

UDK 322(38)
Izvorni znanstveni članak
Primljeno 1/05.

Polis i religija

Željko SENKOVIĆ*

Sažetak

Autor u ovome članku razmatra suodnos političkog i religijskog područja u staroj Grčkoj, dvaju povezanih područja kroz koja se je očitovala blizina božanskog u stvarnosti. Svenarodsko pristupanje religiji uvjetovano je samom religijskom naravi polisa. Religija je ujedinjavala Grke u jedan polis, ali je razina zahtjeva koje su građani morali ispunjavati u svakodnevlju, može se reći, slična svojevrsnoj religijskoj posvećenosti. Kod Aristotela se o božanskom govori na dvije razine: 1) politička teologija ovisna od političkog uređenja i dopuštenih kultova u toj zajednici; 2) transpolitičko znanje o božanskom koje se ne bavi olimpijskim bogovima, nego onim božanskim koje je arche svega. Poštovanje zakona je vrlo važno za političku sferu, a oni su temeljeni i na posluhu spram običaja (ethos). Aristotel uvažava tradiciju jer deificira zakone, što je nužno zbog demosa i političke stabilnosti, budući da demos ne stiže do filozofije.

Uvod

Bilo bi pretenciozno u *polis* kao u rodno mjesto europske kulture i filozofije učitavati potpunu ovisnost o religijskom području. Međutim, zanemarivanje tog odnosa označava gubitak povijesne svijesti, tako važne za valjano određenje suvremenosti koja je suodređena s onim što je povijesno prošlo, ali ako je zaista duhovno vrijedno, još uvijek nam nešto govori. Zasiurno se ne može izvoditi kauzalna povezanost društvenog i religijskog razvoja, ali neka međuovisnost nedvojbeno postoji. Stvarnost je odveć složena da bi se u cijelosti mogla svesti na samo jedan (pretežiti) čimbenik, tj. niti političko iz religijskog niti religijsko iz političkog ne može se jednostavno deducirati. Bez obzira na ovu zadržku smatram da je religija dala brojna pravila za odnose u obitelji, kako u starim rodovsko–plemenskim zajednicama tako i u kasnijim civilizacijski naprednijim društvima. Osim toga, najfiniji duhovni sadržaji, od umjetnosti do filozofije, umnogome su svoje kreativne impulse primili također iz te drevne ljudske potrebe da se doživljava i pokušava shvatiti Stvoritelja svega, te da se obredima iskazuje poštovanje i traži milost. Vr-

* Mr. sc. Željko Senković, Filozofski fakultet, Osijek.

hunski klasični filozofi, uključujući Aristotela, svojim su zanimanjem za tradiciju oživljavali mnogo toga što bi naivna svijest smatrala tek pred-filozofijskim. Bolje je reći da se duhovnost određenog područja ne gubi u nekom drugačijem, intelektualnijem stanju duha, nego biva sačuvana i isprepletena u brojnim očitovanjima.

1. Povezanost političkog i religijskog područja u staroj Grčkoj

Polis nije bio samo politička nego i religijska asocijacija različitih familija, fratrija i triba.¹ Njegovo osnivanje uvijek je bilo religijski čin, pa je on u pravom smislu zajednica utemeljena na određenom kultu, omogućena i suodređena religijom kao značajnim socijalnim čimbenikom. Grci su od svojih početaka imali vrlo razvijenu mitologijsku svijest, a i polis je očito jako podržavao vladavinu mita. Mitsko i pjesničko izražavanje bili su povezani, te se čini da su bili izuzetno prijemčivi za pjesničku umjetnost zbog razvijene imaginacije i sklonosti ritmiziranoj poeziji. Mnogobrojni oblici života imali su neko mitsko, sveto podrijetlo, a u konačnici to je zadovoljavalo taštinu Grka jer su opjevali sebe kao sljedbenike starog doba heroja. U tome je uočljiva idealistička crta ustrojavanja egzistencije koju žele povezati s realnim svijetom. Blizina božanskog ili demonskog vrlo je česta i opća karakteristika doživljaja stvarnosti.

Osnivanje polisa je značilo i civilizacijski prelazak dotadašnjeg seoskog stanovništva u građanstvo. Za razliku od sela, antički grad ima gradske službe, gimnaziju, kazališta, osiguranu izvorsku vodu te ponajprije — *agoru*. *Agora* nikako nije samo 'trg', ona je vitalno središte polisa s hramovima i sudištem, vijećnicom, igralištem i mjestom za okupljanje građana. Na *agori* se razgovara, savjetuje, kupuje, dokoličari. Ona je uz symposion karakteristično mjesto grčkog duha komunikacije.

Za razliku od suvremenog individualističkog pristupa postizanju sreće i postularanju države u liberalističkom ozračju kao sredstva zaštite i distanciranog osiguravatelja mogućnosti za našu vlastitu brigu oko osobnih interesa, polis je kao cjelina od svojih dijelova (građana) uvijek tražio punu predanost i podložnost. Tako trajnija supstancija dobiva prioritet pred prolaznim i trenutnim. Vjerojatno je to i rezultat opće nesigurnosti za egzistenciju u svijetu vrlo čestih sukoba i ratova, bez zajedničke grčke države i općeg prava, pa se individuum osjećao dužnikom spram polisa zbog sigurnosti vlastitog opstanka. Polis je nastao zbog održavanja života, a opstao zbog razvitka valjanog i sretnog života građana (tj. onih koji kroz svoju vrlinu sudjeluju u službama i sudu, u vladanju i podaništvu). Pripadnost zavijačajnom polisu se idealizirala, a najsigurniji pokazatelj za to je osjećaj da mu građanin duguje svoj život u borbi za njega. Bez obzira je li je rat obrambeni ili napadački, ako je u ime moga polisa i bogova moga polisa, on je pravedan — mislio je stari Grk. Ako se pojedinac potpuno utopi u takvo društvo, onda ima neke šanse da nešto napravi i razvija se; ako ne, uslijedile bi strašne posljedice: smrt, egzil, *atimija*. U tom smislu za Grke je sam polis već bio jedna religija.

U polisu sklonom čestim nemirima i sukobima vrhovni bog Zeus čuvar je pravednosti (*dikaioisyne*) te mu se odaju najveće počasti.² Bogaštvo grčkog politeizma koji pripada široko rasprostranjenoj vjeri arijskih bogova ovome je bogu dalo vrhovništvo. Međutim, s razvojem reflektivne svijesti postuliran je i monoteizam.³ Samo, teško je bilo nametnuti monoteizam jer je te predodžbe oblikovala narodna svijest pod utjecajem pjevača i rapsoda, a ne svećeničko kodificiranje. Prirodnost grčke religije,⁴ tj. njena ovisnost o stalnim kauzalnim referencama na sile prirode i vremena, postigla je to da je Zeus u narodnom vjerovanju blijedio kao nebeski bog, te sve više postajao ono što je priprostem puku bilo bliže i potrebitije: bog vremena, kiše, grmljavine.⁵ S vremenom on gubi isključivu vlast, preferira se svojevrsna poliarhija, a i hramovi posvećeni Zeusu, npr. Olympeion pokazuju da više nije riječ o jedinom vrhovniku. Ova tendencija je vjerojatno pratila promjene u društvenim i političkim odnosima u grčkim polisima.

Niti su grci posjedovali nikakvu vjersku objavu niti su bogovi izražavali neke općevrijedeće religijske istine. Vjerojatno je to povezano s činjenicom da prema su imali svećenstvo, nisu nikada imali poseban stalež svećenika. Da je to postojalo, svećenici bi kao čuvari izvornog učenja uvijek nastojali pročišćavati i čuvati bitne istine. Dočim je bez nečega takvoga otvorena mogućnost širokog i raznolikog laičkog tumačenja, te maštovitog opjevanja epskih pjesnika. Homer i Heziod zasigurno nisu osnivači epske poezije, nego njihovi izgrađeni vrhunci, ali za njih vrijedi: »Homer i Heziod, za koje smatram da su samo četiri stoljeća stariji od mog doba, stvorili su Helenima teogoniju i dali bogovima nadimke, počasti i područja, a i opisali njihove likove.«⁶

Što zbog stvaralačke poetske razigranosti, što zbog naglašenog antropomorfizma te religije, vrlo teško je na nekoj osnovnoj razini govoriti o moralnom djelovanju te religije. Svaki *ethos* je posljedica i slavljenje postojanosti i valjanosti; kod Grka je to često izraženo u isticanju *arete*. No, s obzirom na prikazano djelovanje raznih bogova, njihove borbe, svađe, zavisti, preljube i ubojstva, bilo bi neprimjereno uključivati ih u neku posebnu moralku. Tim je bogovima nedostajala, nama danas samorazumljiva krepost da bi mogli biti uzoriti, a strah od njih bio je uglavnom strah od prirodnih procesa prožet praznovjerjem, a ne strahopoštovanjem. Oni su promjenjivi, mračni i nepredvidljivi kao priroda te zavrjeđuju povjerenje samo do određene granice. Tim više što i opća svjetska sudbina nije u njima, nego su joj i oni podređeni. Unatoč tome, religija je u tradicijskom smislu bila vrlo važna

1 Naravno, za stare Grke i Aristotela termin religija bio je nepoznat. Međutim, u ovom tumačenju antičke religije i njenog suodnosa s političkom sferom pojam »politička religija« ipak će se pokazati primjerenim.

2 Usp. Plutarh, *Ad principem ineruditum* 4. Sam Zeus je *Dike*, *Themis* i savršeni zakon.

3 Npr. kod Ksenofana i Empedokla.

4 Budući da je bila prirodna, ova religija je posjedovala bogatstvo oblika poput prirode.

5 Usp. npr. Aristofan, *Oblaci*, 368–370.

6 Herodot, *Historia*, II, 53.

za formiranje *pathosa* ljudi i cjelokupno funkcioniranje polisa jer je prvenstveno bila javni kult, obnašanje žrtve, a ne intelektualno dociranje.

Možda je objašnjenje za njihovo svenarodsko pristupanje religiji i u već spomenutoj religijskoj naravi samog polisa. Time mislim na razvijenu kolektivnu svijest i zahtjeve spram javnog područja koje je to društvo postavljalo pred građanima. Razina tih zahtjeva graniči s posvećenošću koju neke religije mogu tražiti od svojih vjernika — redovnika. Uz to je polis zadržao ekskluzivno pravo na »svoje« bogove, a za agonalni karakter tih ljudi to je ujedno značilo i suprotstavljanje vlastitih božanskih zaštitnika bogovima drugih (često neprijateljskih) polisa. Religija je ujedinjavala Grke u jedan polis, ali ih je držala razdvojenima kao narod: nema nikakvog spomena o univerzalističko–ekumenskim nastojanjima. Čudna je to zavičajna ekskluzivnost budući je ta religija ipak bila svenarodna u mnogim aspektima. No, postojali su različiti politički interesi u svakom polisu i očito je religija u različitoj socijalnoj perspektivi bila projicirana iz horizonta rascjepkanog helenuskog teritorija kao 'vlasništvo' pojedinih polisa. A o vlasništvu nije moglo biti dogovora, ono prije poziva na obranu i interes. No, bez obzira na manjkavosti takve religije, ona je bila izuzetno važan oslonac cjelokupnoj grčkoj kulturi i životu, od umjetničkog do političkog područja. Grčka, a zatim rimsko–grčka religija bile su nužne za duhovno postojanje antičkih društava, sve do pojave kršćanstva.

Religiozni kult je izražavanje vjerskog osjećaja raznim aktima: molitvom, pjesmom, igrom, prinošenjem žrtava. Božanstvu su se prinostili skupocjeni predmeti; to su ostavljali u hramu koji nije bio mjesto za okupljanje vjernika, nego doslovno 'kuća božja', prostor u kome se nalazio idol. Kult štovanja nekog božanstva u arhajsko vrijeme bio je ograničen ponajprije na plemićke familije, dok su ostali mogli samo indirektno u njemu participirati. Poslije Klistenovih reformi ti su tradicionalni kultovi izgubili svoje političko značenje, ali su se reorganizirali na razini *dema* i *phyla*. U javnom životu nije bilo razmeđa između svjetovnog i sakralnog područja, a privatnost i javnost građanina umnogome se konstituirala kroz vršenje pripadajućeg mu kulta. No, nisu u njemu sudjelovali samo politički punopravni subjekti polisa, nego također i žene, stranci, te djelomično robovi.

Utjecaj predodžbe o bogovima na polis i živote građana bio je velik. Religijski kult je gradio vezu cijelog društva i sve je bilo prožeto doživljajima svetosti određenih mjesta. Skupština i sud, na primjer, uvijek bi otpočinjali rad s nekim religijskim činom, obično sa svećeničkim prinošenjem žrtava. I rat i mir su bili prožeti religijom, tj. obredima i ceremonijama. Atenska demokracija je također imala snažan religijski pathos, vidljiv kroz religiozno protkane javne događaje, a i narav Akropole je primarno sakralna. Božica Atena, zaštitnica grada, nije bila samo božica građana i polisa, ona je reprezentirala samu demokraciju. Neodvojiva je bila od onoga što je za Atenjane klasičnog doba bila (imperijalistička)⁷ demokracija: snažna *Athena Nike* štitila je njihov poredak i pomagala svladati neprijatelje. Per-

7 U atenskom imperijalizmu postoji nešto što podsjeća na religiju, tvrdi Leo Strauss, *Grad i čovek*, Zagreb, 2004.

sonificirala je razboritost kojoj su težili pri odlukama u skupštini; bila je simbol mudrosti i snage ponosnih Atenjana, ekonomskog i kulturnog napretka. Partenon na atenskoj Akropoli i Fidijina *Atena Partenos* u njemu najljepši su spomenici koje je umjetnost stvorila u antičkim religioznim kultovima.

2. *Aristotelov pristup: zakoni–religija*

Sada treba razmotriti kako Aristotel tumači religijsko područje, napose u svezi s političkim. Pokazat će se da i ta komponenta ljudske duhovnosti utječe na vladanje i demos. A poveznica u raspravi o zakonitosti i vladanju, o tome treba li vladati mnoštvo, nekolicina ili pojedinac, dobar čovjek ili dobri zakoni, može se pronaći u sljedećim rečenicama:

»Ako se tko god razlikuje prema suvišku vrline, ili više njih od jednoga (ali koji ne mogu ispuniti polis), tako te se ne može ni usporediti njihova vrlina niti politička sposobnost s onim ostalima, bilo više njih bilo samo jednoga, ti se i ne mogu smatrati samo dijelom polisa; nanijet će im se nepravda izjednačujući ih s onima od kojih su toliko različiti u vrlini i političkoj moći, jer takav bi se činio poput boga među ljudima. Otuda je jasno kako zakonodavstvo nužno biva o jednakima i podrijetlom i moći, dočim za one nema zakona, jer oni su sami zakon.«⁸

Možemo se upitati u kojoj je mjeri ovo razmišljanje potaknuto realnim političkim događanjima i osobama za koje je Aristotel znao, a koliko je ova teza hipotetička i nadomjestak radi upotpunjenja metode i pronalaženja odgovora na pitanje: tko treba vladati? Od povijesnih vladara, ove riječi bi mogle biti upućene Filipu ili Aleksandru Makedonskom. Filipu su za života postavili spomenik u Ateni pa se Isokrat pitao što je drugo preostalo tom vladaru koji je podložio Perziju nego da postane bogom?⁹ Slavili su ga i deificirali kao i njegovog nasljednika Aleksandra, koji je dobio mjesto među olimpijskim bogovima. Postoje snažne indicije da su oni bili impuls za Aristotelove teorije o prosvijetljenom monarhu, a ovdje nam je to zanimljivo ponajprije kao upotrebljiva teorija koja može apologizirati konkretne slučajeve, tj. deificirati osobe–vladare.

I kroz zakone se indirektno govori o božanskom području. Zakoni se moraju suočiti s nerazumnim strastima mnoštva; takvim strastima koji su često nespojivi sa zakonom. Zato zakone, kao vrlo važne instrumente obrazovanja *demos*a, treba poduprijeti shvaćanjima predaka i mitovima koji govore o bogovima i njihovim djelima. Kod Aristotela imamo dvije razine kojima se može pristupiti religioznom području. S jedne strane, bavljenje božanskim spada u važnu problematiku polisa, ali se to u konačnici može svesti na djelovanje svećenstva.¹⁰ Može se pokazati da

8 *Pol.* III, 13; 1284 a 3–15.

9 Isokrat, *Orationes*, III.

10 *Usp. Pol.* VI, 8; 1322 b 12–37.

je takva 'politička teologija' ovisna od političkog uređenja i podređena polisu. Drugi pristup je onaj koji je zaista važan za Aristotela: to je transpolitičko znanje o božanskom koje se ne bavi mitologijskim olimpskim bogovima, nego onim božanskim koje je arche svega.

Dakle, Aristotel raspravu o božanskom uzima višeslojno, pa bi se moglo pomisliti kako se ona u prvoj formi i dubini nalazi samo u XII. knjizi *Metafizike*, gdje je bog postao *Nous*, čija je prava narav 'mišljenje mišljenja' i nije određen ničim izvan sebe samoga. On je u potpunosti izvan svake promjene koja karakterizira svijet i političko područje. Uzevši to doslovno, bilo bi nemoguće pronaći vezu između nekontingentnog bivstva takvog bića i njega kao izvorišta za zakonitost, tj. kao područje trajnosti u kontingentnom svijetu. No, smatram da se ovo mora uzeti s podsjećanjem na njegovu odredbu onoga što je nous.¹¹ Čovjek je *synthetos ousia*, složevina duše i tijela, a *nous* je u njemu ono nepropadljivo, božansko, čime može poimati prva načela. *Nous* je božanstvo u čovjeku, čista forma nedotaknuta materijalnim uvjetima i impersonalno univerzalan. Njegovo postojanje je poveznica s božanskim i poticaj da se u ljudskom području razvija ono najbolje. A s obzirom na tematiku praktičkog područja, za Aristotela su to zakoni: »Tko dakle nalaže vladavinu zakona, čini se kako nalaže vladavinu samih boga i uma... zakon je um bez žudnje (*aneu orexeos*).«¹²

Ako je zakon um bez žudnje, onda je on i razlikovna kvaliteta između života čovjeka i životinje, a čovjek u svojem najvišem ispunjenju i iznimnim trenucima kontemplacije može participirati na božanskom. No, realnost čovjekova ustroja i svijeta opominje nas da ne trebamo jednostavno identificirati zakon s nous, nego balansirati s praktičnim insuficijencijama racionalnog. Zato se konkretizacija čistog dobra ne postiže; ograničenja političkog područja su nužna i ono ne može dostići božansko.

Učenje iz XII. knjige *Metafizike* nema nikakvog utjecaja na njegove stavove u *Politici*. Ono što u praktičkom području možemo smatrati deifikacijom zakona zapravo je prirodna stvar; to je politička manifestacija naše tendencije k antropomorfizaciji božanskog. Tako ljudi bogovima daju obličja prema sebi samima, a na taj način predočuju i živote bogova.¹³ Ova tendencija ima veze s političkim zdravljem polisa, ona je nužnost, i rasprave u *Politici* prešutno osciliraju između prepoznavanja ove tenzije i njene demistifikacije, te njene političke važnosti i korisnosti.

Zanimljivo je pogledati zadatke polisa i njihov redoslijed. To je popis iz VII. knjige *Politike* bez čijeg ispunjavanja niti polis niti *aristeia politeia* ne mogu opstojati: »Prvo mora biti hrane, zatim umijeća... treće je oružje... četvrto novac... peto i prvo je briga oko bogoštovlja.«¹⁴

11 Usp. *Eth. Nic.* VI, 11; 1143 a 35— b6.

12 *Pol.* III, 16; 1287 a 28–32.

13 Usp. *Pol.* I, 2; 1252 b 23–27.

14 *Pol.* VII, 8; 1326 b 3–14.

To su stvari koje trebaju osigurati *autarkeia* za polis, a formulacija 'peto i prvo' (*pempton kai proton*) je provokativna i za neke interpretatore zbunjujuća. B. Jowett je iznenađen prvim mjestom koje religiozno područje dobiva kod Aristotela, ali to dalje ne problematizira.¹⁵ Smatram da je ta iznenađenost izazvana činjenicom da Aristotel ovdje na prvo mjesto stavlja političku religioznost, poštivanje grčkog svećenstva i obreda, a što je i sam smatrao održavanjem mitologizacije te stavljao na drugu razinu, različitu od istinskog teoretsko–kontemplativnog pristupa božanskom području. No, radi se o konstatiranju potpore javnom mnijenju i svakidašnjem razumijevanju kroz koje se ipak dostiže nešto od poželjnog: ako ljudska narav i ne može realizirati svoje najviše mogućnosti, dobro je i korisno postaviti kao ideal ono čemu treba težiti. Zato ovaj 'prvi i peti' zadatak polisa ne treba uzeti utilitaristički nego u jedinstvenom i uzvišenijem smislu, onako kako on određuje političko područje uopće: »... politička zajednica biva radi lijepih činidbi, a ne tek radi suživljenja.«¹⁶

Zakoni i odredbe, i kada služe određenim funkcijama i svrhama, moraju zadržati takvo usmjerenje i dostojanstvo ljudskosti da preveniraju degeneraciju u bezakonje i nepravdu, kada čovjek postaje najgore biće od svih.

Na dva mjesta u *Politici* priziva se božanstvo da bi odlučilo u raspravi između demokrata i oligarha (što je za Aristotela ključna među svim realnopolitičkim raspravama). Obje strane prizivaju Zeusa kao svjedoka njihovih kontrarnih političkih stavova.¹⁷ Sljedbenici demokratske stranke traže od Zeusa da ih zaštiti od krajnje nepravde koju bi oligarsi učinili majorizacijom prava za bogatu manjinu, a antidemokrati traže zaštitu zbog nepravednog razdjeljivanja imovine manjine. Implicitno tim stavovima, vidljivo je da religija može imati funkciju sprječavanja antagonističkih, politički destruktivnih principa koji se ne mogu vršiti u ime tog istog božanstva.

Demos, a i Aristotel, okreću se racionalnoj potpori političke pravde, temeljene na tradiciji i navici. Poštovanje zakona ovisi od poslušna običaja (*ethos*), baštinijenih kroz dugo vrijeme, a *mythos* potpomaže njihovu trajnost. To što Aristotel poštuje tradiciju nikako ne predstavlja tek jednostavno služenje tradiciji, nego onome dobrome što je kroz tradiciju održano, sačuvano.¹⁸ On u svojim djelima dosta govori o naravi stvari i čovjeka, npr. čovjek je po naravi političko biće, ljudi po naravi teže znanju itd. Kada bi se donijeli zakoni koji sprječavaju ostvarenje onoga što nam pripada po naravi, oni bi bili nepravedni. Zato naravno i zakonsko (pozitivno) pravo moraju biti nadopunjujući stupnjevi osiguranja zajednice, a ne smiju doći u međusoban sukob. No, ako i postoje zakoni koji su ono što je moralno poigrješno učinili propisujućom normom, to samo ukazuje na prioritet naravnoga racionalnoga obrazloženja, poopćivoga za sve, pred svim konvencionalno postavljenim odredbama. Takva tendencija pokazuje da *nomos* zadobiva svoju najuz-

15 *The Politics of Aristotle*, trans. B. Jowett, London, Oxford Press, 1885, Vol II, 268.

16 *Pol.* III, 9; 1281 a 1–3.

17 *Pol.* III, 10; 1281 a 12—b20.

18 *Pol.* II, 8; 1269 a 2–3.

višeniju perspektivu samo ako uz pomoć vrline postigne stabilnost koja osigurava minimum konfliktности. U svojoj univerzalnosti (kao elementu pravednosti) *nomos* omogućuje političkom poretku izbjegavanje krajnosti u vladavini i pristup vrlini umjerenosti (*phronesis*) na praktičkoj razini. *Phronesis* je prava mjera između razuzdanosti (*akolasia*) i bešćutnosti (*anaesthesia*), odnosno ispravna reakcija na zajedničke naravne želje (*epithymiai*) prirodene svim ljudima, a onaj tko u njima pretjeruje, izvan je vrline. Zato vladavina zakona usmjerava polis u pravcu uzdržnosti (*enkrateia*) jer se stanje sukoba u našoj duši zrcali i na političkom planu. Zakoni osiguravaju otpor protiv raspuštenosti koja je, po Aristotelu, standardna karakteristika ljudske naravi, empirijski najčešće »pronalažljiva« u mnoštvu, *demosu*. Ovo se može oprimirati njegovim komentarom o dva obola, svoti koju je Periklo odredio za siromašniji *demos* — kako bi mogao sudjelovati na skupštini ili u sudnici te pohađati kazalište i svečane priredbe: »Nevaljaština je u ljudi nezasićena; i prvotno bijahu dostatna samo dva obola, ali kad im to postade običaj, trebalo im je uvijek sve više i sve tako do beskraja. Jer neograničena je narav želje, a mnoštvo živi kako bi njoj udovoljilo.«¹⁹

3. *Politika i filozofija*

Pitanje je kako se u aristotelovskom smislu ovo stanje prevladava. Kritika *demos*a je prema Aristotelu opravdana jer je *demos* daleko od filozofije i mogućnosti samorazvoja u *schole*, a upravo se kroz filozofiju aktualizira i spoznaje pravi karakter političkog dobra; filozofija je najbliža božanskoj aktivnosti (*energeia*), a moglo bi se reći da su zakoni božanski ako su u skladu s istinskom filozofijom.²⁰ To je vidljivo u VII. i VIII. knjizi *Politike* gdje je na djelu potraga za *aristeia politeia* (najboljim poretkom). Ono što je ključno u toj koncepciji koja treba pedagogizirati građane, jest *mousike* u širokom smislu, odgoj duše u suglasju (*harmonia*) i za suglasje, no onako kako bi to odredili filozofi.²¹ Politička uloga filozofije za Aristotela (zasigurno božanske djelatnosti za Aristotela)²² sada je vidljiva u karakteru glazbenog odgoja: glazba harmonizira i ushićuje dušu, i to onaj dio duše koji se tiče čovjekovog karaktera (*ethos*). Cilj je odgoj za *ethikai aretai*, dovođenje karaktera u izgrađenost za pravilno imanje vrline kao što su umjerenost, pravednost, hrabrost itd. Glazba mimetički izražava putove duše i može je voditi do posebnih čuvstvenih ugođaja, te zbog toga ima i političko djelovanje. Naime, polis mora preferirati onu glazbu koja podražava djelovanje u skladu s moralnim vrlinama,²³ pa

19 *Pol.* II, 7; 1267 b 3–5.

20 Aristotel je ostao platoničar, a u horizontu ove tematike treba reći da premda u II. knjizi *Politike* kritizira Platonovu *Politeia*, instituciju filozofa–kralja pri tome ne spominje.

21 *Eth. Nic.* VIII, 7; 1342 a 28–32.

22 U klasičnoj političkoj filozofiji uopće (pa time i kod Aristotela) bavljenje božanskim poistovjećeno je s filozofijom. A i polis je sebe gledao kao subjekta koji je podređen božanstvu i poštuje ga.

23 Usp. npr. *Pol.* VIII, 5; 1340 a 1–22.

se i filozofija (kao upraviteljica *mousike*) pojavljuje kao ona koja je subordinirana potrebama politike. A glazba također mora odgovarati vrhunskom praktičkom Aristotelovom cilju: pravoj mjeri — sredini (*to meson*).²⁴ Npr. postizanje primjerene granice u zatezanju struna lire pogađanje je zvuka koji nije niti previsok niti prenizak, tj. postiže se *mesotes*. Nadalje, aristotelovski rečeno glazba će biti ugodna ako se ne svira niti prebrzo niti prelagano, niti s previše niti premalo repeticija, niti s predugim niti prekratkim pauzama itd. Tako će sredina biti jasno prepoznatljiva, a to znači: o valjanim učincima treba reći kako im se ništa ne može niti oduzeti niti dodati jer nemaju niti viška niti manjka.²⁵

Aristotel se u ovome pristupu približava Platonu. Kao Platonovo 'noćno vijeće' u zakonima,²⁶ Aristotelovi filozofi kao upravljači *mousike* također vladaju nadziranjem schole svojih građana. Tako se i ono božansko u polisu ostvaruje kroz 'božanske aktivnosti' u umnosti filozofa. Zakoni usmjeravaju odgoj, ali u *aristeia politeia* ljudi slični božanstvu (kroz teoretsku aktivnost) propisuju te zakone.

Aristotelov nauk o religiji i politici dotiče religijska pitanja indirektno: kako kroz promatranje zakona tako i 'bogolikih ljudi', deificiranih intelektualaca. Isticati samo jedno od ovoga dvoga kao ono što je presudno za dostizanje političkog dobra učinilo mu se nedostatnim. Kao u slučaju konflikta argumenata *pro et contra* demokracije, kada pronalazi zrnca istine u objema pozicijama, tj. kao kada pri težnji nekoj realistično ostvarljivoj *mesotes* miješa elemente demokracije i oligarhije u kvalitetnu *politeia*, tako i deifikaciju zakona upotpunjuje s filozofom (tj. uz postuliranje važnosti zakona ne zaboravlja na čovjeka).

Indirektnost kojom govori o ovoj temi dijelom je i posljedica cjeline njegove praktičke filozofije. Nije moguće ni realno očekivati savršeno, idealno uređenje, tj. ne može se svima ukazati na filozofijske istine, pa i na filozofijski nauk o Bogu. Zato je nedostižno posve racionalno (umno konstruktibilno društvo), a treba uvesti i neke druge čimbenike osim znanstvenih: deifikacija konvencija (zakona) nužna je za *demos* radi političkog zdravlja zajednice. No, zakoni će moći dotaknuti ono božansko i približiti polis mudrosti ako *paideia* bude pod vodstvom filozofa (koji imaju znanje božanskoga). Tako i 'politička religija' zadobiva pravu svezu s istinskom religijom, tj. za Aristotela s filozofijom o Bogu. U *aristeia politeia* odgoj kroz *mousike* je put maksimiziranja utjecaja tih bogosličnih ljudi. Ona je medij utjecaja na građane radi *paideia*, izgradnje balansiranog i postojanog *ethosa*. Građani će kao obrazovani i pod vodstvom filozofa biti bolje pripremljeni za tumačenje i prihvaćanje zakona, a takvo uređenje, ograničeno zakonima kao branom od samovolja i potpomognuto obrazovanim ljudima, reprezentirat će zajednicu u kojoj se događa susret ljudskog i božanskog.

24 Usp. Alfonso Gomez-Lobo, *Aristotle's Right Reason*, u *Apeiron*, Volume XXV no. 4, 1995, 25.

25 Usp. *Eth. Nic.* II, 6; 1106 b, 9–11.

26 O tome npr. Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, Chicago, 1975, 175–186.

THE POLIS AND RELIGION

Željko SENKOVIĆ

Summary

In this article the author examines the corelationship between the political and the religious in Ancient Greece, two integrated spheres of life through which was manifested the presence of the divine in reality. The attitude toward religion of an entire nation is determined by the religious character of the polis itself. Religion united the Greeks into one polis; however, the level of the demands to which the citizens were required to respond on a daily basis was of a type of religious sanctification. Aristotle speaks of the divine on two levels: 1) as political theology dependent upon the political order and cults which were permitted within the community, and 2) as transpolitical knowledge of the divine with no regard for the gods of Olympus, but rather dealing with a Divinity which is the arche of all. Respect for the law is vitally important in the political sphere, and laws are based on the obedience to custom (ethos). Aristotle had a respect for tradition because it deified law, vital to the demos and political stability, since for the demos philosophy remained in the sphere of the unattainable.