (Касирер, 1972: 95). Касирер, даље, показује да традиција не може да игра улогу звезде водиле јер моћ традиције везује за устаљену праксу и утврђене путеве. „Традиција не може да игра ту улогу: и она сама је слепа. Она се повинује правилима која не може да схвати нити да оправда. Имплицитна вера у традицију не може никада бити мерило моралног живота” (Касирер, 1972: 96).

Критикујући Хегела што је тврдио да су у погледу морала речи најмудријих људи старих времена једино истините, Касирер указује на Платона и задатак његове политичке теорије да сломи моћ „вечне јучерашњице”. Платон, чијој политичкој филозофији се често замера да има много конзервативних наноса, говорио је да „градити морални и политички живот на традицији значи градити на живом песку” (Касирер, 1972: 96).

Логос и Диалогос

Старогрчка идеја логоса је битна не само за филозофско мишљење, него и за свако теоријско мишљење о свету, друштву и човеку. То је идеја општег закона, логике свих ствари, *raison d'être*, смислености и хармоније, рационалног и разложног мишљења насупрот митском и ирационалном.

Идејом логоса повезана су сва три велика историјска круга старогрчке филозофије: архајски са космосом као централном темом; класични са основном темом државе-заједнице (полиса); и хеленистички са нагласком на индивидууму и космополитизму.

Ево како ће логос одредити и протумачити један од највећих филозофа модернога доба, Хегел: „Логос, тај одређујући ум, оно што управља, што влада, што ствара, што се распростире кроз све, он је она супстанција и делотворност која лежи у основи свих појава у природи” (Хегел, Историја филозофије, II: 366-367) Хегел, даље, каже да је логос лепа двосмисленост старогрчког језика и филозофије јер значи ум (*Vernunft*), а истовремено и говор (*Sprache*).

Све у свему, логос је филозофска категорија првога реда јер изражава трагање за оним што је опште и заједничко, трагање за смисленим поретком ствари. „Од суштинског је значаја идеја логоса истоветне законитости бића, духа и говора” (Марковић: 73).

Логос је, иначе, једна од оних старогрчких речи која је пребогата значењима. Логос (од старогрчког *legein*, што значи брати, сакупљати, раза-брати, казивати) је назив за светски закон, принцип догађања, мисао (смисленост), ум. Према Бошњаковом ријечнику филозофских појмова логос у Хераклитовој филозофији има четири значења: (1) козмичко одређење (светски закон и ред); (2) квалитет човјека; (3) људски говор; и (4) логос душе. По њему, у стоичкој филозофији логос је „опћа смисленост која све прожима, па су свет и природа у бити хармонија, те природа може бити етички идеал човјека.” У тексту Јовановог јеванђеља логос је назив за Исуса Христа. (Бошњак, 1989: 206)

У сваком случају, од Хераклита па до хришћанске Библије могу се разликовати бар четири основне линије значења овог појма.

Прва, најопштија линија представља значење логоса као разума, ума, смисла, разлога, истине, својства, општег закона (у теоријском смислу).

Друга диманзија је значење логоса као речи, говора, људског појма, граматичког исказа. То је социјално-антрополошка и социолингвистичка димензија логоса коју можда најбоље одсликава у многим културама присутна изрека да је човек оно што је његова реч.

Трећи вид значења је у појмовима реда, поступка, доказа, математичког аксиома, учења.

И најзад, четврта, религијска употреба овог термина изједначује га са појмом божјег ума, клице постојања /„На почетку беше реч”, божје речи као посредника (Филозофијски речник, 1965: 235).

Идеја логоса као говора у старогрчкој филозофији има такође више линија значења и оправдања.

(а) Најпре, у њој се оцртава веза са магијском моћи говора (у коју верују сви примитивни народи, па и грчка племена пре појаве филозофије).

(б) Затим, говор смера на универзалност, која покрива не само комуникацију међу људима, већ и са природом (верује се да природа говори сопственим језиком и да је задатак мудрих људи, филозофа, да тај говор науче и разумеју и да открију поруке природе).

(ц) Најзад, до „логике” као најдубље истине и смисла сваког бића, до његовог разлога и сврхе, долази се, по мишљењу старих Хелена, разговором, дијалогом (диа-лего=разговарам; диа-логос = разговор).

И управо овде долазимо до кључног методичког стајалишта старогрчке политичке филозофије и филозофије уопште: логос или истина о свету, његов смисао и његове законитости могу се откривати само кроз дијалог, кроз разговор, кроз комуникацију и општење у људској заједници. Или како је то лепо рекла Хана Арент (Hannah Arendt), где год је важност говора у питању, ствари постају политичке по природи, јер говор је оно што човека чини политичким бићем. „Што год људи чине, спознају и доживљавају може имати смисла само ако се о томе може говорити” (Arendt, 1991: 9). Зато под политичким логосом подразумевамо не само мишљење

политичких актера или мислилаца о политици (филозофа, историчара) којима се открива „логика политике и политичког живота”, већ уопште трагање за раз-умним у друштвеном и политичком понашању човека. У средишту политичког логоса лежи истина о једном политичком поретку.

Судбина и Логос; Политички логос и Слобода

Концепт логоса уопште, а политичког логоса посебно, значио је дефинитиван раскид са идејом судбине, која је суверено господарила грчком митологијом и теогонијом. До тада су чак и богови били подређени судбини. Како каже Кито: „Постоји сила моћнија од богова; богови нису свемоћни. Та неодређена сила називала се Ананке, „оно што мора бити, или Моира, Усуд” (Кито, 1963: 239). Хесиод у Теогонији показује да је и Зевс морао да се повинује Моири која је богиња судбине и божанска персонификација нераскидивих закона света. Код Хомера, код кога Моира означава и богињу смрти, однос богова са Олимпа и судбине остаје амбивалентан.

У грчкој митологији, иначе, постоји читава једна група божанстава која утичу на судбину. Ту су најпре три Моире или Судиле: Клото (Klotho), тј. Прелја, која одређује садашњост и преде жицу живота; Лахеза (Lahesis), Судбина, која одређује прошлост и животни ток, удес; и Атропа (Atropos), Неумитна, која пресеца животну нит и одређује будућност (дужину живота). Затим ту је велика и значајна богиња Тиха (касније латински Парца), ћудљива богиња среће, која све даје и све одузима. У њиховом друштву је и Немеза (Nemesis), богиња која додељује оно што некоме припада, персонификација праведне срџбе, она која кажњава таштину и охолост, богиња која нагло може да измени људску судбину. Најзад, ту је и Каирос, најмањи Зевсов син, персонификација повољног, срећног тренутка (према: Срејовић, Цермановић, Речник грчке и римске митологије, 1979)

Снага судбине, усуда сликовито је представљена у стиховима Есхила, првог трагичара Грчке, у спеву-трагедији „Оковани Прометеј”, што се нарочито јасно види из следећег дијалога између хороваје и Прометеја:

Прометеј

Да тако буде - усуд постојани то
још не одреди; неизбројне патње још
и муке трпећу док не будем слободан.
Вештина нема снаге против нужности.

Хоровођа

А ко то управља корманом нужности?

Прометеј

Три Судиље и, уз њих, три Срде памтиље.

Хоровођа

Па од њих, дакле, зар је Див немоћнији?

Прометеј

Од судбине ни он утећи не може.

(Есхил, 1956: 197)

Као што из Есхилевих стихова недвосмислено произилази, не само божански син Прометеј него и сам Див, то јест Зевс, остаје немоћан у односу на Судиље и не може утећи од судбине.

Човекова борба са судбином у старих Грка се развија упоредо са идејом људске слободе. Ако су закони судбине у рукама богова (и природе), онда је постављање питања о слободи од усуда, питање како су постали богови и свет.

Оно што Хесиод само наговештава у свом спеву Теогонија или О постанку богова (за који се сматра да је најстарији спев о постанку света и богова настао у европском духовном кругу, јер је Хесиод живео у VIII веку п.н.е. - Главачић, 1975: 177) старогрчка филозофија ће доследно спровести. Она непрестано трага за одговором на питање како је постао свет и какво је место човека у том свету. Другим речима, филозофска мисао трага за логосом настанка и постојања света и човека.

Ако Хесиод каже: „Дакле, Каос би на самом почетку” (Хесиод, 1975: 12) он поставља и питање почетка (arhe) и питање узрока (енглеска реч cause, преко латинског цауса вуче корене од речи хаос). Хесиодов мит исказује принцип Мајке коју представља Хаос (зјепећи јаз, простор, плодиште) и принцип Оца (или Идеје), кога

представља бог Ерос. У старохеленском појму Хаоса садржана је идеја о пореклу, рађању, стварању.

Постављање питања о судбини увек значи и постављање упита о слободи.

Видели смо већ у делу расправе о судбини, да је идеја слободе присутна у делима старогрчких песника и филозофа још од Хомера. Лепо је и тачно тумачење Михајла Ђурића да Хомерови богови не нарушавају природни ток збивања. „У Хомеровом свету, богови не ремете узрочни ланац збивања, већ само показују у чему је његов смисао. Њихово мешање има смисаоно, а не узрочно значење. На божанском плану се само боље види шта стварно значи оно што се догодило, чему то служи. То је и разумљиво, будући да су богови саставни део света, а не нешто изван њега. Они подлежу истом поретку ствари као и људи, над њима лебди иста судбина” (Ђурић Михајло, 1968: 85). Већ код Хомера је јасно присутно сазнање да и зло и добро, и судбина и слобода иду заједно. Хомеру се не свиђа идеја слободе као празне и неодговорне самовоље. Нити је мислио да је зло нешто што је изван божијег и људског света. Није без разлога што Зевсу стоје на располагању два бурета, из којих он даје и дарове добра и дарове зла. Значи, као и добро, и зло има своје божанске корене и оправдање.

Но, за старогрчко разумевање појма слободе, много важнија од њене релације према судбини је њен однос према политици. Отуда је политичка слобода кључна димензија схватања слободе у старих Грка. Ако пак, политичку слободу схватимо као главни садржај политичког логоса како га много касније формулише Аристотел, онда се његов садржај одређује кроз два основна аспекта слободе античког човека:

- а) активни принцип: политичко учешће у вршењу власти; и
- б) пасивни принцип: покораване закону.

„Оба ова принципа, принцип владања и принцип покораванја, јављају се у свакој целини састављеној од више делова, било да су ти делови спојени или одвојени” (Аристотел, 1975: 8).

„Варвари су робови; ми Хелени смо слободни људи” био је уобичајени став тога времена којим су стари Грци означавали своју особеност у односу на друге. Било би свакако преуско протумачити

да се старогрчка реч *eleutheria*, коју ми данас вероватно непотпуно преводимо као слобода, односи само на политичку слободу. Њено политичко значење је доста важно, али, како каже Кито, „слобода је значила много више од тога, мада је и то већ много... Чак се и боговима Грк молио као (слободан) усправан човек” (Кито, 1963: 8)

Наравно слобода у античком изворном значењу, како примећује Н. Смаилагић „има само једно политичко значење: слобода за политички чин” (Смаилагић, 1970: 36).

Истина, тако схваћена слобода има нека битна ограничења : она важи само за Хелене, грађане грчких полиса, али не чак и за све њих. Жене, деца, робови су искључени из уживања слободе. Имајући у виду наведена ограничења, можемо се, ипак, сложити са Буркхартом: „Оно што су Грци чинили и трпели, чинили су и трпели слободно и друкчије него сви ранији народи” (Буркхарт, 1992: 15)

Praxis политике

Старогрчка филозофска мисао о друштву и политици оставила нам је у наслеђе двоструко одређење суштине човека : човек је живо биће одређено разумом (*zoon logon echon*) и биће чији је начин заједничког живота и опстанка политичка заједница (*zoon politikon*). Као што се из овога види, филозофска мисао о политици је већ на самом свом почетку јасно формулисала две кључне теме за разумевање бити политике и политичког: тему политичког логоса и њој комплементарну тему политичког етоса.

Однос друштва и политике, то кључно питање политичке социологије, не јавља се, међутим, као посебна тема античке филозофије, упркос томе што се многи филозофи и мислиоци старе Хеладе баве политиком. Својим највишим дометима античка филозофија је, шта више, у бити и првенствено политичка филозофија или филозофија политике. Уосталом, није случајно што два највећа филозофа старе Грчке својим главним делима дају наслове (Платон „Држава” и Аристотел „Политика”) који директно упућују на свет политичког.

Разлог да се корени политичке социологије не могу тражити у иначе ненадмашно богатом духовном наслеђу што нам га је оставила читава плејада мислилаца старе Хеладе, лежи искључиво у чињеници да су у њиховом филозофском и теоријском хоризонту,

друштво и политика нераскидиво повезани. Политика и друштво су у античком свету један ентитет; држава и друштво су, једноставно, идентични. Израз тог јединства је полис, не само као специфичан облик града-државе, него и „полис као уман поредак заједнице” (Смаилагић, 1970: 39)

Сличну оцену дају и многи други модерни теоретичари друштва и државе, чија становишта добро репрезентује следећи став из „Модела демократије” познатог и данас врло утицајног енглеског аутора Дејвида Хелда: „Типично модерне разлике између државе и друштва, специјализираних службеника и грађана, „народ” и власти, разлике које су се почеле јављати с Niccoloom Machiavelliem (1469-1527) и Thomasom Hobbesom (1588-1679), не представљају део политичке филозофије атинског града-државе” (Held, 1990: 31).

Са тог становишта посматрано, у праву је савремени италијански социолог Умберто Черони када тврди да постоји несумњива и „коренита структурна разлика” између античких политичких дела и модерних постмакијавелистичких мислилаца о политици (Segtoni, 1983: 132). Слично становиште се може наћи код Михајла Ђурића, који каже да „модерна политичка наука и политичка наука старих Грка немају готово ничег заједничког сем имена” (Ђурић Михајло, 1968: 14).

Старогрчко учење о политици је у својој основи део практичке филозофије, филозофије упућене на *praxis*. У Аристотеловој филозофији *praxis* је деловање (активност, мисаони и теоријски рад) које је усмерено на добро (*agaton*) и у коме постоји сврха (*telos*). За Грке је здраво расуђивање (*phronesis*) истовремено и практично расуђивање (*praktikos logos*). Како каже Х. Арент: „Главна разлика између Аристотеловог појма биос политикос и позније средњовековне употребе израза *vita activa* је у томе што је биос *politikos* означавало изричито само подручје људских односа, наглашавајући ђеловање, *praxis*, потребно за његово успостављање и одржавање” (Арендт, 1991: 16). Од свих делатности неопходних у људским заједницама стари Грци су сматрали да су политичке смао две: деловање (*praxis*) и говор (*lexis*). Праксис и лексис конституишу Аристотелов *bios politikos*.

По тумачењу савремених филозофа који припадају школи критичке теорије појам *praxis* чини основу човекове егзистенције у заједници. Школа *praxis* филозофије у другој Југославији дала је значајан и светски признат допринос развоју овог филозофског становишта.

Ево како разлику између класичног старогрчког учења о политици и учења модерне социјале филозофије види Хабермас, један од најуглађенијих и најпродуктивнијих савремених филозофа и социолога политике. По њему, постоје три кључне тачке разликовања:

Прво, античко становиште гледа на политику као на учење о добром и праведном животу у заједници. „Тек је политеа овластила грађанина на добар живот; човек је зоон политикон уопште у оном смислу у којем је за остваривање своје природе упућен на град” (Хабермас, 1980: 48). За разлику од класичног становишта, нововековна социјална филозофија од Канта па надаље разликује морално понашање изнутра слободне индивидуе, на једној, и исправност њених спољних делатности, на другој страни. Другим речима, у политичком животу наместо питања моралности долази питање легалности.

Друго, у античком поимању постојала је тесна веза између политике и педагогије - политика се увек усмеравала на одгајање карактера, или како Хабермас уочава, она поступа педагошки /5/ а не технички.

Хана Арент (Hannah Arendt) је добро уочила да старогрчки појам праксе нема везе са техне у смислу умешног израђивања производа и савладавања опредмећених задатака. Реч пракса (*praxis*) у класичном смислу значила је делатни, практични живот. А делатно, практично живети значило је бити међу људима, тј. живети у заједници са многима и трагати за оним што је добро, праведно и корисно за целу заједницу. За разлику од тога, модерна социјална филозофија, од Бекона и Хобса па на даље, не само да одбацује Аристотелово разликовање технике и праксе, већ иде у другу крајност и појам праксе редуцира на технику: „За Хобса се, међутим, максима коју је поставио Бекон, *scientia propter potentiam*, већ подразумева сама по себи: људски род највећи напредак захваљује техници, и то пре свега политичкој техници правилног уређења државе” (Хабермас, 1980:48-49).

Трећа тачка разликовања је у сазнајном статусу филозофског и теоријског мишљења о политици. Код Платона и Аристотела очевидан је „идеал јединства филозофије и политике” (Кораћ, 1983). Аристотел прецизно наглашава да политика, као и практична филозофија у целини, немају исте сазнајне захтеве и не могу се мерити са научним сазнањем (епистеме).

Политички логос и Phronesis

Према Хабермасовом тумачењу основна „способност практичне филозофије је *phronesis*, мудро разумевање ситуације, на које се ослања традиција класичне политике (код Цицерона је то *prudentia*). Хобс, међутим, жели сам да створи политику за сазнање суштине праведности, наиме законе и споразуме” (Хабермас, 1980: 49).

Очигледно је, дакле, да између старогрчког и нововековног поимања политике и односа политике и друштва постоје крупне, квалитативне разлике. Теже је, међутим, прихватити оцене по којима постоји такав рез и дисконтинуитет да, како рецимо мисли Черони, античке и модерне мислиоце о политици дели „понор” (Ceroni, 1983: 132). Да ипак није реч о дистанци која се мери понором потврђује чињеница да се и савремена филозофска и теоријска мисао о друштву и политици непрестано враћају својим првим узорима и извористима.

Подвучимо још једном: потврда да се у мишљењу о политици мора узети у обзир старогрчко филозофско и теоријско наслеђе, чак и у случају када је реч о политичкој социологији чији корени не досежу тако дубоко у прошлост, најбоље се види у разматрању идеје политичког логоса и идеје политичког етоса.

Једна од полазних претпоставки старогрчког концепта политичког логоса је идеја о општој људској способности на здраво расуђивање (*phronesis*).

Тако, Хераклит, без обзира што за њега кажу да је био особењак по природи, тврди „заједничка је свима мисао” (Хераклит, фрмг.113) и „људима свима је дато да себе познају и мисле” (Хераклит, фрмг.116). Касније ће Протагора, ослањајући се на грчку митологију, рећи да је Зевс наредио Хермесу да поклати људима разумевање правде и части и да је овај поделио тај дар свим људима подједнако.

За разлику од Хераклита, код кога је логос усмерен и према космосу и према души, Сократов логос је метода непрестаног испитивања самог себе. Он жели да покаже да између врлине (арете) и знања (епистеме) постоји знак једнакости. Тиме Сократ наместо мита нуди етику, односно, етичко знање (врлину), и отвара питање о срећи.

Политички логос и Срећа

Тема среће (eudaimonia) као део политичког логоса старогрчке филозофије највидљивије је присутна код Сократа, чија теорија еудемонизма (овладавања добрим демоном) повезује, као што је речено, срећу и знање у највишу етичку врлину.

Аристотел изричито дефинише државу као уставну заједницу чији је основни циљ, или највише добро, срећан живот њених грађана. „Општи интерес сједињује људе утолико уколико свако има удела у срећном животу. То је дакле највиши циљ коме теже сви и заједно и појединачно” (Аристотел, 1975: 63). По његовом мишљењу највиши и крајњи циљ човековог живота је срећа, и све људске активности су усмерене према њој. Аристотел је сматрао да је пријатељство (philia) међу грађанима највеће добро у државама (Аристотел, 1973: 27). Међу многим Аристотеловим дефиницијама државе посебну пажњу заслужује и ова: „Држава, то је заједница која има за циљ срећан живот” (Аристотел, 1975: 67). Ако је срећа крајња тачка човекових настојања, онда је то највеће и најобухватније добро. Тиме је Аристотел срећу удружио са врлином, или тачније, установио да се срећа састоји у животу који је усмерен према врлини. „Срећа је само друго име за врлину, срећа није никаква спољна награда за упражњавање врлине, већ само то упражњавање” (Ђурић Михајло, 1968: 411).

И у последњем тзв. хеленистичком раздобљу старогрчке филозофије тема логоса и среће и даље остаје у централном плану. Тако се код Епикура филозофија одређује као умна тежња за срећом. Код стоика је филозофија вежбање (askesis) у врлини и тежња за врлином. „Човек треба да живи у складу са природом, јер је природа умна (ред, хармонија). Такав живот остварит ће се тада када у свим људским поступцима буде одлучивао логос, а не афект” (Бошњак, 1989: 61).

Политички логос и Правда

Идеја правде персонификована је у старогрчкој теогонији у ликовима богиње Дике (Правда) и Темиде (Закон). Та веза између Правде и Закона чита се и у филозофском поимању правде у полису. Тражити правду, по Аристотелу, значи ићи код судије (код онога ко представља и спроводи закон). Но, на социјалну садржину појма правде много боље од филозофа указује песник Хесиод, кога због његовог порекла, као и садржаја његовог свега Послови и дани, називају песником грчког сељаштва. Његово схватање правде је, како показује Михајло Ђурић, директан продужетак његовог објашњења муке, патње и понижења у људском животу. Хесиод је „чврсто веровао да се људи морају стално управљати према идеји правде, да морају стално имати пред очима један идеал људске заједнице. Правда је баш зато и потребна људима што је тако мало има у њиховим међусобним односима. Она се рађа из огорчења због неправде на овом свету. У том смислу правда је највиши закон људског живота. Она даје вредност и смисао људском животу” (Ђурић Михајло, 1968: 109). За Хесиода правда је највише космичко начело по коме се на хармоничан начин уређује светски поредак.

Платон, такође, у средиште логоса уводи појам правде (дике). Своје проучавање друштвеног поретка у „Држави” (која се предуго и погрешно преко латинских извора преводила као „Република”, а која у оригиналу има наслов „Политеа”), Платон, као што је познато, започиње анализом појма правде. Вероватно из тог разлога Касирер за Платона каже да „његова величина лежи у новом постулату” (Касирер, 1972: 92).

За Платона је правда врлина највишег својства, она је опште начело реда, правилности, другим речима, правда је суштина логоса или друго име за логос. И као што Солон можемо сматрати првим и најугледнијим творцем атинске политичке културе (Јагер, 1991: 92) тако и Платона можемо сматрати творцем идеје о „идеалној држави” чији је логос идеја правде. Платон зна да је идеална држава недостижна - он трага за другим најбољим поретком. Његова теорија о идеалној држави је теорија о облицима и идејама и она остаје у домену стварног сазнања /6/.

Други најбољи поредак је у домену тачног миљења о ствари-ма (епистеме). Мада није експлицитно формулисан, у питању је, наравно проблем односа између филозофског и научног мишљења.

За разлику од свог учитеља Платона Аристотел не тражи логос у идеји о идеалној држави, већ у реалном полису. Разумљиво је што је за Аристотела, кога првенствено интересује коинонија (заједница слободних грађана), „пријатељство (међу грађанима) највеће добро у државама” (Аристотел, 1975: 27), а равноправност грађана пред законом (исономија) и њихова слобода највећа вредност.

У односу на правду као кључни коод политичког логоса Аристотел завршава оно што је Платон започео: он до краја доводи идеју о правди као највишем принципу заједнице, али уз две значајне допуне. Он меру политичког логоса не схвата само као равнотежу и стабилност у Платоновом смислу, већ пре свега као једнакост и средину („праведно је средина”).

Зато, и наравно не само зато, постоји суштинска разлика у политичком изводу њихових теорија. За Платона је политички идеал владавина елите (филозофа), а за Аристотела владавина средње класе.

Но, оно што је битно заједничко не само Аристотелу и Платону, већ на неки начин читавој старогрчкој политичкој филозофији, то је идеја доброг политичког поретка, добро уређене државе. Ознаку за то својство државе увео је Солон који је вероватно први употребио појам еуномие у политичкофилозофском смислу као ознаку за добар поредак, законски уређено стање и стање у коме се закони поштују (преузимајући из Хесиодове Теогоније име богиње законитости Еуномие, рођене сестре богиње правде Дике). Идејом еуномие, добро уређене правне државе, чији је основни задатак да оконча грађански рат и да обезбеди ред и мир међу људима, Солон се појављује као далеки претеча Хобсове идеје о држави сигурности, држави-Левијатану која једина може да спречи стални рат међу људима. Како примећује Михајло Ђурић „Солон је прибегао држави као спасоносном решењу, уздигао је државу на ранг регулативне идеје, дао је нов смисао и удахнуо нову снагу једној друштвеној установи која у оно време још нигде није ни издалека постојала у стварности” (Ђурић Михајло, 1968: 192). И додаје да је по Солоновом мишљењу држава најважнија и најобухватнија људска заједни-

ца. „Можда би чак требало рећи: једина права заједница” (Ђурић Михајло, 1968: 192).

Политички логос и Истина

За разумевање политичког логоса старе Хеладе идеје слободе, правде и среће не би биле довољне без увођења у филозофско и теоријско поље и појма истине. По први пут је код Хесиода реч истина (alatheia) добила строго филозофско значење. У томе се он понајвише разликује од Хомера. „Хесиод се разликује од Хомера по томе што се у својим разматрањима божанских и људских ствари руководи једним превасходно сазнајним циљем - он хоће да каже истину” (Ђурић Михајло, 1968: 95).

Свет политике античких мислилаца поклапа се са светом истине. У модерном пак поимању истина и политика су два одвојена света, или како Черони каже, „свијет модерне политике се не обазире на њу” (Сеггони, 1983: 133) За разлику од политичког логоса старе Грчке, у данашњем свету политика и истина и кад се додирују и укрштају, најчешће су у сукобу и никако се не могу свести једна на другу. Код старих Хелена се до истине (као друштвене категорије) може доћи само кроз партиципацију у политичком животу заједнице. У модерном свету нити је политичка партиципација услов и пут за истину, нити је истина услов и одлика политике. Као што политици није стало до истине, тако ни истини не преостаје ништа друго него да се одвоји од политике.

Но, као што ће се даље видети, веза политике и истине представља такође једну, али не и једину особеност и политичког етоса старе Грчке. Али за разумевање политичког логоса старе Грчке потребно је уочити двоструку вредност и функцију појма истине. Појам истине игра, најпре, важну улогу у читавом друштвеном животу и припада оном најужем и најважнијем кругу врлина које мора да поштује полис и сваки његов припадник. Истина је често друго име за правду и за врлину уопште. Друга, међутим, функција појма истине везана је за однос политичког логоса према самом себи. То је могућност да се не само сазна него и јавно саопшти истина о политичком поретку, о логосу једне заједнице. У највећем делу старогрчке историје људи су могли јавно да саопште истину о друштву, а да за то не сnose неке негативне последице. Начин на који је та истина саопштavana често је мењао облике. То није била само фило-

зофска расправа, већ у почетку поезија, касније комедија пуна жаока и сатире.

Други део: ПОЛИТИЧКИ ЕТОС

Политички етос и политички логос

Друга базична идеја старогрчке политичке филозофије, без које би савремена теорија о политици, као и савремена политичка социологија, биле много сиромашније и непотпуније, односи се на концепт политичког етоса.

Изворна грчка реч етос (ethos) има три основних значења: (а) боравиште, завичај; (б) обичај, навика, или уобичајена пракса; и (ц) морални квалитет или каквоћа (Бошњак, 1989: 188)

У савременој употреби реч етос такође има, према Вебстеровом речнику, три основна значења: (а) фундаментални карактер или дух неке културе; основни сентимент који инспирише веровања, обичаје или праксу групе или друштва; (б) разликујући карактер или диспозиција заједнице, групе или личности; (ц) морални елемент у драмској литератури који одређује акцију карактера или понашање (Random House Webster's Dictionary). Оставимо ли по страни треће наведено значење, видимо да термин етос може да буде употребљен како за означавање карактера социјалне групе, односно друштва, тако и за означавање индивидуалног карактера личности.

Занимљиво је да је Хераклит вероватно први међу грчким филозофима увео у употребу, поред појма логос (о чему је било речи напред) и термин етос. Истина, употребио га је за ознаку индивидуалног карактера, у тврдњи „Карактер (ethos) је човеку судбина” (Хераклит, фрмг. 119).

И као што се концепт политичког логоса заснива на општој и свим људима доступној способности на здраво расуђивање, тако исто се идеја политичког етоса заснива на универзалној способности људи да разликују правду од неправде.

Концепти политичког логоса и политичког етоса су не само комплементарни, већ и један на други ослоњени, а преко појма истине и правде као две најважније врлине, и суштински повезани. Без познавања политичког етоса старе Грчке не може се разумети у потпуности ни политички логос полиса као јединствене друштвене

и политичке заједнице. И обрнуто - само уз узимање у обзир политичког логоса старогрчког града-државе могуће је разумети и специфичан политички етос на коме се темељила таква заједница. Према томе, за разумевање особеног политичког етоса старе Хеладе неопходно је стално имати на уму тај општи контекст у коме се етос ствара и реализује. А кључна одлика тог контекста је потуно јединство друштва и државе изражено у појму и пракси полиса. Или како Черони каже „у цијелом античком свијету апсолутно не наилазимо ни на какво разликовање које би се могло упоредити са разликовањем између државе и друштва. Друкчије и није могло бити с обзиром на то да су политичке и друштвене активности биле истовјетне” (Cegroni, 1983: 146).

Историјски екскурсе

Херојска димензија хеленског политичког етоса

Као што је постало општепознато тек након великих археолошких открића с краја прошлог и почетком овога века /8/, успостављању цивилизације старе Хеладе претходиле су две значајне културе. То је, најпре, критска култура, која се по легендарном краљу Миноју /9/ назива и минојска, а чија „таласократија” (или превласт на мору) започиње око 2000 г.п.н.е. У то време грчко копно у налетима почињу да нападају индоевропски преци Ахајаца. Затим долази тз. микенска цивилизација (чији успон започиње око 1400. п.н.е.). Крајем XIII и почетком XII века п.н.е. започиње инвазија Дорских Грка на Пелопонез. Мада је грчка историја у периоду од XII до VIII века п.н.е. обавијена тамом, чини се нормалном претпоставка да је то време сталних ратова и борби, што је била погодна основа за стварање и развој херојских митова. Са доста основа се може рећи да су легенде о херојима биле прве цигле уграђене у политички етос старе Хеладе која тада започиње да ствара своју културу, а тиме и темеље онога што се данас зове западна цивилизација и култура.

Мит о хероју доминира првим хеленским епом за који се не може са сигурношћу рећи ни када је настао ни ко га је створио. Најчешће се сматра да су Илијада и Одисеја настале око 750 г.п.н.е. и да је њихов аутор Хомер. Неспорно је, међутим, да је овај еп имао вековима дугу и пресудну улогу у образовању и стварању специфичног етоса старе Хеладе. Због свега тога период у грчкој историји

између XII и VIII века п.н.е. уобичајено се назива херојским или хомеровским добом.

Историјска важност и практична улога херојског мита доћи ће посебно до изражаја у грчко - персијским ратовима. Након што је Кир, оснивач персијске државе, победио Креза, владара Лидије (546. г.п.н.е.), Персијанци су дошли у директан додир са Грцима. Део грчког становништва које је живело у јонским колонијама у источној Егеји Персијанци су релативно лако прикључили својој оријенталној деспотији, било освајањем било поткупљивањем. Следећа два века, све док Александар Македонски није срушио персијску престоницу Персепољ (331 г.п.н.е.), односи између грчких држава и персијског царства одређиваће политичку и ратну историју тадашњег света. /10/

У суочавању са опасношћу која им је претила од Персије, традиционално подељене и разједињене грчке државице су биле принуђене да се сврстају, најпре, под вођство Спарте, а касније, Атине. Спарта је доминирала Грчком од VII века п.н.е. захваљујући својој војној снази и великом ратничком угледу. Мада је у поређењу са демократском Атином Спарта била права културна пустиња, а у политичком погледу конзервативно - аристократска држава, њено вођство у хеленском свету дуго је било неоспорно, јер се заснивало на моделу херојског ратничког друштва устројеног по милитаристичкој логици и суровом животу /11/. У сваком случају Спарта је више од четири века била један од главних носилаца грчке политике.

Тек ће победа против Персијанаца на Маратонском пољу (490. п.н.е.) донети велики углед Атине код свих Грка, и од тада почиње оспоравање до тада неприкосновеног вођства Спарте у општегрчким војним потхватима. Спартански војсковођа Леонида ће у изгубљеној бици код Термопила (480. п.н.е.) још једном потврдити снагу хеленског херојског етоса.

Непосредно после победе у поморској бици код Саламине (када је бројчано мања атинска ратна флота разбила персијску флоту), као и копнене битке код Платеје (када је главни терет победе понела готово искључиво Спарта) формира се Хеленски савез (479. п.н.е.), под формалним вођством Спарте, али ће након само две године и новог успеха уједињених Грка у ослобађању Јоније од Пер-

сијске контроле, а нарочито после политичких промашаја Спартанца Паусаније у новоослобођеним покрајинама, Атина преузети вођство у Хеленској лиги. Атина је, захваљујући престижу након победа код Маратона и Саламине, отишла корак даље и на позив Јонаца створила сасвим нову организацију, овога пута без Спарте, организацију која је по острву на коме је створена добила име Делски савез.

Слава Атине и њен допринос политичком етосу Хеладе

На политички развој и успон Атинског полиса утицало је много чинилаца, међу којима су, поред филозофа, уметника и демоса значајну улогу имале и фигуре државника. Златном добу Атине у време државника Перикла, претходила је бурна атинска историја на коју је битно утицало неколико значајних државника, а пре свих Солон, Пизистрат, Клистен и Темистокле.

Међу Перикловим претходницима најпре треба поменути Солон за кога се с правом сматра да је први ударио уставне темеље будуће атинске демократије. Његове реформе су биле одговор на политичке немире који су избили у Атини око 594 г.п.н.е. Да би смирио социјалне немире Солон је укинуо дужничко ропство и дао значај народној скупштини (еклезiji) и већу од 400 људи.

Затим долази Пизистрат, који користи сукоб три струје међу атинским племством (између „равничара” које предводе реакционарни еупатриди; и „примораца” и „брђана”, на чију се страну сам ставља) и уводи тираниду /7/. Историчари оцењују Пизистрата као просвећеног и снажног владара, добронамерног тиранина који штити демос од аристократа (или можда тачније речено, који настоји да умањи утицај аристократа на демос). Њему се приписује да је током неких 36 година своје владавине, подстицањем рецитовања Хомера спасао његове спевове од заборављања и сачувао их за потомство. Једина тиранида у Атини завршила се 510 г.п.н.е. када је Спарта омогућила да се аристократија врати у Атину, а Хипија који је наследио свог оца Пизистрата, био из ње протеран. Све у свему, и ма колико то парадоксално звучало, под заштитом Пизистратове тираниде демократске установе у Атини (скупштина и веће) не само да нису усахле, него су пустиле још дубље корене.

Са повратком аристократије на власт у Атини настављене су унутрашње политичке борбе које ће око 508 г.п.н.е. избацити на површину Клистена. Клистен је успео да придобије скупштину за значајне политичке и административне реформе Атине заменивши родовско-племенску поделу становништва системом територијалне поделе. Увођењем деме, као основне административне јединице која одговара данашњем појму општине, он је омогућио да крај у коме су људи живели, а не рођачке везе и порекло одређују место људи у структури полиса. Дајући значајне функције демама Клистен је знатно допринео процесу који је започео Солон, а подупро Пизистрат - успостављању владавине народа. Придобивши тиме подршку народа он је успео да се одупре Спартанцима и да их избаци из Атике. Клистен ће остати упамћен и по увођењу остракизма, по многим обележјима јединствене и необичне мере у атинском моделу демократије. Остракизам је мера прогонства на десет година, коју је увео Клистен око 508/7 г.п.н.е., а која је имала за циљ да спречи тираниду. То међутим није била казна у данашњем смислу речи, јер прогнанима нису довођени у питање ни част ни имовина. Пре би могло да се каже да је то била мера да се демократија и њене институције одбране од искушења и опасности претераних политичких амбиција појединаца. Том мером Атињани су могли једном годишње да пошаљу у изгнанство на десет година онога чије се име најчешће нађе урезано на глиненој плочици - остракон. Истина, Скупштина пре тога гласа да ли да се остракизам примени дате године или не. И поред тога, као што ће се касније показати, било је доста и злоупотреба ове мере. Изгледа да је остракизам уведен и као мера спречавања грађанског рата, јер је примењиван често у ситуацијама спора око власти и безизлазних политичких решења.

Последњи значајан атински државник пре Перикла био је Темистокле. Као присталица Милтијада, најзаслужнијег за победу у бици на Маратонском пољу, Темистокле је сматрао да главна опасност Атињанима прети од Персијанаца. Темистокле се с правом сматра утемељитељем војне и политичке моћи Атине као поморске силе. Када је у атичким рудницима Лауриона 483 г.п.н.е. пронађена богата жица сребра, Темистокле је осујетио Аристидов предлог скупштини да се новооткривено богатство подели становништву и наговорио Атињане да га употребе за градњу 200 бродова (сматрајући с правом да опасност од Персијанаца није прошла). То ће се

показати као далековид потез који је не само омогућио одлучујућу грчку поморску победу над Персијанцима код Саламине, већ и презимање водеће улоге Атине не само у тзв. Делском савезу, већ и у читавом хеленском свету. Након тог потеза Атина дефинитивно и за дуго постаје прва поморска сила у читавом Егејском басену. Мада је Темистоклова лична судбина имала необичан ток (први је у пракси применио остракизам против својих политичких противника 487 г.п.н.е., да би и сам по том основу био прогнан 474 г.п.н.е., и иронијом судбине живот завршио као саветник персијског цара), његова политика се показала исправном, а плодове те политике делом ће убрати и сам Перикле.

Политички етос на делу: државник Перикле

Политички етос старих Хелена можда најбоље представља горостасна фигура државника Перикла. Његов живот и државничко дело пружају пуно материјала за увид у нека битна обележја политичког етоса старе Хеладе. Током скоро пет деценија Перикле је био најуглеђенија политичка фигура не само Атине већ и знатног дела хеленског света, и несумњиво један од најмоћнијих људи тога доба.

Као што његов живот илуструје политички етос старе Хеладе, тако је и његово лично деловање снажно утицало на уобичавање тога етоса и дало му значајан допринос. Али државничка величина Перикла није резултат само изузетних личних својстава овога одличника, већ делом и прилика које су му, као што смо видели, претходиле, а затим и општих околности у којима је живео и делао. То, међутим, ни мало не умањује његов лични допринос величини и угледу Атине, јер је не само поседовао многа квалитетна својства, него је и хтео и знао да их употреби за опште добро.

Плутарх у делу „Атински и римски државници” казује да је Перикле рођен у угледној породици која је пореклом била повезана са Клистеном, а да су његови учитељи били софиста Данон, Зенон и пре свих Анаксагора, коме су савременици дали надимак „Ум” /12/. Како се бојао остракизма као млад клонио се у почетку политике. А касније се (опет због страха да не би био оптужен за тежњу ка тираниди) определио партији сиромашне већине, супротно својој природној склоности за коју кажу да ни мало није била демократска.

Имао је огроман утицај над народом захваљујући својој сјајној говорничкој вештини и одмереном и разумном држању. Како каже Плутарх „Перикле је удешавао своју беседу као какав музички инструменат” (Плутарх, 1963: 53). Практиковао је беседништво као психомогају (вођење душе), а не као демагогију (завођење народа).

Перикле се најпре остракизмом обрачунао са вођом аристократске партије Кимоном, али је уместо њега добио још јачег противника Тукидида. Тукидид је успео, хватајући се у коштац са Периклом, да као способан говорник и политичар, успостави политичку ранотежу у држави, па ће то бити период честољубивог надметања демократске и аристократске странке. Можда је управо ситуација надметања, и како би се данас рекло, јаке политичке конкуренције, подстицала Перикла да се што више окреће демосу, па је, како вели Плутарх, државом управљао како народ жели.

Али оно што је у тадашњем свету изазвало највеће дивљење и што је касније материјално сведочило да слављена моћ и срећа Хеладе у старим временима није мит, то је лепота јавних грађевина изграђених у Периклово време и под његовим вођством. Од новца добијаног од савезника, које је Атина, након успеха у рату против Персијанаца, преузела да штити, (значи из фондова Делског савеза) Перикле је на Акропољу изградио величанствени Партенон, храм посвећен заштитници града богињи Атине, као и Пропилеје, затим Одеон, и најзад Деметрин храм у Елеусини. Поред храмова Перикле је градио тзв. дугачки зид од Атине до Пиреја, који је имао првенствено војно - одбрамбену намену. У изградњи храмова учествовали су најбољи уметници и неимари тога доба (Фидија, Каликрат, Иктин), затим, велики број мајстора и уметника, занатлија (тесари, ковачи, клесари, ужари и др.), такође, и они који су допремали материјал (трговаци, морнари и други превозници), као и рудари, путари и многи други. Основна Периклова идеја је била да од савезничког блага немају користи само аристократски родови војске (ратна морнарица), већ и најшири демос. Била је то античка праверзија New deal-а, која је свима, или већини становништва Атине годинама доносила обилну корист и зараду. Атину је захватила стваралачка и радна грозница, што је омогућило да се остваре подхвати за које би у другим приликама требало ангажовање многих нараштаја. Како сведочи Плутарх: „То је долазило отуда што се мајстори

надметаху да један другога превазиђу тиме што је свако од њих свој занатски посао надмашивао уметничком израдом. Али најчудноватија од свега беше брзина којом је све свршавано”. (Плутарх, 1963: 132)

Све то није пријало супарничкој аристократској странци на челу са Тукидидом, која оптужи Перикла да расипа народни новац. Кад Перикле упита народ у скупштини да ли се сматра да су издаци исувише велики, и када доби потврдан одговор да је потрошено веома много, он једносртакно рече: „Нека, дакле, ти издаци не буду ваши него моји; и ја ћу на свим тим грађевинама урерзати само своје име”. Та изјава је, међутим, потпуно преокренула скупштину на Периклову страну, што је овоме омогућило не само да настави радове не штедећи новац, него и да политички порази Тукидида и да га остракизмом протера из земље, а да његову странку скоро потпуно растури.

У сваком случају и данас стоји Плутархова оцена: „Периклове грађевине заслужују наше дивљење утолико више што су подигнуте за тако кратко време и за далеку будућност. Јер, ако је свака грађевина у својој лепоти и у свом сјају већ од почетка носила одлику старине, она још и данас носи одлику младалачке свежине какву је носила првога дана. Тако те грађевине цветају младошћу која их од века до века штити од зуба времена. Човек би рекао да у тим уметничким делима веје мирис вечна цвећа и да у њима живи душа која никад не стари” (Плутарх, 1963: 132).

Тако је Перикле владао Атином скоро пола века, а његов надмоћни положај у последњих петнаест година живота заснивао се формално на томе што је сваке године био биран за једног од десет стратега, војсковођа свога града. Но, чини се да је, са становишта процвата Атине, његов најплоднији државнички период био оних петнаест година колико је трајало закључено (тридесетогодишње) примирје између Атине и Спарте (од 446 - 431.г.п.н.е.), то јест до избијања Пелопонеског рата. То су године у којима је Перикле од Атине створио праву духовну престоницу Хеладе, културно средиште чија достигнућа у филозофији, архитектури, књижевности и уметности уопште, и данас зраче несмањеним сјајем.

Перикле је својим животом и својим државничким умећем демонстрирао нека од најбољих својстава старохеленског поли-

тичког етоса. Уз све оно што је претходно речено, ево још неколико одлика његовог политичког етоса.

Прво, његови савременици су га с правом сматрали непоткупљивим. За њега се говорило да га је било немогуће подмити никаквим новцем и похвалама. То је за политички етос демократске Атине имало велики значај, јер је демократски живот штитило од корумпираности, што је једна од најопаснијих социјалних бољки која прети свим облицима владавине већине.

Друго, и повезано са претходним, он је на свом примеру демонстрирао једно начело, које се и данас у најразвијенијим савременим демократијама, сматра високопожељним. Мада је дуго владао и био један од најутицајнијих људи свога времена, Перикле ни за драхму није повећао своје имање и богатство наслеђено од оца. Другим речима, поред тога што није подлегао искушењима да буде поткупљиван, он ни на друге начине није користио свој државнички положај да би се богатио.

Треће, као политичар био је реалан, промишљен, па и лукав. За његову промишљеност карактеристична је изјава у скупштини дата поводом похода нестрпљивог Толмида на Беотију: „Ако не вреујеш Периклу, нећеш погрешити ако причекаш најмудријег саветника - време!” (Плутарх, 1963: 138).

Четврто, био је далековид државник и политичар са визијама. У његово време Атина је доживела врхунац демократског живота. Али, Перикле је имао и визију демократске Хеладе у целини, а Делски савез је био практична реализација те визије.

Пето, био је свестан величине дела коју је извела његова генерација, за коју је Карл Попер употребио израз „велика генерација”. Тај осећај о вредности демократске Атине (тј. самосвест да оно што је створено није плод ни пуког случаја ни само стицаја повољних околности, већ и прегора достојног признања) на најјаснији начин је исказана у оцени коју је, по наводима Тукидида изразио сам Перикле у надгробном говору: „Укратко кажем, да читава наша држава служи као школа Хелади... Показали смо своју моћ великим доказима и не баш без свједока, а дивит ће нам се садашњи свијет и каснији нараштаји” (Тукидид, 1957: 107).

Наравно, нико па ни Перикле не може бити идеализован. Имао је он и својих озбиљних грешака, од којих ми се чини да две заслужују да се на њих скрене пажња, јер се у њиховој природи назиру и прве озбиљне напуклине у политичком етосу атинске државе. Обе проблематичне димензије Перикловог јавног деловања директно су повезане са грађанским ратом, али тиме смо дошли до питања разарања политичког етоса, о чему ће бити касније речи.

Основни елементи хеленског политичког етоса

Основни елементи политичког етоса, како су нам га оставили филозофи старе Грчке, као и грађани полиса, могу се теоријски идентификовати и аналитички разложити на следећи начин:

- (1) У језгру политичког етоса је политичка врлина. Две основне политичке врлине за заједницу су, по схватању старих Грка, правда и истина;
- (2) За политички етос старе Грчке битно је и методичко реализовање моћи и врлине: умереност (*sophrosyne*), односно мера (метра). Први термин упућује на мудрост и разум, а други на законитост и поредак. Важно је напоменути да умереност и мера нису само начини остваривања врлине, већ и врлина сама по себи.
- (3) Под утицајем реалне политичке моћи истина има својство да се скрива, а правда да се криви. С друге стране, сама моћ има својство да се неумерено шири. Политички етос потребан је јер је једини у стању да споља, од стране политичке заједнице, ограничи и спута моћ која у њој настаје.

Но пре него детаљније разложимо и анализирано наведене елементе потребно је да се нешто каже о односу политичког етоса и морала.

Политички етос и Морал

Веза политике и морала представља опште и препознатљиво место у старогрчком поимању политичког живота. Сваки, и реални и идеални, политички поредак подложен је моралном вредновању. Можда никада морал и политика нису били ближи и више повезани него што је то било у старој Хелади. Морал је у односу на политичку заједницу имао ону социјалну функцију какву ће касније у Римској републици имати право, а у наше време демократска јавност. Но, ако је морал представљао основно везивно

ткиво полиса као политичке заједнице, тек је политички етос давао препознатљиву арому и особени тон таквој заједници. Тиме смо дошли до питања разликовања и одређења међусобног односа морала и политичког етоса.

Мада је повезан са одређеним моралом и моралним вредностима политички етос не своди се само на моралну димензију политике. Моралне норме су у односу на политички етос универзалније, па због тога на неки начин више и стабилније. Морал је везивно ткиво сваког друштва, а политички етос је везивни елемент друштва схваћеног као одређеног типа политичке заједнице. Морални закони су увек усмерени ка појединцу, иако су им друштвена природа и порекло неоспорни. Политички етос је преваходно, ако не и искључиво, социјално-морална и политичка одлика заједнице. Основне карактеристике политичког етоса стварају се унутар одређеног типа политичке и моралне заједнице уграђујући се истовремено у њене темеље.

Политички етос и Врлина

Врлина (Арете) је кључна категорија не само политичког етоса старе Грчке, већ и њене политичке филозофије, њене културе и духа.

Арете (врлина, извршеност) означава способност да се учини оно чиме се човек истиче и поноси, чиме се одликује у односу на друге, што га чини врснијим човеком у сопственим и туђим очима. Истовремено, међутим, врлина је и највиша вредност којој тежи одређена политичка и друштвена заједница. Због тога арете није само субјективно практиковање или доживљај врлине, нити искључиво зависи од личних својстава, већ и од суда других људи, као и од колективног осећања и схватања шта је највиша вредност за заједницу. „Суд заједнице је у крајњој линији мерило вредности сваког појединца. Човек важи као врстан човек само у очима својих суграђана” (Ђурић Михајло, 1968: 20). Због тога је грчки идеал људске врлине и савршенства увек садржавао политичко значење, односно релацију према полису.

Именица арете је у вези са придевом *agathos* (добар), из чијег суперлатива *aristos* (најбољи) је изведена именица аристократија. *Agatos* је у почетку имао значење ваљан, храбар у рату,

да би се на крају значење стабилизовало у смислу добар, ваљан у моралном погледу.

Поред овако схваћеног појма доброг, још један појам има важно место у грчком културном и духовном идеалу. То је идеја, појам и реч *lepos* (калос). Грци су одувек гајили изузетну љубав према лепом. Калос је оно што је лепо, складно, хармонично, савршено, оно што се допада без обзира на корист. Естетски момент лепог је био врло важан део и врлине и срећног живота. Без увида у ту чињеницу тешко би било објаснити и разумети како су Грци могли да доистигну такве домете у уметности (посебно у области вајарства и архитектуре, где су нам оставили споменике непролазне лепоте и вредности).

У својој књизи Хуманизам као политички идеал, Михајло Ђурић овако објашњава улогу ова два појма у грчкој култури: „Толико су ова два појма, лепо и добро, заузимала средишње место у културном животу старих Грка, да су их они већ од 6. века удружили у неразлучиво јединство. Свој хуманистички идеал, оно у чему су видели највише и најпотпуније остварење свих људских могућности, Грци су називали *kalokagathia*, а за човека који поседује највишу арете, који је у себи остварио највише од онога што је човеку доступно имали су посебно име *kalokagathos*” (Ђурић Михајло, 1968: 21). У том смислу, он наглашава да је *kalokagathia*, то јест свестрано развијање свих људских склоности и способности уједно и најстари и најузвишенији мотив хуманистичког идеала старих Грка. И за Михајла Марковића грчки идеал целовите и хармоничне самореализације *kaloskagathos* имплицира јединство лепог, доброг, мудрог и телесно способног (Марковић, 19.: 74)

Суштину односа политичког етоса и врлине у старој Хеллади најбоље изражава следећа мисао, коју је, према Тукидиду, изрекао Перикле у знаменитом надгробном говору палим Атињанима, након завршетка прве године Пелопонеског рата (430 г.п.н.е.): „Где се врлини дају највеће награде, ту ничу и најбољи грађани” (Ђурић, 1989: 147). А старогрчки полис је држао до врлине. У основи исту идеју Платон изражава на следећи начин. По њему, без ваљаног човека нема ни ваљаног друштва. „Етика је тиме прерасла у политику” (Смаилагић, 1970: 19).

У расправи о политичком логосу показано је да су најзначајније врлине у старих Хелена, по мишљењу њихових филозофа, биле истина и правда. Истина као врлина је кључна за разумевање политичког логоса, а правда као врлина је нужна за схватање политичког етоса старе Хеладе.

Мада је сам Аристотел тврдио да је праведност општа врлина из које треба да произлазе све остале врлине, његова конкретна листа врлина је много ширира; у најважније врлине, поред праведности он убраја умереност, разборитост и храброст, а затим племенитост, благод, дарезљивост, гордост, осећање части и тд.

Да би се потврдила теза да се преко појма врлине успоставља мост који повезује политички логос и политички етос потребно је да се сада оде корак даље и аналитички изложи садржај врлина на којима је почивао живот у полису (имајући у виду пре свега атински модел републиканског града - државе).

Прва, и са становишта политичког етоса можда најзначајнија врлина је био јак осећај јавне дужности, одговорности и бриге за политичку заједницу којој се припадало. Највиши етички циљ старогрчког друштва је добро делање (eupraxia). У основи овога је идеја о општем добру (хунон esthalon) и његовом примату над посебним интересима. „У свету антике врхунац приватне врлине био је управо отиум, то јест делатност за заједницу која није била мотивисана интересом” (Сегони, 1983: 146). Тако ће Тукидид кроз уста Перикла рећи да Хелени на онога који не учествује у државним пословима не гледају само као на доколичара, него га сматрају бескорисним чланом. (Тукидид, 1957: 106) „Све оне који не учествују у јавном животу стари Грци су називали 'идиотима' ('idiotai') (Тадић, 1988: 26).

Друга и са претходном повезана врлина је била дубока оданост полису и спремност на жртвовање за слободу зајенице. Политички етос полиса је величао, ценио и славио храброст својих грађана у одбрану слободе. Послушајмо Перикла: „Срећа је у слободи, а слобода у храбрости”; „Срећни су они којима падне у део тако славна смрт”; На храброст нас не приморавају закони, него се она у нама сама рађа”; „Јунаци достојни своје отаџбине” / Из Перикловог надгробног говора по Тукидиду/ (Ђурић, 1989: 145,146). Истини за вољу, треба рећи да највећа заслуга за овако

схваћену дужност према заједници свакако припада Спартанцима. Један од ретких, али врло познатих песника Спарте, Тиртеј (прелаз из 7. у 6. век) гледао је на државу као на једино и апсолутно мерило људског савршенства. Једним делом под његовим утицајем, а вероватно знатно више под притиском реалних потреба и специфичног положаја релативно малог броја Спартијата у односу на бројне и њима подчињене хелоте, Спартанци су „били први међу Грцима који су државу дефинисали као морално добро и уздигли је на ранг светиње, давши јој име отаџбина (патриа, патрис)” (Ђурић Михајло, 1968: 124).

Треће обележје старохеленског политичког етоса је повезаност слободе и политичке једнакости. Можда никад више слобода и једнакост неће бити тако блиске као што су биле у хеленском полису. Једна од основних засада слободе била је у начелу које је тако јасно изразио Аристотел у својој Политици (написаној између 335 и 323 г.п.н.е.): наизменично владати и покоравати се. Политичка власт је, по Аристотелу, власт слободних и једнаких људи. Слобода је, по њему, основни принцип демократског државног уређења.

Политичка једнакост је била практична и морална основа слободе. Зато је, како тачно истиче француски писац Бенжамен Констан (Benjamin Constant), главна разлика између античког и модерног схватања слободе у томе што је антика под слободом схватала учешће у државној власти, а модерна друштва и индивидуе под слободом подразумевају одређену аутономију или ослобођеност од државне власти. (Constant, 1989: 309-328)

„У јавним пословима у нас влада начело слободе” вели Перикле, а извештава нас Тикидид (Ђурић, 1989: 143) или како је та иста мисао преведена у Тикидидовом Пелопонеском рату „Слободно управљамо државном заједницом” (Тукидид, 1957: 105). Слобода и једнакост су практиковане и обезбеђиване:

- у неспутаним јавним расправама на скупштини (eklesia), које су се одржавале на тргу (агора) где је сваки грађанин имао једнако право да говори (isegoria) а глас сваког грађана једнако је вредео;
- у стварној политичкој равноправности грађана пред законом (isonomija), то јест у ставу да се нико не искључује из државних послова, па ни због сиромаштва, што је у принципу значило

начелно једнаке могућности да се добије јавна служба (или како каже Перикле, свако се, према томе како се ко у чему одликује, бира у државну управу, не зато што је члан неког сталежа, него по својој личној заслуги) (Ђурић, 1989: 143; Тукидид, 1957: 105).

- у приватним пословима влада за све равноправност по закону (Ђурић, 1989: 143)

Четврта карактеристика старогрчке грађанске врлине и на тој врлини заснованог политичког етоса који је врхунац доживео у Аитнском полису, било је демократско начело власти: управљачи су они којима се управља. Другим речима, основно начело власти било је начело директног суделовања или самоуправљања које је подразумевало активног грађанина укљученог у све политичке, односно јавне послове. Једни те исти људи могли су у исти мах да врше и своје домаће и јавне послове.

Парафразирајући Перикла (односно Тукидида) може се рећи да су Хелени сами решавали о својим јавним стварима, и да су о њима знали да суде како треба. С правом су сматрали да речи не могу да штете делању; напротив, штета настаје ако се приступа послу пре него што се о томе расправљањем грађани унапред довољно не обавесте. Све у свему, како каже Дејвид Хелд: „Људска су бића могла на прави начин остварити себе и живети часно као грађани само у полису и кроз њега, јер су се у животу политичке заједнице стапале етика и политика” (Хелд, 1990: 31).

Умереност, мера као својство политичког етоса

Друго кључно својство старохеленског политичког етоса је умереност (*sophrosyne*), односно мера (метра). Грци су сматрали да је то својство у њихову културу и етос први усадио Аполон. Како каже Михајло Ђурић, Аполон је дао божански ореол грчком етосу. И још: његова религија је послужила као највиши медијум грчког самоосвешћивања. „Аполон је био најпродуховљенији од свих грчких богова, један од оних који је одиграо најважнију улогу у културном животу Грчке” (Ђурић Михајло, 1968: 144). По Аполону, људска врлина се састоји у умерености. Аполонова позната порука, исписана на зидовима храма у Делфу, Познај самога себе, значи исто што и Буди умерен, нађи меру. Исту идеју налазимо у Хесиодовом стиху „Чувај меру, прави час је у свему оно најбоље”. Мудрац, државник и законодавац Солон ће рећи да је

најлепше појмити невидљиву меру (*aphanes metron*), која одређује праве границе свих ствари.

За умереност смо рекли да је врлина сама по себи, али да је и мера свих других врлина. Тако је Платон правду захватао из аспекта среће (*eudajmonije*), схваћене као унутрашње слободе и као равнотеже, склада и тачне сразмере у човековом бићу. У његовој концепцији правде разум (*phronesys*) је услов умерености (*sophrosyne*), као што је и умереност обележје разума.

Аристотел ће за суштинско питање умерености прогласити поље политичке једнакости. За њега је извор среће и поретка у политичкој заједници. Из такве концепције Аристотел извучи следећи закључак: праведно је оно што је законито, или још прецизније, праведно је средина, а правда је пропорција. У том смислу је праведност схваћена као једнакост главно обележје поретка државне заједнице. Зато Аристотел инсистира на политеји, а не на демократији, „то јест на легалној, а не социјалној основи политичке конституције” (Смаилагић, 1970: 37). /14/

Идеја умерености или мере повезана је са идејом самосавлађивања. Као што ће се показати у наредном поглављу, расправа о моћи нас такође суочава са питањем мере и умерености. Грци су имали посебан израз за похлепу у смислу пожуде за престижом и то су означавали речју филотимија. Још општију и чешћу употребу од филотимии има појам плеонехија, којим се такође изражава супротност идеји умерености и мере. Касирер нам скреће пажњу на то да је прохтев за моћи најјаснији пример оног основног порока који се код Платона назива плеонехија - „глад за све више”. „Та жудња за све више и више прелази сваку меру и уништава сваку меру, а пошто је Платон меру, праву сразмеру, 'геометријску једнакост' прогласио за мерило здравља приватног и јавног живота, излази да жеља за моћи која претеже над свим другим подстицајима неизбежно води у исквареност и искушење” (Касирер, 1972: 97)

Ако повежемо ове две анализе и укрстимо линију моћи и линију умерености онда видимо да се тачка пресека налази у централном пољу старохеленског политичког етоса. Зато под политичким етосом можемо подразумевати принципе и вредносне критерије на основу којих се, пре свега, утврђују границе, мера и

циљ политичке моћи у свакој политичкој заједници. Као што исправно упозорава Фолкман-Шлук, мера, граница и циљ моћи „не налазе се у њој самој, него јој се морају поставити извана” (Volkmann-Schluck, 1977: 43). А тај спољни основ ограничавања моћи је управо политички етос сваке конкретне политичке заједнице. Политичка заједница у којој моћ није ограничена политичким етосом може се обележити као нездрава, болесна заједница. А моћ којој недостаје политички етос постаје, како ће је много касније назвати британски филозоф Расел, гола или огољена моћ.

Политички етос и Моћ

Релација према моћи је кључна за разумевање и објашњење политичког етоса једне заједнице. Што се старе Хеладе тиче, већ Хомер и Хесиод у својим еповима успостављају одређене обрасце моћи, који владају како међу боговима на Олимпу, тако и међу људима унутар једне заједнице, као и у односима међу различитим заједницама, државама.

Разматрање које следи, о односу политичког етоса и моћи у старој Хелади, ослања се на две инспиративне и комплементарне анализе: Касирерову и Фолкман-Шлукову.

Касирер у својој познатој књизи *Мит о држави* показује како се политичка филозофија старе Грчке носила са тезом „сила је право” и тој тези комплементарним ставом о држави као најмоћнијој сили. Аргументација најбољих грчких филозофа против ових теза, које су доминирале софистичким теоријама, ишла је по два колосека. По првом, у одбацивању силе као средства које улази у домен политичког. Како каже Љубомир Тадић „стари Грци су сматрали да је сила нема, те се као начин опхођења међу људима, налази испод нивоа политике” (Тадић, 1988: 19). Други правац аргументације ишао је у смеру критике моћи. „Жудња за моћи не зна ни за какав достижан циљ. Прави карактер и суштина воље за моћи је у томе што је неисцрпна. Она никада не мирује; то је неугасива жеђ. Они који живот проводе обузети том страшћу могу се упоредити са Данаидама које се муче да налију воду у буре без дна” (Касирер, 1972: 97). Према Касиреровом мишљењу правичност и воља за моћи су супротни полови у Платоновој политичкој и моралној филозофији.

С друге стране, како показује Фолкман-Шлукова анализа, моћ се мора исказивати и доказивати као моћ „јер иначе у оних којима се влада настаје предоцба да је ослабила или да је чак више и нема” (Volkmann-Schluck, 1977: 31). Према њему, принцип да „све влада онолико колико има снаге” садржан у политичком логосу, морао је да уважи и политички етос старих Хелена, јер је то био неумитни закон изнад воље и богова и људи (Volkmann-Schluck, 1977: 35). Извод који нужно следи из таквог политичког мишљења је да бит политичког чине стварни односи снага. У том смислу је врло карактеристично и речито одмеравање односа снага између Атине и Спарте у предвечерје Пелопонеског рата.

На оптужбе Коринћана због атинске опсаде Потидеје представници Атине пред спартанском скупштином одговарају, између осталог:

- да су у односу на мање државице које су тражиле њихово вођство и заштиту били присиљени или снажно владати или се извргавати опасности;
- да нису учунили ништа чудно ни противно људској нарави ако су дану власт прихватили и нису је пустили свладани трима највећим стварима: кашћу, страхом и коришћу / другим речима, признају да су успоставили и учврстили власт, објашњавајући да су на то најпре били присиљени због страха, затим и поради части, а касније и ради користи/;
- мада, коме је год могуће употребљавати силу, тај не тражи никакав судбени поступак, похвалу заслужују они, који људском склоношћу потакнути да владају другима, постају праведнији него што тражи њихова моћ;
- и најзад, упозорење да не закључују пренагло и наговорени туђим мишљењем и да просуде унапред, пре него што се заплету у рат, колико изненађења има у њему /„А кад се рат стане продуживати, често многи догађаји зависе о срећи, од које смо и једни и други једнако удаљени, и не зна се сигурно, како ће се свршити”/ (Тукидид, 1957: 50,51)

Спартанску скупштину, у којој већ многи мисле да Атињани чине неправду и да са њима треба што пре заратити, не успева да поколеба ни њихов краљ Архидам, из чијег упозорења на опасности ратне опције треба издвојити следећа два става: „Оптужбе и држава и појединаца могуће је уклонити, али рат, који једноду-

шно запођенемо поради властитих пробитака, за који није могуће знати како ће се свршити, није лако часно завршити”, као и то да „рат не овиси више о оружју него о новчаним средствима, која помажу оружје, особито рат копнених становника против помораца” (Тукидид, 1957: 53).

Превладала је, међутим, ратна странка коју је предводио ефор Стеналаида, позвавши скупштину следећим речима: „Закључите дакле, Лакедемоњани, достојно Спарте рат и не допуштајте да Атењани постају моћнији” (Тукидид, 1957: 55) /13/

И управо у овом ратном покличу и Тукидид и Фолкман-Шлук налазе објашњење за главни узрок рату. Како каже Тукидид, Лакедемоњани су установили да је уговор прекршен и да треба заратити, не толико под утицајем савезничких говора, колико бојећи се Атињана да још више не ојачају, јер су видели да им је већ велики део Хеладе подложен. (Тукидид, 1957: 55) И по Фолкман-Шлуку најистинитији узрок рату је страх Спарте пред порастом моћи Атине. (Volkmann-Schluck, 1977: 16) Са атичким поморским савезом под вођством Атине појавила се не само нова сила, него и сила у односу на Спарту другачије врсте : поморска сила (таласократија).

Тако се прича о моћи трансформише у причу о страху. Страх дотадашње прве војне силе у хеленском свету Спарте, да ће њена моћ не само бити угрожена, већ постати политички безначајна је тај који је диктирао одлуку о рату.

Разарање хеленског политичког етоса (Пелопонески рат)

Као што је најсјајнији заступник хеленског политичког етоса међу државницима Перикле, тако се међу великим старохеленским филозофима у том погледу издваја Сократ. Његова одбрана од неправедне осуде и испијање чаше са отровом од кукуте (399. п.н.е.) на драматичан и згуснут начин представљају истовремено и кулминацију и почетак распадања политичког етоса старе Грчке.

Успон и пад политичког етоса старе Хеладе проћиће у знаку непомирљивог сукоба две различите и међусобно супротстављене политичке концепције и оријентације: демократске, коју је предводила Атина, и аристократске, коју је представљала Спарта.

Избијање пелопонеског рата (као огорченог, али и предвидивог оружаног сукоба између демократске и аристократске политичке концепције) означиће почетак разарања старохеленског политичког етоса, а завршетак тога рата и донекле неочекивана победа конзервативне Спарте, означиће почетак краја процеса распадања политичког етоса читаве Хеладе.

Мада је у питању рат између две државе, Пелопонски рат се може означити и као први европски грађански рат, рат унутар Хеладе као заједничког духовног, културног, па и етничког простора. А грађански рат је не само највидљивија манифестација, него и најдубљи узрок разарања политичког етоса једне заједнице.

Сада је тренутак да се и на примеру Перикла осветле почеци процеса распадања политичког етоса (показује се, као и много пута, да први знаци ерозије започињу у моменту највишег успона сваког феномена, па и феномена политичког етоса одређене заједнице). Као што је претходно најављено, Периклу се могу упутити бар две озбиљне примедбе.

Прва ствар која, у најмању руку захтева озбиљну критичку расправу, је Периклова политичка формула примењена у односу на мање околне државице, која би се могла назвати формулом „демократског империјализма”. То је пракса и право које је себи узела Атина да војно интервенише у све околне државице у којима демократски поредак није могао да се одржи, и да им у име демократије мења и намеће унутрашњи поредак. То је у основи позиција моћи, односно логика велике силе, која је у међународним односима остала и до наших дана и која ономе ко је јачи даје могућност да буде арбитар и да интервенише и у унутрашње уређење слабије државе, па макар ту интервенцију правдао начелима одбране демократије, исл.

Друга примедба односи се на започињање Пелопонеског рата. Периклу као великом државнику је било јасно да након обрачуна са Персијанцима предстоји решење односа са Спартом, јединим по снази стварним и достојним конкурентом Атине у хеленском свету. Да ли је баш морало да дође до овог рата, односно да ли је рат био једина могућа солуција за решење тог проблема, остаје вечно отворено питање, као и код многих других грађанских ратова. Није наравно неважно ни питање ко је започео тај

рат, Спарта или Атина, мада ни на њега није лако дати прецизан одговор. Али оно што је изгледа доста извесно то је да је Перикле био сасвим свестан будућег рата са Спартом и да је Атину припремао за то (не само јачајући морнарицу, јер је и он био свестан значаја премоћи на мору, него и изградњом тзв. дугачког зида од Атине до Пиреја). Уосталом, његов говор пред скупштином која је одлучивала о рату или миру (рат је у том моменту вероватно био врло изванредан, мада остаје и тада питање да ли се могао избећи) јасно је претегнуо у корист рата и битно утицао на скупштину да се определи за ратну опцију. Ево неколико краћих извода из тог говора: „Једнако сам, грађани атински, уверен да не смемо попустити Пелопонезанима, мада знам да људи у самом рату не показују одушевљење што их подстиче кад се реше на рат, него им се према догађајима и расположење мења. (...) И немојте сами на себе бацати кривицу као да сте с незнатна повода рат отпочели; јер ће се на овој ситници показати да ли су ваша начела дубоко укорењена и да ли ћете одолети кушању. Ако Лакедемонјанима попустите, ускоро ће од вас тражити још друго и веће, јер ће сматрати да сте у овом питању попустили од страха; ако ли их, напротив, одбијете, јасно ћете им показати да је за њих корисније да поступају с вама као са онима који имају једнака права. (...) Одмах се решите или да се покорите пре него вам буде нанесена каква штета, или ако смо већ наумили да ратујемо, а то се мени чини да је боље, да ни у једном захтеву, био он велики или мален, не попустите, него да оно што смо стекли без страха браните. Јер сви захтеви, били они најмањи или највећи, што их једнаки једнакима мимо правду постављају, значе за ове последње ропство” (Ђурић, 1989: 136-7).

Када је у политичком етосу старе Грчке врлина била превладана жељом за прекомерном моћи, када је наместо умерености (*sophrosyne*) наступила плеонехија, необуздана жеђ за богаћењем, када је свакодневним животом загосподарило користољубље над праведношћу, када су демагозима дељене награде без заслуга, у време када је уместо силе логике завладала логика силе, наступила је ерозија политичког етоса. Но, најјачи, погубни и разарајући утицај на старогрчки политички етос је имао први европски грађански рат, рат који је избио између Атине и Спарте. Од избијања Пелопонеског рата ствари су кренуле низбрдо, не само за до

тада водећу грчку државу Атину, него и за читав хеленски свет. Потпуно се слажем са оценом Михајла Ђурића, по коме „не би се ни мало претерало, ако би се рекло да су пелопонески ратови повукли Грчку у пропаст, да су ти ратови довели до општег погоршања прилика у грчком свету, да они обележавају почетак његовог краја” (Ђурић Михајло, 1968: 432).

Грех (Hybris) и Одмазда (Nemesis)

Овде је место да се укаже на једно могуће тумачење које би можда сами Грци понудили као објашњење за своју несрећу. Они би у помоћ позвали један за нас мало разумљив и још теже преводив појам, појам хубрис. Појам хубрис је нека врста трагичне опасности или подавања искушењу, онај тренутак слабости коме не може да се одупре самосавлађивање. „Идеја хубрис, која је првобитно била чисто позитивноправна идеја, то јест нека врста противтеже према дике, постала је симбол грешне људске лакоумности и уображености” (Ђурић Михајло, 1968: 152).

По грчкој митологији, Аполон је први међу боговима предочио људима да је хубрис најстрашнији злочин против неба. У свом другом спеву, Илијади, Хомер први пут помиње појам хубрис. То је појам који ће касније несумњиво играти важну улогу у старогрчкој филозофској антропологији и социјалној, политичкој филозофији. Уколико човек не води рачуна о границама своје слободе, уколико изгуби меру и дрзне се преко својих граница, прети му хубрис, опасност проклетства и казне. Тако се и у политичком логосу и у политичком етосу старих Грка слобода, већ од самог почетка успостављања те идеје, у односу на судбину појми као самоограничење. Појам хубрис је тако постао један врло важан појам за грчку етику и грчки дух уопште. У време процвата старогрчких трагедија, када је она крајем шестог и у току петог века п.н.е. захваљујући Есхилу, Софоклу и Еурипиду постала општеприхваћени књижевни род и уживала велику подршку атинског града, уобичајени заплет трагичне драмске радње ишао је следећом линијом: најпре наступа заслепљеност (*ate*) коју богови пошаљу људима па они дрско и охоло прекораче дозвољено и начине неопростиви грех (*hybris*), да би на крају стигла заслужена и страшна божанска одмазда (*nemesis*).

Заслепљеност (ate) жељом за моћи и превлашћу одвела је Спарту и Атину у међусобни рат. То је, као што је речено, био по многим својим одликама грађански рат. То није био рат из нужде, наметнут од страних завојевача, као што је био рат против Персијанаца, на пример. За разлику од Персијских ратова, који су као ратови за слободу уздигли херојски мит успостављен још у Тројанском рату, а тиме ојачали политички етос читаве Хеладе, грађански рат унутар Хеладе је имао потпуно супротно дејство. Он је деловао разарајуће на политички етос старе Грчке, јер је био неопростиви грех (hubris). Атина и Спарта су у току такозваног Пелопонеског рата скоро три деценије ратовале међу собом (од 431-404 г.п.н.е.). Божја казна (nemesis) је најпре погодила Атину, и то у виду страховите епидемије куге, као и ратним поразом на крају. Затим је избио нови сукоб између победнице Спарте и Тебе, а ате је у основи била иста - борба око превласти у грчком свету. Спартанци су претрпели болан пораз у бици код Леуктре 371 г.п.н.е. Богиња Немесис је и овог пута дошла по своје. Настао је период општег кварења грчког начина живота; социјална поларизација између богатих и сиромашних постајала је све дубља; свађе и сукоби су постали уобичајена ствар у животу градова; од раздора и неслоге изгубио се интерес за опште добро. Коначан ударац дошао је убрзо : у бици код Херонеје 338 г.п.н.е. Филип Македонски је коначно запечатио судбину Грчке.

Белешке:

- /1/ Митолошко предање старих Хелена нуди нам једно од могућих објашњења како је наш континент добио име. Мит каже да је Зевс уграбио и обљубио феничанску принцезу Европу, коју је са собом повео из Мале Азије на запад, а да је њен брат Кадмо у трагању за несталим сестром преко Родоса најзад доспео у континенталну Грчку, где је по савету пророчишта из Делфа саградио град Тебу.
- /2/ Сматра се, иначе, да је, отац историје, Херодот први употребио глагол „филозофирати”, говорећи у својој „Историји” (I.30) о Солону, његовој мудрости и његовим путовањима; да се реч (именица) филозоф први пут среће код Хераклита (фрагмент 35); а Питагори се приписује да је први за себе рекао „Ја сам филозоф”, одговарајући на

- питање шта је и чиме се бави, а које му је поставио тиранин (владар) места Флиус (југозападно од Коринта) /према Бошњак, 1989: 56-57) /.
- /3/ Према Хесиоду постоје три Моире: Клото (Klotho), тј. Преља, која одређује садашњост, преде жицу живота; Лахеза (Lahesis), Судбина која одређује прошлост и животни ток, удес; и Атропа (Atropos), Неумитна, која пресеца животну нит (одређује будућност - дужину живота).
- /4/ Интересантно је да ће и у модерној физици раскол о суштини материје бити разрешен на веома сличан начин као и код Хераклита. На основно питање на које се дају супротни одговори (да ли је у основи материје честица или талас?) понуђена је теорија о честици-таласу, која је аналогна Хераклитовом решењу, јер је пламен очигледан симбол тока или процеса, који се умногоме појављује и као ствар.
- /5/ Изворно педагог (paidagogos) је роб или домаћи слуга, који води децу у школу и враћа их кући (наведено према објашњењима уз Платонову „Државу”, с. 383). Он се стара о томе да деца обављају своје школске обавезе. Од тог времена педагогија је у односу на политику задржала извесне карактеристике ропског, послушног става.
- У односу на педагогију много је шири и значајнији појам васпитања (paidea).
- /6/ За ту врсту знања Платон употребљава термин Доха, који се најчешће преводи са мњење, а може да значи чак и предрасуда (пред-расуда код Платона означава уверења и норме практичног живота, која претходе сваком суђењу и просуђивању вредности и која су дубоко усађена у духовну конституцију људи, - и не морају увек да буду непожељне, као што ће касније значење то подразумевати.
- /7/ Грци су од Лиђана преузели реч τυγανος (господар) да би означили људе који су се домогли власти отимајући је од аристократа, а нису били ни наследни краљеви ни изборни магистрати. Током VII в.п.н.е. у многим државицама старе Грчке завладао је талас тиранида. Можда је најтипичнији тиранин био Кипсел, који се око 657 г.п.н.е. дочепао власти на Коринту и са успехом владао пуне 32 година, јер је несумњиво познато да је био омиљен владар - кажу да није имао потребе ни за телесном стражом.
- /8/ За то откриће је најзаслужнији Немац Хајнрих Шлиман, који је као бакалски помоћник у Фирстенбургу као опчињен слушао једног пијанца који је имао обичај да испред радње његовог газде наизуст говори Хомерове стихове.
- /9/ Атинска легенда о Тезеју који убија Минотаура (митско биће получовек-полубик) уз помоћ Минојеве кћери Аријадне, крије у себи

можда истину о престанку Критске превласти у басену Егејскога мора.

/10/ Прва озбиљнија најава грчко-персијских ратовања био је устанак јонских градова што је избио 499 г.п.н.е. под вођством Милета. Након пет година борби Дарије је свирепо угушио грчку побуну, али је било јасно да је тиме окончана само прва или уводна фаза у сукобу. (Дарије је толико био љут на Грке, а нарочито на Атињане због спаљивања града Сарда да је, како прича Херодот, један роб имао искључиву дужност да сваки дан о ручку три пута каже цару: „Господару, сети се Атињана!“).

Другу фазу персијско-грчког сукоба започињу Персијанци захтевајући од грчких државица покорност, што пре свега Спарта и Атина одлучно одбијају. У нападима на грчке градове Персијанци поново наступају свирепо, сављујући их са земљом, чак и у случају брзе предаје, што ће се показати као велика грешка. Када је на ред дошла Атина, чак и онима у њој који су евентуално помишљали на сарадњу са Персијанцима, било је јасно да само одлучан отпор може да спаси град. Зато су са пуном одлучношћу и патриотском мотивацијом дочекали искрцавање Персијанаца код Маратона, и у бици која ће бити одсудна за Атину, неочекивано поразили 490 г.п.н.е. много бројнијег и јачег непријатеља. (Атињани су имали само 192 погинула војника, док су Персијанци изгубили 6000 људи и седам бродова. Захваљујући случају да су видели светлосни сигнал са углачаног штита Атињани су успели да пошаљу гласника и да се врате у град удаљен 42 километара, тако да Персијанцима није успела ни намера да након пораза пре стигну бродовима до Пиреја и освоје незаштићену Атину.) Стицајем околности Атињани су углавном сами поднели терет ове битке, јер су Спартанци због верских празника били спречени да стигну на време (што се сматра много вероватнијим од мишљења да су чекали какав ће бити исход сукоба).

Трећи поход Персијанаца на Грчку повео је Ксеркс 480 г.п.н.е. Персијска армија је свакако била врло бројна, али су процене различите. Тешко је поверовати Херодоту да је Ксеркс водио војску бројнију од милион људи; према најреалнијим историјским проценама то је у то време ипак била врло бројна војска од око 180.000 људи. Након почетних успеха и победе у кланцу Термопила (тај пораз, до кога је иначе дошло због издаје, Леониди и његовим изгинулим Спартанцима донео је бесмртну славу) Ксеркс је доживео два тешка пораза: први у поморској бици код острва Саламине (480.п.н.е.), када су Атињани десетковали његову тешку и бројну флоту; и други у копненој бици код града Платеје (479. п.н.е.), када је тријумфовала Спарта..

/11/ Због тога се и данас за строг и аскетски живот испуњен вежбањима употребљава израз „спартански“. Друго завештење односи се на лаконски, односно крајње сажет начин излагања. Милитаристички дух Спарте делом се мочје објаснити и унутрашњим разлозима. Спартанци су наиме, због недостатка плодне земље покорили своје суседе Месењане, претворивши их у хелоте. Како су хелоти били у већини, „спартијати“ (њих свега 9.000) су непрестано морали да буду на опрезу.

/12/ „Приповеда се да је Периклу једаред са његовог имања донесена глава једног овна с једним јединим рогом на њој. Кад је врач Лампон угледао јаки и тврди рог што је усред чела био израстао, рече: 'У нашем граду постоје две власти, Тукидидова и Периклова, али ће моћ прећи у руке једнога, и то онога у кога се оно знамење нађе'. Анаксагора расече ону главу и покаже како мозак није испунио целу лобању, него се заошиљио као јаје, и са свих страна лобање скупио на оном месту где је корен онога рога имао свој заметак. И тада се сви присутни зачудише Анаксагори, али ускоро потом и Лампону, тј. кад је Тукидид био оборен, па је сва државна власт прешла у руке Периклове“ (Плутар, 1963: 123-4).

/13/ Тукидид даље казује да је Стенелаида користећи положај ефора одмах свој предлог ставио на гласање. Како се гласање обављало виком (а не каменчићима) он рече да не може да разлучи која је вика већа (да ли за или против), па да би их јаче подстакло на ратовање затражи да они који мисле да су Атињани прекршили уговор и начинили неправду (то јест који су за рат) стану на једну страну, а који тако не мисле, стану на другу. Дакако далеко више је било оних који су се определили за рат.

/14/ Аристотел у Политици разликује шест главних облика државног уређења, од којих су прва три добра, а друга три лоша. У добре спадају: (1) краљевство (базилеја), владавина једнога који је у свему најизврснији, и који по законима влада за опште добро; (2) аристократија, владавина оних који се највише одликују интелектуалним и етичким врлинама; (3) политеја (демократска република), народна владавина са што већом правном једнакошћу свих држављања; а у лоше: (4) тиранида, безаконна самовољна власт једнога; (5) олигархија, владавина најбогатијих; и (6) демократија, владавина широких народних маса, која може да буде у интересу најсиромашнијих, али не и у интересу добра целе заједнице. У Аристотеловој концепцији сваки добри облик државе има своју лошу алтернативу, тако да се тиранида појављује као изопачење краљевства, олигархија као изрођење аристократије, а демократија као лоша верзија републике.

Библиографија:

- Arendt Hannah, VITA ACTIVA.....
- Аристотел, 1975, ПОЛИТИКА, Београд: БИГЗ
- Агон Румон, 1968, DEMOCRACY AND TOTALITARIANISM, London:
- Бошњак Бранко, 1989, ФИЛОЗОФИЈА, Увод у филозофско мишљење и рјечник, Загреб: Напријед
- Cerroni Umberto, 1983, UVOD U DRUŠTVENU ZNANOST, Zagreb: Školska knjiga
- Constant Benjamin, 1989, POLITICAL WRITINGS, Cambridge: Cambridge University Press
- Есхил, 1956, ТРАГЕДИЈЕ, Београд: Култура
- ФИЛОЗОФИЈСКИ РЕЧНИК, 1965, главни уредник Владимир Филиповић, Загреб: Матица хрватска
- Главачић Др Бранимир, (1975) Редакцијаска напомена уз: Хесиод, 1975, ПОСТАНАК БОГОВА, ХОМЕРОВЕ ХИМНЕ, Сарајево: Веселин Маслеша
- Хабермас Јирген, 1980, ТЕОРИЈА И ПРАКСА, Социјалнофилозофске студије, Београд: БИГЗ
- Hegel G.W.,... ISTRJA FILOZOFIJE II,...
- Held David, 1990, MODELS OF DEMOCRACY, London: Polity Press
- Хесиод, 1975, ПОСТАНАК БОГОВА, Сарајево: Веселин Маслеша
- Јегер Вернер (jaeger Werner), (1991), ПАИДЕИА, Обликовање грчког човека, Нови Сад: Књижевна заједница Новог Сада
- Касирер Ернст, 1972, МИТ О ДРЖАВИ, Београд: Полит
- Кито Х.Д.Ф., 1963, ГРЦИ, Нови Сад: Матица Српска
- Кораћ Вељко, 1983, Платонов идеал јединства филозофије и политике, предговор у: Платон, 1983, ДРЖАВА, Београд: БИГЗ ,
- Леартије Диоген, 1979, ЖИВОТИ И МИШЉЕЊА ИСТАКНУТИХ ФИЛОЗОФА, Београд: БИГЗ
- Плутарх, 1963, АТИНСКИ И РИМСКИ ДРЖАВНИЦИ, Београд: Просвета
- Подунавац Милан /Матић М., 1994, ПОЛИТИЧКИ СИСТЕМ, теорије и принципи, Београд: Институт за политичке студије
- Попер Карл, 1993, ОТВОРЕНО ДРУШТВО И ЊЕГОВИ НЕПРИЈАТЕЉИ, Београд: БИГЗ

- Смаилагић Неркез, 1970, ХИСТОРИЈА ПОЛИТИЧКИХ ДОКТРИНА, Антика, средњи и нови вијек, Загреб: Напријед
- Тадић Љубомир, 1967, ПОРЕДАК И СЛОБОДА, Београд: Култура
- Тадић Љубомир, 1988, НАУКА О ПОЛИТИЦИ, Београд: Рад
- Tukidid, 1957, POVIJEST PELOPONESKOG RATA, Zagreb: Matica Hrvatska
- Volkman-Schluck Karl-Heinz, 1977, POLITIČKA FILOZOFIJA, Tukidid, Kant, Tocqueville, Zagreb: Naprijed

Politisches Logos und politisches Etos

Die Brucken zwischen Sociologie und elenische politische Philosophie

Die Zusammenfassung: mit Unterschied zu den anderen wissenschaftlichen Disziplinen, für politische Sociologie kann man sagen, dass die nicht in Philosophie und teoretischen Erben (das wir von Elenen haben) gegründet ist. Die Erklärung ist einfach. Politische Sociologie ist Teoretische Disziplin, die erforscht die Beziehung zwischen der Gesellschaft und Politik. Weil es der Gesellschaft und Politik undifferenzert und umfassend mit dem Begriff POLIS sind, ist Verständlich, das es in antischer Theorie keine politische Sociologie gibt. Antische Gedanke über Gesellschaft ist in Zeichnen von politische Philosophie.

Schlusssworten: politisches LOGOS, politisches ETOS, politische Sociologie, politische Philosophie, Elanien