

Eseji

Prijevod
321.15Podrijetlo politike u drevnoj Grčkoj:
stara tumačenja i nova stajališta¹

JÜRGEN GEBHARDT*

Sažetak

Autor opisuje nastanak politike u antičkom polisima. Arhaiski je polis izvorno bio naselje pod aristokratskom vlašću, socijalno i vjersko središte maloga agrarnog društva. Intenzivna trgovina, ratovi i kolonizacija prouzročili su u razdoblju 8.-6. st. pr. Krista krizu aristokratskog polisa: poremećeni su odnosi plemića i seljaka, što je rezultiralo usponom tiranskih režima i pobunama stanovnika polisa. Kriza je u 6. st. pr. Krista razriješena uspostavom građanskog polisa, u kojem se politika izdvaja kao autonomna sfera ljudskog djelovanja, u kojoj se svi građani zajednički brinu za polis. Socijalna je osnovica politike nastanak relativno homogenoga građanstva (*demos*), u kojem se staro plemstvo miješa sa srednjim seljacima, obrtnicima i trgovcima. Tvorcima politike su mudri pojedinci (*sophoi*), koji, poput Solona, utjelovljuju novu vrlinu (*arete*), tj. sposobnost da se nadade varljivo ljudsko mnijenje (*doxa*), koje teži maksimiranju bogatstva i moći, te da se pomoću egzistencijalnog samooblikovanja uspostavi red (*eunomia*) u polisima. Epohalna inovacija politike postala je, zahvaljujući klasičnoj grčkoj filozofiji, paradigom humaniteta i jednim od temelja zapadne civilizacije.

Naše razmišljanje o politici počinjemo na primjeren način navođenjem Aristotelove rečenice (odajući joj time počast): "Jasno je da je *polis* najsavršenije aktualizirano partnerstvo i da je čovjek u svojoj krajnjoj aktualizaciji *zoon politikon*."² Te su riječi napisane na svršetku pogubne krize klasičnoga ili građanskog polisa, no izoštrila ih je nužda iz temeljnog iskustva atenskog poretka, shvaćenog kao autonomna djelatna jedinica građana. One sadrže paradigmu čovjekova humaniteta i njegova reda. *Eu*

*Jürgen Gebhardt, redovni profesor filozofije na Filozofskom fakultetu Sveučilišta u Erlangenu, Njemačka.

¹Prijevod studije "The Origins of Politics in Ancient Hellas: Old Interpretations and New Perspectives", u: Porter, J.M. (ed.), *Sophia and Praxis*, Chatham, 1984., str. 1-31.

²Aristotel *Politika* I.II.9. 1253a.

zen (dobar život) unutar polisa ne odnosi se tek na голу činjenicu čovjekova partnerstva s drugim ljudima zbog nužde, kako su skloni misliti mnogi suvremenici, nego građanski polis osigurava društveni okvir za onu vrstu javnog međudjelovanja — političko prijateljstvo noetičkih (racionalnih) pojedinaca — koje omogućuje ljudima da prerastu u *spoudaios* (zrele osobe) i u već spomenutu "krajnju aktualizaciju" čovječjeg humaniteta. U ovom tekstu zapravo tvrdim da su se klasična razmišljanja o politici temeljila na prethodnom paradigmatičnom povijesnom postojanju polisa.³ Stoga razmišljanje o podrijetlu politike mora krenuti od korijena klasičnog iskustva politike i pritom se uzdržavati od metodološke pogreške da podrijetlo politike tumači političkim jezikom kasnijih razdoblja. Dapače, ta su razmišljanja nužna za povijesno razumijevanje stanja u kojem se danas nalazi ljudski rod.⁴ To razumijevanje klasičnog doba potrebno je da se ispravi postojeće uobičajeno mnijenje koje politiku često svodi na mutne mijene u odnosima moći u javnoj sferi.⁵

Jedino ako uzmemo u obzir nastanak političkog razmišljanja u klasično doba iz prethodne paradigme polisa, shvatit ćemo da još živimo u strukturalnom kontinuitetu povijesnog iskustva diferencirane stvarnosti. "Eksplirajući političko", kaže Christian Meier, "Grci su oblikovali ušicu igle kroz koju se svjetska povijest morala provući, kako bi stigla u modernu Europu." Otkriće područja bitka koje se poklapa s područjem ljudskog međudjelovanja i dosiže vrhunac u zajedničkoj ili javnoj dimenziji djelovanja bio je povijesni događaj koji je otkrio najvažniju sastavnicu čovjekova humaniteta koja sudjeluje u obuhvatnije strukturiranoj zbiljnosti. Taj je događaj ljudima na najviše mjesto postavio diferencirano područje bitka i odredio politiku kao strukturu ljudske egzistencije, koju se onednava počelo smatrati napetošću između reda i nereda, obilja i oskudice, smrtnosti i besmrtnosti, vremena i vječnosti. Pod egidom *ta anthropina* čovjek je sve više bio u stanju ostvariti sve svoje egzistencijalne mogućnosti, od putenih nagona do regulativnog razbora. Taj novi iskustveni oblik diferencirane stvarnosti, sastavljene od Boga, prirode, čovjeka i društva, ljudskoj je djelatnosti otvorio vrata područja bitka (tj. politike) koje je zapadnom čovjeku omogućilo da pokrene pothvat moderne civilizacije. Naravno, područje politike nije ni isključivo svjetovno ni isključivo sveto. Ono je područje "između", koje sadrži dva pola egzistencijalnog iskustva vrijeme i vječnost. Budući da se, međutim, ovozemaljskim polom svjetovne egzistencije uspješnije upravlja, postoji opipljiv javni dokaz njegove zbiljnosti. Ona druga dimenzija politike u suvremenoj se misli neprestano nijeće; prisutna je jedino u različitim oblicima više-manje očajničkih potraga za mjerom koja bi upravljala i ustrojila ljudske djelatnosti unutar sve kaotičnijeg područja politike, ali tim oblicima nedostaje sama supstancija humaniteta koja se nekad očitovala u javnom području društva i povijesti.

³Eric Voegelin, *Order and History*, tom 2. *The World of the Polis*, Louisiana State University Press, Baton Rouge, 1957., str. 241.

⁴Christian Meier, *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1980., str. 13.

⁵Vidi: Volker Sellin, "Politik", u: *Geschichtliche Grundbegriffe*, tom 4, red. Otto Brunner et al., Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1978.; Dolf Sternberger, *Drei Wurzeln der Politik*, tomovi 1 i 2, Insel Verlag, Frankfurt, 1978.

U tom je smislu otkriće politike u helenskom polisu vrlo zanimljivo. Refleksivno prisjećanje podrijetla politike može donekle učvrstiti našu svijest o tome što je politika. Platonova i Aristotelova znanost o politici nedvojbeno su intrinzično isprepletene s razvitkom područja politike u Grčkoj, ali to dvoje nije isto. Znanost o politici nije se razvila istodobno s područjem politike, nego s krizom helenske političke kulture, koja se pojavila u doba kad je područje politike još bilo uklopljeno u nediferencirani kozmološki svijet i nalazilo se pred raspadom zbog gubitka duhovne dimenzije tijekom civilizacijskog rasta koji su, imperijalističkom nemilosrdnošću, provodili Atenjani, ali ne jedino oni. Politika, kao diferencirajući događaj otkrivena u prilično ograničenom prostorno-vremenskom području helenističkih poleisa već je pokrenula, s jedne strane, lavinu institucionalnih, behavioralnih i simboličkih eksplicacija imanentne strukture područja politike, a s druge, politika je nadahnula trajan proces diferencirajućih iskustava koja će prerasti u simbolički oblik filozofije u rasponu od Ksenofana, Parmenida i Heraklita do Platona i Aristotela. Ili, da budem jasniji: čovječanstvo kroz povijest eksplicira svoj humanitet te je tako taj trajni korak u simboličkoj samoeksplicaciji ljudskog humaniteta — filozofija — proizšao iz politike. Sofisti, Platon i Aristotel, sudjelovali su u ovom kretanju svijesti prema diferencijaciji stvarnosti i razvili doživljaje tog kretanja u paradigmatički simbolizam reprezentativnog humaniteta. Stvorili su političku filozofiju — diskurzivnu prezentaciju racionalnih (noetičkih) djelovanja, misaonih djelovanja koja se tiču čovjekova mjesta u društvu i povijesti. To je postignuće podiglo prvo povijesno iskustvo područja politike na razinu važnosti koja je nadrasla prvobitni prostorno-vremenski društveni položaj njezina podrijetla. Iako je civilizacija polisa povijesno gotovo zbrisana, njezino se iskustvo nastavilo kroz proces zapadne civilizacije.

Kao dokaz te tvrdnje počet ću s raščlambom središnjih filozofskih termina, *sophia* i *theoria*. Poučna je Herodotova upotreba tih naziva: "Sa svih strana se okupiše u Sardisu svi sofisti Grčke koji tad življahu. Među njima bijaše Solon Atenjanin (*aner Athenaios*), onaj koji stvorio zakone Atenjanima na njihov zahtjev, i koji deset godina putovaše, kako reče, radi *theoriae*", da vidi svijet. Nakon što je pokazao Solonu svoja blaga, Krez mu se obrati: "Naš atenski goste, toliko smo o tebi čuli zbog tvoje *sophiae* i tvojih lutanja, kako si obišao cijeli svijet radi *theoriae* kao netko tko filozofira (*philosopheon*)."⁶ *Theoria*, *sophia* i *philosopheon* pritom nisu tehnički nazivi, nego riječi koje su bile dio rječnika obrazovanih ljudi. No, ipak, one podrazumijevaju posebnu značajku rastućeg samorazumijevanja helenske kulture koje, spominjući Solona kao atenskog zakonodavca, povezuje filozofiranje s iskustvom uspostavljanja poretka.

To se iskustvo razvilo iz krize aristokratskog arhaičnog polisa i dugoročno je stvorilo sam *nomos* helenskog polisa, "koji se naziva naprimjerenijim od svih naziva, *isonomia*." Upravljanje javnim poslovima postalo je zajedničko i vlast je predana narodu jer "u većini je cjelina".⁷ Herodot kroz usta Demarata, prognanog kralja Sparte, opisuje *politikon* Grka Kserksu, koji se raspitivao o vojnoj snazi svog neprijatelja: "Služeći

⁶Herodot, William Heinemann, Loeb Classical Library Series, London: 1921., 1:30.

⁷Ibid., 3:80.

se *aretēm* (vrsnoćom)", kaže Demarat, "Grčka se brani od siromaštva i despotizma", a "*aretē* nastaje kao plod njihova traganja, plod *sophiāe* i snažnog *nomosa*."⁸ *Nomos* polisa se suprotstavlja *nomosu* perzijskih despota koji vladaju svojim podanicima pomoću biča, dok se slobodni Grci boje samo jednog *despotesa*, zakona (*nomos*).⁹ I tako Herodot svodi nepoštednu borbu između Helena i barbara na razliku između načina života (helenski je život polisa), tj. na *politikon*.¹⁰

Kad Periklo, na vrhuncu atenske veličine, u svojoj eulogiji tvrdi da "je naš polis u cjelini škola Grčke", on veliča uključivanje svih u politiku (*ta politika*). "U istim osobama naći ćete objedinjeno zanimanje i za privatno (*oikeia*) i za politiku (*ta politika*), a u drugih među nama, koji se uglavnom bave poslom, ne manjka znanja o politici (*ta politika*)." Toj rečenici prethodi temeljni iskaz: "Jer mi postizemo ljepotu (*philokaloumen*) bez rastrošnosti a znanje (*philosophoumen*) bez gubitka muževnosti."¹¹ Wolfgang Schadewaldt naziva tu rečenicu kvintesencijom onoga što su Atenjani podrazumijevali pod kulturom. Jer, stjecanje lijepih predmeta može dovesti do razmetljivosti, koja je barbarska (Periklo dodaje: u jednostavnosti). Znanje i profinjnost, pak, mogu dovesti do dekadencije i izvještačenosti (on dodaje: u muževnosti). Filozofirati svakodnevnim rječnikom obrazovanog Grka iz petog stoljeća znači biti okrenut stjecanju znanja.¹² Ali je *philosophon* uvijek bio Grk, nikad barbar. Najprije je to bio Solon, zakonodavac, a na poslijetku svi Atenjani koji su živjeli unutar povijesnih i zemljopisnih granica svog *nomosa*.

Koja je vrsta mudrog čovjeka u rano doba bio *sophos*? *Sophos* je bio čovjek silno vješt u obavljanju osobito teških stvari. Na primjer, kormilar je mogao biti *sophos*, jer je morao pokazati vještinu u opasnim i neočekivanim okolnostima i oslanjati se na svoje sposobnosti. Pindar, Herodotov suvremenik, razlikovao je *mathontese* koji su nešto naučili i *sophose* koji imaju znanje na temelju unutrašnjeg rasta, tj. znanje ukorijenjeno u ljudskom *physisu* (*phya*). Prvobitno značenje praktičnije mudrosti utemeljene na stanovitom osobnom ili egzistencijalnom znanju potječe iz formativnih godina klasičnog građanskog polisa, oko godine 550. pr. n. e. Važni povijesni likovi koji su živjeli oko 600. godine pr. n. e. nazvani su *sophoi*. Popisi tih imena se razlikuju, a uzeti svi zajedno govore o sedamnaest mudraca. Četiri su imena na svim popisima: zakonodavac Solon Atenjanin, Pitak iz Mitilene, mudri sudac Bijant iz Priene i Tales iz Mileta. I Perijandar iz Korinta, Hilon iz Sparte i Kleobul iz Linda spominju se često. Praktična mudrost i uspjeh u politici očito su kvalificirali pojedinca da ga se nazove *sophos* i bili su dokaz pojave

⁸Ibid., 7:102-3.

⁹Ibid., str. 104; vidi str. 133-36.

¹⁰Vidi Peter Weber-Schäfer, *Einführung in die antike politische Theorie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976., 1:129-34.

¹¹*Tukidid*, William Heinemann, Loeb Classical Library Series, London, 1919., 2:40.

¹²Wolfgang Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1978., str. 13.

novoga Juhovnog i društvenog uređenja polisa.¹³ *Sophos* je novi panhelenski doživljaj politike. To su bili utemeljitelji novog polisa i njihova *sophia* utjelovljuje novo znanje sredenog polisa unutar granica sveopćeg poretka kozmosa. Njihovi *dicta* upućuju nas na *delphika parangelmata* (zapovijedi); *gnothi seauton* (spoznaj sebe) podrazumijeva *thneton onta* (smrtnost), a *thneta phronein* (razmišljanje o smrtnosti) upozorava nas na *metron ariston* (najbolju mjeru) koja nalaže: *sophronei* (budi razborit). *Anthropina* nedavno otkrivenog područja politike (*ta politika*) materijalizirala se pod krilom Apola, božanstva iz Delfa. Kako kaže Schadewaldt:

“Jedino svijest o smrtnosti, kako to zahtijeva božanstvo Delfa, nudi čovjeku opću normu, temeljno znanje i, tako reći, standardno mjerilo prema kojem se određuju ostale norme ljudskog. I tako, unutar granica samoograničenja njegove smrtnosti i čvrste udaljenosti od božanskog, čovjek može biti istinski čovjekom i osloboditi svoju snagu, kako bi ostvario dostojanstvo unutar raspona svojih sposobnosti za slobodu i osobnost.”¹⁴

Ne iznenađuje da se podrijetlo riječi *theoria* odlično uklapa u takvo tumačenje *sophiae* i *sophona*. Na primjer, Solon iz Herodotove knjige nije bio samo *philosopheon* nego je i putovao svijetom radi *theoriae*, odnosno činio je to da bi promatrao svijet slobodno, bez praktične svrhe.¹⁵ Schadewaldt tvrdi da je prvobitno značenje riječi *theoria* bilo “biti svjestan nekog boga”, a ne “biti svjestan vizije”, jer se riječ javljala u kontekstu rane helenske politike. *Theoros* je bio predstavnik svoga polisa na duhovnim festivalima u drugom polisu, kojom bi prilikom poslušao proročanstvo ili bi naprosto sudjelovao u obrednom činu svojom nazočnošću. *Theoria* se javlja kad duhovno poslanstvo promatra obrede u slavu određenog božanstva. Budući da je zadaća *theorosa* bila da promatra sveta djela, njegova nazočnost i promatranje poprimili su duhovno značenje. I tako *theoria* nije oliko vrsta intelektualne aktivnosti, koliko specifičan način duhovne djelatnosti, “promatrač koji sudjeluje u takvoj sakralnoj svečanosti.”¹⁶ Budući da su takvi poslanici morali putovati po cijelom poznatom svijetu, *theoria* je poprimila značenje određenog načina promatranja predmeta kao *philosopheon*. Stoga postoje snažni dokazi da su *sophia* i *theoria*, središnji pojmovi simboličkog oblika helenske *philosophiae*, utemeljeni u iskustvenom svijetu *présence civique*, novog poretka građanskog polisa.

Obrisu tog razvika klasičnog iskustva politike mogu se opisati na sljedeći način: u ahejskim Homerovim kraljevstvima, riječ *polis* opisuje isključivo ljudsko naselje kojim vladaju plemići tog kraljevstva. U arhajskom društvu, polis nije bio aktivni partner u simboličnoj drami reda i nereda,

¹³Ibid., str. 15, 178-80; Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Claassen Verlag, Hamburg, 1955., str. 404; Bruno Snell, *Leben und Meinungen der sieben Weisen*, Heimeran Verlag, München, 1952.

¹⁴Wolfgang Schadewaldt, *Der Gott von Delphi und die Humanitätsidee*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1975., str. 26; vidi Meier, *Entstehung des Politischen*, str. 73-76; Martin P. Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, Beck Verlag, München, 1967., 1:625-53.

¹⁵Schadewaldt, *Philosophie bei den Griechen*, str. 13.

¹⁶Ibid., str. 181.

kako ju je ispričao taj pjesnik.¹⁷ Niti Hesiodov mitopoetski prikaz početne ljudske situacije ne reflektira prvenstvo polisa kao mjesta začetka sila reda i nereda. Red (*eunomia*), Pravda (*dike*) i Mir (*eirene*), Zeusove kćeri, djeluju u olimpskom kraljevstvu *Cosmosa* i *Chaos*a i uključene su u titansku borbu protiv sila nereda (*dysnomia*) i protiv svojih sestara, kao što su bijeda, rat i glad. Među smrtnicima polisa, *eunomia* proizlazi iz etičke osobnosti vladara Zeusa. Ljudski postupci i patnje čine se poput zasebne dimenzije olimpskog svijeta. Jupiterski poredak, s druge strane, uvijek je svjestan nepravdi i oholosti moćnika u polisu u usporedbi s etičkim silama *eunomia*e. "Ja, Hesiod" izričaj je smrtnika iz kojeg progovara svijest o nepravедnim postupcima moćnika, potkupljivosti sudaca, otimačini i tlačenju seljaka kao *dysnomii* u olimpskom kontekstu. No, pravi polis još nije bio izdiferenciran kao područje bitka, određeno međudjelovanjem etičkih sila i protusila u životu ljudi. *Nomos*, koji se prvi put spominje u Hesioda, poredak je živih bića što ga je odredio Zeus, a *dike* je načelo *nomosa* ljudi za razliku od *nomosa* životinja koje su hrana jedne drugima. No *eunomia* i *dysnomia* još se ne odnose na probleme polisa, odnosno na *nomos* zajednice.¹⁸

Homerovi i Hesiodovi epovi, napisani između 730. i 700. godine pr. n. e. govore nam o arhaičnom aristokratskom polisu. Nastao je iz plemenski organiziranog naroda (*ethnos*) u osmom stoljeću i razvio se u neovisnu političku i gospodarsku jedinicu u Joniji, na egejskim otocima i u istočnim područjima kopnenog dijela Grčke. Raspad svete kraljevske časti doveo je do nastanka tih plemićkih jedinica. Temeljile su se na gentilnom ustroju i izrasle u zajednice koje su koncentrirale sve svoje najvažnije djelatnosti unutar svojih teritorijalnih granica. Tako je polis značio društveno-vjersko središte za mala poljodjelska društva, u kojima su plemenitaške obitelji vladale nad mnoštvom seljaka koji su bili vlasnici svoje zemlje. No razlike u društvenom i ekonomskom statusu elita i masa ostale su prilično male. Nepostojanje imperijalnog pritiska izvana ili iznutra potaknulo je bogatu elitu da iskuša otvoreni obzor egejskog svijeta. Prekomorska pljačka, trgovina s udaljenim krajevima i vojna služba u inozemstvu stopili su se u proces kolonizacije kojim se, od sredine osmog do šestog stoljeća, kultura polisa proširila od Crnog mora do francuskih i talijanskih obala. Uz 200

¹⁷ Wilhelm Hoffmann, "Die Polis bei Homer", u: *Zur griechischen Staatskunde*, red. Fritz Geschnitzer, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969., str. 123-38; Schadewaldt, *Philosophie bei den Griechen*, str. 47-82; Peter Spahn, *Mittelschicht und Polisbildung*, Lang Verlag, Frankfurt, 1977., str. 29-58; Arthur W. H. Adkins, *Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*, Norton, New York, 1972., str. 10-21; Voegelin, *Order and History*, 2:67-110; Hermann Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Beck Verlag, München, 1962., str. 83-103; Werner Jaeger, *Paideia*, Walter de Gruyter, Berlin, 1936., 1:38-62.

¹⁸ Schadewaldt, *Philosophie bei den Griechen*, str. 82-112; Atkins, *Moral Values*, str. 22-35; Hans Diller, "Hesiod und die Anfänge der griechischen Philosophie", u: *Hesiod*, red. Ernst Heitsch, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1966., str. 688-707; Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, str. 124-46; Voegelin, *Order and History* 2:126-64; Snell, *Entdeckung des Geistes*, str. 65-82; Jaeger, *Paideia* 1:89-112.

polisa na području Egejskog mora, osnovano je još 2.300 neovisnih društava-polisa.¹⁹

Ujedinjujuće iskustvo toga civilizacijskog procesa izraslo je iz tkiva nadvođuće aristokratske kulture ukorijenjene u duhovnom autoritetu vjerskih središta, kao što je, npr., bilo proročište u Delfima. Ta su središta panhelenske svijesti osiguravala, pomoću nedavno razvijene abecede, komunikacijsko jedinstvo mnogopolitičkog grčkog sustava, a postala su i izvor uređujućeg znanja koje će osigurati red *nomosa* u doba kad je samorazumljivost aristokratskog načina života počela gubiti utjecaj u društvu polisa. Hesiodova zabrinutost za ispravan red odraz je krize aristokratskog društva arhajske Grčke.

“Kolonizacija, plaćenička služba i unutrašnji potresi”, zaključuje Chester Starr, “bili su isprepletene manifestacije velikih promjena u grčkom svijetu u osmom i idućim stoljećima.”²⁰ Trgovina, gusarenje i kolonizacija bile su djelatnosti mnogih polisa. U tim je pothvatima sudjelovalo toliko pojedinaца, obitelji, skupina pa čak i poduzetnih nearistokrata da se dobrobit bogatstva, moći i ugleda dijelila među podanicima. Zapravo, ni monarsi ni nekolicina moćnih velikaša nisu uspjeli monopolizirati plodove širenja radi stvaranja centraliziranih jedinica vlasti. Novi obzori djelovanja, iskustava i znanja proširili su se unutar širokog spektra društvenih skupina u pokretu.²¹ Činilo se da je krizu starog društva prouzročila dinamika civilizacijskog rasta: promjene na selu pojavile su se zajedno s uzdizanjem bogatijih poljodjelaca u gornji stalež; došlo je do frakcionalizacije plemstva; pojavio se novi tip vojništva, hopliti, te nove tehnologije koje su poticale trgovinu i industriju; na poslijetku, poslije 600. godine pr. n. e., pojava kovanog novca promijenila je unutrašnji ustroj polisa, oslabila gentilnu organizaciju i potaknula urbanizaciju koja je preobrazila oblike vjerskog i političkog žarišta polisa.

Uništenje arhajske podloge društvenog života izazvalo je bijedu, zaduženost i porobljivanje određenih slojeva seljaštva. Ono je destabiliziralo društvene odnose između gospodara i seljaka, kao i odnose moći unutar polisa i između njih, te je bilo poziv moćnicima da prigrabe vlast i uspostave novu vrstu vladavine jednog čovjeka — tiraniju.²² Meier tvrdi da je ta temeljna kriza mogla dovesti do monarhijske konsolidacije društvenog uređenja po uzoru na bliskoistočna carstva ili se mogla razviti u modificirano aristokratsko uređenje, kao što se dogodilo u Rimu. No u helenskoj

¹⁹Meier, *Entstehung des Politischen*, str. 57-70; Chester G. Starr, *The Economic and Social Growth of Early Greece*, Oxford University Press, New York, 1977., str. 21-46, passim; Spahn, *Mittelschicht*, str. 59-70; Victor Ehrenberg, *Polis und Imperium*, Artemis, Zürich, 1965., str. 81-97, 105-38; Victor Ehrenberg, *The Greek State*, Methuen, London, 1969., str. 3-25; Dieter Norr, “Vom Griechischen Staat”, *Der Staat*, 3, 1966.: 353-70; W. G. Forrest, *Wege zur Hellenischen Demokratie*, Kindler Verlag, München, 1966.

²⁰Starr, *Economic and Social Growth*, str. 44.

²¹Meier, *Entstehung des Politischen*, str. 60-63.

²²Konrad H. Kinzl, red., *Die ältere Tyrannis bis zu den Perserkriegen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1979.

se konfiguraciji dogodio epohalan politički događaj: zbog slabljenja monarhije i aristokracije, društvene pokretljivosti poluplemstva i srednjih poljodjelaca, te zbog toga što su tiranski pustolovi izrabljivali niže klase, polje društvenog međudjelovanja se proširilo i osiguralo nove oblike društvene integracije.²³ Dislokacija starog poretka pružila je priliku *sophoima*, koji su predstavljali panhelensku duhovnost delfskog božanstva, da budu društveno utjelovljenje tih iskustava reda, koja su u skladu s traganjem za *eunomiom*. Nadrastavši posebnost pojedinih polisa, taj intelektualni i vjerski pokret anticipirao je svijest o polisu po uzoru na *sophiu* koja je svojstvena *sophoima*, individualne duhovne doživljaje *ta anthropinae* kojih se valjalo pridržavati prema božanskoj mjeri. Ta je svijest mogla biti odgovorom na društvene sumnje o vrijednosti starog *nomosa* polisa, zato što je promišljala stanje u kojem se nalazio sam *nomos*. Tako su *sophoi* bili u stanju da za članove polisa preoblikuju načela ispravnog ponašanja u koja se posumnjalo u doba krize i pomutnje.²⁴

Homer i Hesiod već su tragali za vrlinom svojih ljudi i našli je u *arete*, bilo plemića-ratnika, bilo seljaka. Snell, a osobito Schadewaldt, naglašavaju da pjesnikov *agathon* (Homer) ili *arete* (Hesiod) ukazuje na fleksivno traganje za samim dobrom: "sam bitak ili nešto što je određeno sveobuhvatnim redom kozmosa."²⁵ *Arete* ljudi je, stoga, od početka usko povezan s najboljim načinom zajedničkog života, koji se naziva *dikaioisyne*.²⁶ Uništenje arhajskog svijeta starih pjesnika iskazuje se u pjesništvu sedmog stoljeća. Arhiloh (680-640. g. pr. n. e.), plemić, hoplit-plaćenik, te Sapho (600. g. pr. n. e.) ili Mimmermos (600. g. pr. n. e.), kazuju nam o doživljajima pojedinaca oslobođenih arhajskog etosa i uključenih u uzaludnu potragu za onim najboljim u čovjeku.²⁷ Međutim, u kopnenom dijelu Grčke ta je potraga otkrivala novi *arete*, ne u ethosu plemića ili seljaka, nego u primjerenom sudjelovanju u *nomosu* polisa. To je iskustvo dalo starim i novim skupinama, koje su se pojavile u institucionalnim i društveno-gospodarskim okolnostima polisa rastrzanog krizama, novi osjećaj zajedništva. Biti *Athenaioi* značilo je proširiti *koinon* na demos, odnosno učiniti od njega *demosion* te tako povezati novi društveni supstrat seljaka, obrtnika, trgovaca i staro plemstvo u gradanstvo koje kolektivno djeluje. Stoga se polis morao doživjeti kao nešto više od izvanjskog tkiva unutar šire kozmičke zbilje.²⁸ Kako Voegelin objašnjava, novi "pathos polisa bio je pathos dinamičnog sudjelovanja naroda u kulturi, koja je potekla iz aristo-

²³Christian Meier, "Die Identität der Griechen", u: *Identität*, Odo Marquard red., Wilhelm Fink Verlag, München, 1979., str. 374.

²⁴Meier, *Entstehung des Politischen*, str. 71-78; Bernhard Knauss, *Staat und Mensch in Hellas*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967., str. 10, 102-5.

²⁵Schadewaldt, *Philosophie bei den Griechen*, str. 75-77.

²⁶Ibid., str. 78.

²⁷C. Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, str. 147-249; Max Treu, red., *Archilochos*, Heimeran Verlag, München, 1979.; Snell, *Discovery of the Mind*, str. 42-70; Jaeger, *Paideia*, 1:160-86.

²⁸Meier, *Entstehung des Politischen*, str. 253-55.

kratskog društva. Ta je dinamika bila na strani 'naroda', usvajajući novu diferenciranu istinu humaniteta i nudeći novo samorazumijevanje u promijenjenoj društvenoj situaciji.²⁹

Povijest Atene od Solona do Pizistrata i Kleistena paradigmatička je studija slučaja tog susreta koji se proširio na cijelu helensku civilizaciju. Prije Solona, *nomos* polisa podrazumijevao je običaje i pravila kao zadani oblik aristokratskog društva. Postojali su *nomoi* različitih polisa, ali te razlike nisu bile stvar načela reda. Pritužbe zbog stanja *nomosa* ticale su se činjeničnog stanja; nered se nije mogao opisati jezikom reda, što bi omogućilo prosudbu o stanju stvari u polis. Otkriće politike podrazumijeva zadobivanje svijesti o inherentnom načelu zajedništva, kako bi se prosuđivala društvena stanja reda i nereda. To je Solonova koncepcija *eunomiae* koju naziva "glavnim uzrokom dobrog stanja polisa."³⁰ To načelo pravog reda trebalo je integrirati mnoštvo zavađenih stanovnika u polis s novom političkom egzistencijom. Godine 594. pr. n. e., aristokrat Solon pozvan je kao *diallaktes*, kako bi posredovao između zaraćenih strana društva. Pritom je Solon prihvatio veleposjedničko plemsvo kao sudionike zajedničke kulture djelovanja ali je dopustio pristup drugim dijelovima društva u taj zajednički poredak polisa, koji je prestao biti kultura staroga aristokratskog društva. Pathos polisa razvio se iz dinamike javnog djelovanja različitih društvenih skupina, starih i novih elita, kao i srednjih poljodjelaca, udruženih u nedavno otkrivenom području zajedničkog interesa, *demosionu*, odnosno politici. Tu su pitanja reda i nereda, *eunomiae* i *dysnomiae*, uključivala ponašanje samih ljudi. "Solon je otkrio", kaže Meier, "da se u polis u njegova doba određeni događaji ... zbivaju u društveno imanentnom kontekstu uzroka i posljedica ..."³¹ Slično tome, Voegelin tvrdi da se prvi put povijesno-politički proces pojavljuje kao lanac uzroka i posljedica; ljudsko djelovanje je uzrok reda ili nereda u polis.³² Voegelin spominje i jonske fizičare koji razmišljaju o izvoru te nove aitiologije i citira Solona: "Iz oblaka dolazi sila snijega i tuče, i grom se rađa iz sjajne munje; polis uništavaju njegovi veliki ljudi, a narod pada u ropstvo tiranije zbog svoje prostodušnosti."³³ Taj tekst nije promidžba vlastitih mišljenja, nego dokaz općega helenskog iskustvenog kompleksa potrage za mjerom reda kojom bi se otkrivala unutarnja bit predmeta i ljudi.

U elegiji *Naš polis*, koju je napisao prije nego što je postao *archon*, Solon oslikava nered tako što pojedinačne prekršaje smješta u koherentni referentni okvir:

"To je rana koja neizbježno i odmah dolazi u sve gradove i brzo preraste u zlo ropstvo, koje pobuđuje neslogu i iz sna prene usnuli Rat koji uništi cvijet tolikih muževa. (...) Takva su zla koja se izrode među pukom i mnogi siromah kao roblje odlazi u stranu zemlju, ružnim uzama

²⁹Voegelin, *Order and History*, 2:120.

³⁰Meier, *Demokratie*, str. 19.

³¹Ibid.

³²Voegelin, *Order and History*, 2:195.

³³Ibid., iz *Elegy and Iambus* 1, Solon 9-10.

sapet, ondje da pod prisilom trpi zli ropski rad. I tako se opće zlo zavlači u svaku kuću i ulazna ga vrata ne mogu zadržati; ono preskače visoke ograde i dohvaća svakoga, makar se sakrio u sobu.”

Atena nije obratila pozornost “užasnom temelju *dike*, koja je i te kako svjesna u svojoj šutnji onoga što jest i što je bilo, i koja se prije ili poslije sveti.” Ali Atena neće stradati voljom bogova, nego “zbog svojih stanovnika (*astoi*) koji su zbog zarade spremni uništiti taj veličanstveni polis svojim ludostima.”³⁴ Nisu bogovi, nego postupci ljudi krivi za bijedno stanje polisa. Za vrijeme Pizistratove tiranije, Solon kaže svojim sugrađanima: “Ako patite svojom krivnjom, ne krivite bogove, jer ste sami uzdignuli te ljude i podarili im svoju zaštitu (ili povjerenje) i stoga sad uživajte zlo ropstvo.”³⁵

Sile reda Zeusove *dike* prijete krivcima kaznom ako se ne vrate redu, *eunomia*. Solonovo otkriće uzročno-posljedičnih odnosa sličnih zakonu, koji upravlja društvenim procesima, povezano je s čvrstim uvjerenjem da građani mogu preokrenuti sudbinu društva nabolje. “Uvid u neizbježnost općeg zla omogućuje njegovo sprečavanje”, kaže Meier.³⁶ Iz tog znanja o obrascu odgovornih ljudskih postupaka, Solon zaključuje:

“Evo što mi srce moje (*thymos*) nalaže da kažem Atenjanima. Iako *dysnomia* zadaje glavobolje polisu, *eunomia* sve dovodi u red (*eukosma*) i savršenstvo (*artia*) i često sapinje u zve nepavednike, zaglađuje neravnine, obuzdava nasrtljivu oholost, zbunjuje bijes; usahnjuje iznikli korov propasti, ispravlja zablude mišljenja, ublažuje gizdu; prekida strančarstvo, stišava gnjev pogubnog razdora i pomoću nje, sve u vezi s ljudima postaje sredeno (*artia*) i ispravno (*pinyta*).”³⁷

Solon povezuje svoju svijest o postojanju *dike* koja dovodi stvari u red na području društvenog djelovanja s razumijevanjem ljudske odgovornosti za te radnje. Čovjek (tj. Solon zakonodavac) pozvan je da odgovori na *dike* ponovnom uspostavljanjem *eunomia*. *Eunomia* polisa nastaje iz *eunomia* *thymosa* (srca) Solona pomoću njegovih zakona. “Zašto sam ostao nakon što sam postigao ono zbog čega sam okupio *demos*?” Napoličari i robovi oslobođeni su; slobodni su i oni prodani u inozemstvo i oni prognani. “Spojivši pravo i moć uspio sam u tome i postigao obećano. Napisao sam propise (*thesmoi*) koji su pravdu (*dike*) osigurali za sve, i dobre i loše.”³⁸ To je sve učinio usred ozbiljnih društvenih sukoba. Različite društvene frakcije očekivale su od Solona da stane na njihovu stranu. Morao je razočarati aristokrate kojima je pripadao, kao i one koji su očekivali podjelu zemlje na jednake dijelove. “Podigao sam čvrst štit pred obje skupine i nisam dopustio ni jednoj strani da nepravedno prevagne nad drugom.”³⁹

³⁴ *Elegy and Iambus* 1, Solon 4.

³⁵ *Ibid.*, Solon 9-10.

³⁶ Meier, *Demokratie*, str. 19.

³⁷ *Elegy and Iambus* 1, Solon 4.

³⁸ *Ibid.*, Solon 36-37.

³⁹ *Ibid.*, Solon 5.6.

Solon je prvi put u zakon ugradio odgovornost građana za *koinon* polisa. "Što se time postiglo, teško je danas zamisliti. (...) Područje politike (problemi društva polisa) odvojeno je od područja prirode što ga okružuje. (...) Sudbina polisa je, s druge strane, odvojena od sudbine pojedinca-smrtnika", koja je, kao i uvijek, nepredvidljiva.⁴⁰ To je područje politike povlašteno jer bogovi (u slučaju Atene, Zeusova kćer Atena) "drže svoje ruke nad nama", kako kaže Solon. Božanskom milošću, polis može birati između *dysnomiae* i *eunomiae*.

Politika, kao samostalno područje ljudskog djelovanja, zahtijeva novo određenje osobe najprimjerenije za djelovanje na tom području. Solon još visoko cijeni vrline starog plemstva. No zbog tadašnje situacije one se brzo izopčaju i narod se tlači i izrabluje. Isto vrijedi i za vrline imućnih pridošlica. Nova vrline polisa, *arete*, ne može se određivati prema društvenom statusu: "Mnogi su zlikovci bogati, mnogi dobri ljudi siromasi; ali nećemo zamijeniti *arete* za bogatstvo tih ljudi, jer *arete* traje vječno, a vlasništvo je čas u rukama jednog, čas drugog."⁴¹ Od otkrića politike potraga za pravim *arete* čovjeka-građanina odlučna je i bitna za svu politiku. Solonsko traganje ne zadovoljava se ispitivanjem trenutnih mišljenja koje ljudi imaju o sebi, jer *arete* se ne temelji na varljivim mišljenjima ljudi o njihovim životnim ciljevima, potrebama ili željama: "Mi, smrtnici, i dobri i loši, ovako smo sazdana (*noemen*): svatko se drži određene *doxae* (mišljenja) dok mu se to ne obje o glavu, a tad tuguje." Bolesni se nadaju zdravlju, siromasi bogatstvu, kukavice hrabrosti a ružni ljepoti. Svi ljudi, bez obzira na zanimanje ili zvanje, pokušavaju ispuniti svoje želje i potrebe. No uspjeh ne ovisi o ljudima jer ga dijeli Sudbina (*moira*). Želja za društvenim uspjehom, poglavito za bogatstvom, besmislena je, "jer naj-bogatiji među nama dvostruko su željniji imati više od drugih, a tko može sve zadovoljiti?"⁴²

Vidjeli smo da *dysnomia* nastaje kad nekim područjem ljudskog djelovanja upravlja neobuzdana želja za stjecanjem moći i bogatstva, a uzrok joj je *doxa*, neutemeljene iluzije koje ljudi imaju o sebi. *Eunomia* traži da se ljudi odreknu svoje *doxae*, kako bi se vratili pravom izvoru djelovanja, *arete* čovjeka-građanina.

Obrisi te nove *arete* politike prvi se put javljaju u Solona. Civilizacijski razvoj društva polisa u Ateni zahtijevao je nove vrline njegovih članova, koje će, praksom, dovesti do *eunomiae*. *Arete* se, prema riječima Voegelina, ne može sastojati od vlasništva nad ovozemaljskim dobrima: "Dobra kojima ljudi teže svojim djelima, privid su; ona pripadaju *doxai* želja i potreba."⁴³ Ta je *arete* drukčija od arhajskih kodeksa ponašanja. Nova vrline zahtijeva egzistencijalno samooblikovanje čovjeka-građanina, koje mora biti otvoreno doživljaju reda *gnothi seauton*, kako ga je paradigmatički protumačio *sophos* Solon: "Teško je ocijeniti nevidljivu mjeru stvarnog znanja (*gnomosyne*, ispravne prosudbe) u misaonoj viziji (*noesai*), no jedino

⁴⁰ Meier, *Demokratie*, str. 20.

⁴¹ *Elegy and Iambus* 1, Solon 15.

⁴² *Ibid.*, Solon 13.

⁴³ Voegelin, *Order and History* 2:197.

ona sadrži prave granice (*peirata*) svih stvari.⁴⁴ Prava *arete* se aktualizira u procesu osvješćivanja izvora reda, što je samo po sebi s onu stranu opipljivog svijeta. To se naziva *noein*; svjedoci smo nastanka *nousa* (intelektualna ili uma) kao konstitutivne sile koja potiče ljude da traže svoj humanitet i njegov red. Solon zna: "Nous besmrtnika nevidljiv je ljudima",⁴⁵ ali i ljudi mogu nadrastiti *doxau*, kako bi se uskladili s nevidljivom mjerom. Solon je uzor: "Učinio sam što sam rekao na nalog bogova."⁴⁶ Eksperimentalna srž nove *arete* čovjeka-građanina egzistencijalna je napetost između sila nereda života *doxae* (potrebe, strasti i nagoni pojedinca) i sila reda nevidljive mjere koja ujedinjuje građane u zajedničkom području dobrih djelovanja, odnosno politike.

To Solonovo istraživanje problema reda artikuliralo je novu refleksivnu samosvijest intelektualnog pokreta u svijetu polisa, koji je, prema Meierovoj tvrdnji, bio ukorijenjen u vjerskom realizmu Delfija. Iz intelektualnog pokreta nastala je pozicija koja je eksplicirala doživljaj istinskog reda unutar društvenoga i institucionalnog okvira polisa, ali s onu stranu zaraćenih frakcija: "On je sadržavao jezgru kristalizacije oko koje su se mogle formirati solidarnost, prosudba i ujedinjena politička volja velikih dijelova stanovništva."⁴⁷ U kriznom razdoblju starih aristokratskih i novih tiranskih režima, takvo razmišljanje o samosvijesti osmislilo je zajednicu novih ljudi-građana i anticipiralo red polisa utemeljen na novom društvenom supstratu koji se sastoji od pojedinačnih članova društva polisa. Također je utro put društvenom otjelovljenju toga novog doživljaja reda. Meier ga naziva vremenom "ponovnog vrednovanja" u korist etike povezanije s polisom: "Mudrost i pravda javljaju se kao najvažnije vrline. A to je bilo u skladu sa zahtjevima većih dijelova stanovništva za pravdom (*dike*)."⁴⁸

Solonov raskid s arhajskim stajalištem jasno se primjećuje kad se uspoređi s konvencionalnijom aristokratskom reakcijom na društvenu i duhovnu krizu šestog stoljeća. Ta se reakcija može naći u zbirci elegičnih pjesama sačuvanih pod imenom Teognisa iz Megare.⁴⁹ Pjesme su zapravo rasprava sa Solonom i u njima se navode dijelovi njegovih elegija. No Teognis pretvara Solonovu kritiku polisa u strančarski manifest propadajućeg plemstva.⁵⁰ On nijeće odgovornost ljudi za zajedničko djelovanje i uređujućem iskustvu nevidljive mjere suprotstavlja nepojmljiva djela starih bogova. Theognis tvrdi da iz tih djela u polis u neće nastati *eunomia*; neće nastati zajednički svijet *demosiona*; neće biti povezanosti starog plemstva, *nouveaux riches* i seljačke većine; među njima će postojati samo metež (*amechania*).

⁴⁴ *Elegy and Iambus* 1, Solon 16.

⁴⁵ *Ibid.*, Solon 17.

⁴⁶ *Ibid.*, Solon 34.

⁴⁷ Meier, *Entstehung des Politischen*, str. 77.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 83.

⁴⁹ Adkins, *Moral Values*, str. 37-38.

⁵⁰ Jaeger, *Paideia* 1:259-71; vidi Fränkel, *Dichtung und Philosophie*.

Nitko nije uzrok svoje propasti ili dobiti sam po sebi. Ne: bogovi podaruju ljudima i jedno i drugo. Kao što nitko ne zna dok nešto radi, radi li za *agathon* ili *kakon* cilj. Jer često, kad namjerava postići *esthlon* cilj, postigne *kakon*. Nijedan čovjek ne postigne što želi, jer ga sapinju ograničenja strašnog meteža (*amechania*). Uzaludni su postupci nas, smrtnika, jer ništa ne znamo, ali bogovi postižu sve u skladu sa svojim *noosom*.⁵¹

Theognis je izrazio antisolonsko stajalište, utemeljeno na tradicionalnom aristokratskom kodeksu ponašanja koji je ugrozio uspon novih klasa na vlast. Theognisovi su argumenti prilično razumljivi s obzirom na autorov društveni položaj, ali to nikad ne bi dovelo do otkrića politike. Solonova *eunomia* temelji se na novom doživljaju reda koji će društvenom kompleksu polisa dati novo razumijevanje zajednice građana koji djeluju u skladu s građanskom vrlinom, vođeni nevidljivom mjerom. U tom smislu, Solon predstavlja neovisni društveni autoritet "trećeg stajališta", koji institucionalizira interes polisa kao cjeline, bez obzira na zaraćene strane helenskih polisa.

Taj autoritet, tvrdi Meier, postavlja političke ciljeve kao odgovor na nezadovoljstvo i osjetljivost građanstva, koje je izazvao.⁵² Traganje za istinskim redom egzistencije unutar institucionalnog okvira polisa, tj. *eunomiom*, započelo je proces razvoja prema *isonomii* Kleistenovih reformi i, prema Starrovu mišljenju, pripremila teren za atensku paradigmu klasične demokracije: "Potkraj sedmog i u šestom stoljeću, grčki je svijet ostvario razne oblike kojima se oslobađao ili je ublažavao svoje temeljne nesigurnosti, te postavio nove vjerske i psihološke temelje aktivne egzistencije."⁵³ Taj je temelj posljedica silno složene međugre novih sila duhovnog autoriteta i višestrukih društvenih i gospodarskih odrednica civilizacijskog procesa, koji Meier i njegovi učenici nazivaju politizacijom društva polisa: "Pod 'politizacijom' se podrazumijeva promjena koju je izazvalo razumijevanje društvenog svijeta što se materijalizira među građanima, tj. postajanje političkim."⁵⁴ Taj se civilizacijski proces stvaranja polisa proširio grčkim svijetom od Sicilije do Anatolije i od Makedonije do Sjeverne Afrike. No, on nije bio ni jedinstven ni ujednačen i perzijska osvajanja polisa u Maloj Aziji godine 546. pr. n. e. prebacila su žarište tog razvoja na zapad.

Važno je istaknuti da je politika prvih tiranija — što je i danas predmet žustrih znanstvenih rasprava — olakšala integraciju društva polisa i ugradila različite tijekove novoga duhovnog i vjerskog iskustva u polis. Ta je politika utrla put društvenom otjelovljenju duhovnog elementa *vrline* u građanskom polis. Stoga se s pravom kaže da je tiranija pridonijela politizaciji vjerskog života polisa.⁵⁵

⁵¹ *Elegy and Iambus 1*, Theognis 133-42.

⁵² Meier, *Entstehung des Politischen*, str. 89.

⁵³ Starr, *Economic and Social Growth*, str. 172.

⁵⁴ Meier, *Entstehung des Politischen*, str. 289.

⁵⁵ Spahn, *Mittelschicht*, str. 160.

Jaeger je bio svjestan političkih implikacija novih vjerskih sila koje je proizvela ponovna pojava arhajskih misterijskih kultova, orfizma u Grčkoj i njemu srodnog pitagorizma u Italiji. On kaže da je "šesto stoljeće za Grčku značilo obnovu vjerskog života povezanu s društvenom krizom polisa." Osobito ističe da je "društveni i politički uspon nižih staleža pratio prodor njihovih vjerskih koncepcija u viši intelektualni život i tako utirao put odlučnim promjenama."⁵⁶ Dionizijev kult došao je na visoku cijenu i našao mjesto na svečanostima i božanskim obredima polisa Sicyona za vladavine Kleistena, Korinta za vladavine Perijandra i Atene za vladavine Pizistrata. Ditiramb i antička tragedija i komedija duguju svoj nastanak tim obredima. "Ruku pod ruku s usponom kulta Dionizija obnavljale su se arhajske lokalne misterije koje su poticale uglavnom iste političke sile."⁵⁷ Pizistrat je sagradio novi Telesterion na Eleuzisu i udahnuo kultu Eleuzisa novu važnost u javnom životu grada. Čak ako se i složimo s Nilssonovim mišljenjem da tirani nisu imali posebnu vjersku politiku, moramo znati da je Pizistrat postigao vjersko i kulturno ujedinjenje Atike.⁵⁸ Ti su kultovi potisnuli aristokratske gentilne kultove i kultove mjesnih bogova u korist centraliziranog poliskog kulta Atene i ujedinili sve građane u javnoj proslavi Panathenaia. Uveli su i štovanje panhelenskih bogova. No još je važnije da su otvorili polis pomlađenim arhajskim vjerskim kultovima pučanstva. Uskoro su ezoterični i egzoterični načini nove duhovnosti čovjeka-građanina proželi Atenu. U čovjeku-građaninu susreću se delfske religije Apola i ekstatična iskustva novih negentilnih kulturnih zajednica; to rađa nove oblike kulturnog života koji su odredili politički identitet polisa.

Bitni elementi za moje shvaćanje politizacije vjerskog života jesu ovi: otkriće politike odnosi se, s jedne strane, na osobno oblikovanje novih vrлина građana kroz traganje za nevidljivom mjerom i kroz njezino doživljavanje, a s druge, na javno prikazivanje novootkrivenog zajedničkog humaniteta čovjeka-građanina na svečanostima polisa. Ako se područje politike sastoji od društvenog međudjelovanja samoodgovornih ljudi-građana, tad doživljaj reda pri oblikovanju nove vrline čovjeka-građanina mora sačinjavati autentičnu osobnost čovjeka-građanina i odrediti područje iskustva reda i nereda u njegovoj vlastitoj egzistenciji. To područje identiteta nazvano je *psyche*. Otkriće politike, tvrdim, obuhvaća i otkriće psihe. S obzirom na nedostatak dokaza te različita tumačenja u vezi s otkrićem duše u tijeku politizacije polisa, plauzibilnost te tvrdnje može se potkrijepiti jedino postojanjem novootkrivenog humaniteta duše i njegova reda u mističnih filozofa polisa u petom i četvrtom stoljeću. Voegelin, primjerice, razmišlja ovako: "Konceptija besmrtno duše, njezino podrijetlo, padovi, lutanja i, na poslijetku, blaženstvo (...) mora se pretpostaviti u mislilaca generacije oko 500. godine pr. n. e., a poglavito u Heraklita koji istražuje dimenzije te duše."⁵⁹

⁵⁶Werner Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Clarendon, Oxford, 1947., str. 57.

⁵⁷Ibid., str. 58; Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, 1:708-21.

⁵⁸Ibid., str. 721.

⁵⁹Voegelin, *Order and History*, 2:223-24.

Novo posthomerovsko značenje riječi *psyche* otjelovljuje se u novim vjerskim oblicima života polisa. Homerska *psyche* bila je bezlična životna sila koja bi napuštala čovjeka u trenutku smrti i pridružila se sjenama u Hadu, dok je *thymos* određivao ono "osobno" u čovjeku, što bi s njim umiralo. U ekstatičnim doživljajima novih kulturnih zajednica čovjek-gradanin susreće se s božanskim u sebi, što dovodi do novog samorazumijevanja; život i duh stapaju se u jedinicu koja čini "trajnost osobe". Prema Jaegeru, *psyche* "kao duhovno biće po sebi, neovisno o tjelesnom" čuva svoj identitet i prije i nakon ovog života.⁶⁰ To je izraženo u orfičkom i pitagorejskom pojmu *metempsychosis*, seljenja duše.

Otkriće duše uključuje tri međusobno povezana pojma: kao prvo, novi pojam *empsychon* označuje živo biće i *psyche* u njemu. Burkert tvrdi da "nešto individualno i trajno postoji u živim bićima, i ljudima i životinjama. To je 'ja' koji čuva svoj identitet na temelju svoje biti, a neovisno od tijela koje se rastače. (...) Smrt ne utječe na *psyche*: duša je besmrtna, *athanatos*."⁶¹ Schadewaldt odlično primjećuje: "Novo je to da je čovjekova osobnost smještena u duši. U skladu s tim, tijelo se smatra tamnicom ili grobnicom duše. Duša predstavlja stvarni humanitet i neuništiv je izvor iskustva zbilje i istine (*aletheia*)."⁶² Kao drugo, orfička koncepcija besmrtne duše, koja obuhvaća osobnost i individualnost čovjeka, utječe na ponašanje čovjeka-gradanina. Ona potvrđuje "osobu kao intelektualno i moralno odgovornog posrednika, koji aktivno sudjeluje u vlastitoj sudbini, iako uronjen u opće prirodne procese dolaska i odlaska s ovog svijeta kojima su čak i ljudi bez iznimke podložni".⁶³ Još postoji tradicionalni pojam Hada, ali se ističe trajnost onog ljudskog u čovjeku nakon smrti. Prijašnje zamisli o sudu mrtvih, kaznama i nagradama, dobivaju novi smisao. Mrtvi moraju odgovarati za svoj *bios* (život).⁶⁴ *Elysium* blaženih mjesto je za duše koje su vodile čist život; čovjek je opterećen odgovornošću za buduću sudbinu svoje *psyche* "bez obzira na to očekuje li postići spasenje pukim pridržavanjem obreda ili etičkim posvećenjem tijekom svojih lutanja."⁶⁵ Osoba koja pomoću ekstatičnih obreda novih društvenih zajednica doživi besmrtno u sebi, čovjek-gradanin je u potrazi za svojom novom *arete*, koja odgovornim djelima u zajedničkom području politike dovodi do *eunomiae*. I tako se Solonov *thymos*, senzor nevidljive mjere, sad naziva *psyche* i označava nazočnost sila reda *dike* u svim ljudima-gradanima. Ta im *psyche* podaruje zajednički humanitet, tj. bit *présence civique* koju su pokrenule Kleistenove reforme u Ateni.

⁶⁰Jaeger, *Theology*, str. 84-85; Snell, *Discovery of the Mind*, str. 8-17; Nilsson, *Geschichte der Griechischen Religion*, 1:688-703.

⁶¹Walter Burkert, *Griechische Religion der archaischen und Klassischen Periode*, Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1977.

⁶²Schadewaldt, *Philosophie bei den Griechen*, str. 270.

⁶³Jaeger, *Theology*, str. 85.

⁶⁴Schadewaldt, *Philosophie bei den Griechen*, str. 270.

⁶⁵Jaeger, *Theology*, str. 87.

Jednakost *isonomiae* — politička ravnoteža između starog plemstva i sve moćnijeg naroda — značila je da se između slobodnih građana uspostavlja *eunomia*: *nomos* dobro uređenog polisa vlada gdje vlada *demos*, zato što upravljanje javnim poslovima postaje zajedničko pomoću *isogoriae*, isto značnice *isonomiae*. *Isonomia* se, prije svega, suprotstavlja tiraniji. Taj se pojam "prvi put spominje kao pridjev u slavnoj napitnici Harmodia i Aristogeitona", u doba Kleistenovih reformi. Pjesma slavi ta dva tiranicida "jer su ubili tirana i Atenu učinili da bude *isonomous*."⁶⁶ Taj *isonomous* red bio je odgovor na bahatost, samovolju i zlodjela tiranske vlasti. Stoga je *isonomia* označavala ne samo ravnopravno sudjelovanje građana na području politike nego je bila ukorijenjena, kako tvrdi Meier, u "prvobitnoj koncepciji jednakosti temeljem pravde i onemogućavanja samovolje."⁶⁷ Knauss kaže da se "*nomos* može trajno materijalizirati jedino iz *dikaiošyne* i postaje najvažnija građanska vrлина, specifična *arete politike*."⁶⁸ I, na posljetku, kako tumači Gregory Vlastos, *isonomia* podrazumijeva *eunomia*: "Ona označuje (...) ne specifično uređenje, nego standard za vrednovanje ustava."⁶⁹

Posljedica diferenciranog iskustva *ta politikac* u polisima petog stoljeća novo je shvaćanje ustroja vladinih ovlasti među građanstvom i unutar *isonomiae*. Kad je *demos* zavladao u polisu, bilo je moguće razlikovati različite *nomoi*. Novi politički pojmovi petog stoljeća (demokracija, oligarhija, monarhija i drugi srodni pojmovi) pokazuju da su se "temeljne, najvažnije razlike između uređenja polisa odnosile na vrstu vlasti. Uskoro je postalo jasno da je pitanje tipa vlasti bilo središnje obilježje ustava."⁷⁰ Kad se *isonomia* shvatila kao vrsta vlasti (*arche*) i moći (*kratos*), institucionalna organizacija uređenja polisa našla se u središtu pozornosti. Sudjelovanje građana u političkom partnerstvu postalo je pitanje institucionalnog uređenja, *politeia* polisa. Taj novi naziv za institucionalni kompleks uređenja polisa pojavio se potkraj petog stoljeća. U Herodota je značio pravo da se bude građanin; poslije se značenje proširilo na građanstvo općenito i javni život. Oko 430. godine pr. n. e., prema Meieru, značenje građanstva i reda stopilo se: "Razlog nastanka i prihvatanja te nove koncepcije mogao bi se naći u ideji da su sastav i demarkacija građanstva odlučivali o ustavu grada."⁷¹ I tako je proces politizacije dostigao vrhunac u toj ideji *politeiac*: "U njoj se postiže poistovjećivanje građanstva i polisa."⁷² No staro mjerilo dobrog reda vrijedi i za *politeiu*, jer *arche* i

⁶⁶Ehrenberg, *Polis und Imperium*, str. 279; vidi str. 253-63.

⁶⁷Meier, *Entstehung des Politischen*, str. 284; vidi G. Vlastos, "Isonomia", *American Journal of Philology*, 74, 1953.: str. 337-66.

⁶⁸Knauss, *Staat und Mensch*, str. 235.

⁶⁹Gregory Vlastos, "Isonomia Politike", u *Isonomia*, Jürgen Mau i Ernst G. Schmidt red., Akademie-Verlag, Berlin, 1964, str. 9.

⁷⁰Meier, *Entstehung des Politischen*, str. 285.

⁷¹Ibid., str. 300.

⁷²Ibid., str. 302.

kratos nisu politički zbog želje za vlasti i častima, nego zbog njihove upućenosti na *nomos* i *dike*.

Otkriće duše u iskustvenom obzoru politike diferencirala je Solonov delfski humanitet: sila reda *dike* uzdiže se iz dubine ljudske duše i uskladuje novootkriveni humanitet odgovornoga i zrelog čovjeka-građanina s uređenom cjelinom zbilje koja obuhvaća i polis i svemir. To je treći aspekt otkrića duše. Kad govori o pitagorejskom mitu duše, Schadewaldt kaže da je taj doživljaj duše, kao sredstvo čovječjeg humaniteta "otvorio vrata novom području bitka" i nastavlja: "sad bitak više nije ono postojeće", *onta* stvari i ljudi; "duša nije postojeća u tom smislu i opipljiva, a ipak u njoj ima više bitka (*mehr seinsartig*) nego u postojećem." To je novo područje duše otvorilo duhovnu realnost potrazi za "temeljima postojećeg."⁷³ U svojoj knjizi "Homerovo viđenje čovjeka" Snell se oslanja na Heraklita i lirske pjesnike u istraživanju tog "otvaranja" novog područja bitka. Njegove primjedbe pojašnjavaju Schadewaldtovu tvrdnju: "Pojam dubine duše (...) osmišljen je da se pojasi izvanredno obilježje duše i njezina kraljevstva: da ima svoju dimenziju, da se ne širi u prostor. (...) Duša se, za razliku od fizičkih predmeta, proteže u beskraj." Lirski su pjesnici bili prvi koji su se "oglasili s tom novom zamisli da intelektualne i duhovne stvari imaju 'dubinu'." "Simbol dubine uvijek ukazuje na beskrajnost intelektualnog i duhovnog koja ih razlikuje od fizičkog."⁷⁴

Taj doživljaj duše i njezina reda postao je motivirajuća sila u novim simboličkim oblicima, koji su izražavali novodiferencirani humanitet čovjeka-građanina. Novi simbolizmi proširili su zajedničko partnerstvo u javnom djelovanju s reda duše (sad iskustvenog središta reda) na red svemira, i tako čovjeka pretvorili u glumca koji ima ulogu u drami bitka. U skladu s time, Solonovo traganje za *eunomiom* i njezinom nevidljivom mjerom došlo je atributima božanskog područja koje je više-manje potpuno odvojeno od antropomorfizma starog svijeta bogova. Usto, novi tumači helenskog mišljenja više ne mogu igrati Solonovu ulogu *diallaktes*, onoga koji preuzima obvezu uređenja polisa. Samoodgovorno građanstvo poziva se da samostalno ostvari *eunomiu*. Mistični filozofi i pjesnici atenske tragedije traže od ljudi-građana da ostvare novi humanitet, ali na drugoj razini. Višestruki vjerski, intelektualni i duhovni razdori u okviru panhelenskog mišljenja izvirali su iz politike i stopili se tijekom civilizacijskog procesa potkraj petog i početkom četvrtog stoljeća te su tako stvorili ta dva svjet-sko-povijesna simbolička oblika helenske samointerpretacije.

Atenski pjesnici i mistici razlikuju se po simboličkoj reakciji na doživljaj duše i njezina reda. Pjesnici tragičari zaronili su u civilizacijski proces Atene i novoj politici od Kleistena do Perikla dali smisao *présence civique*.⁷⁵ Tragedija je javno veličanje i tumačenje čovjeka-građanina i za-

⁷³Schadewaldt, *Philosophie bei den Griechen*, str. 272, 273, 274; vidi str. 267.

⁷⁴Snell, *Discovery of the Mind*, str. 17, 18.

⁷⁵Meier, *Entstehung des Politischen*, str. 144-246; Eric R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Clarendon, Oxford, 1973.; Albin Lesky, *Die tragische Dichtung der Hellenen*, Vanden Hoeck u. Ruprecht Verlag, Göttingen, 1972.; Hildebrecht Hommel, red., *Wege zu Aischylos*, 2 toma, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967.; Gregor Sebba, "Die Tragödie", u: *Das polische Denken der*

jednički doživljaj *koinophiles dianoia* (duha ljubavi za zajedničko) u ljudi-građana.⁷⁶ Bit novoga isonomskog reda nalazi se u političkom prijateljstvu potaknutom zajedničkim djelovanjem, a pokreće ga svaprisutna sila Zeusove *dike*. To djelovanje, izraženo i doživljeno u tragediji, zahtijeva aktualizaciju novog humaniteta u ljudi-građana. Duhovne i praktične sposobnosti čovjeka-građanina nazivaju se *phronesis* (razboritost), najljepši božanski dar.⁷⁷ *Phronesis* znači egzistencijalnu vrlinu ispravne, svjesne radnje; to je osobita navika svjesnog ostvarivanja nevidljive mjere u konkretnoj odgovornoj radnji. U svojim postupcima razborit čovjek potvrda je *logosa* svoje egzistencije. Za Schadewaldta, "taj ljudski osjećaj orijentacije na području *agatha* i *kaka*" aktivira božansko u čovjeku i budi svijest o pravom značaju čovjeka-građanina kakvoga traži javno djelovanje.⁷⁸ Ostvarivanje *phronesisa* osigurava zajednici *sophrosyne*, koja je prema Snellovim riječima "bila neka vrsta moralne mjere, osmišljene da uravnoteži sklad zdravog života" i "podudarnost suprotnosti".⁷⁹ Ona održava uskladenost dijelova cjeline. U tragediji je taj naziv povezan uz polis: promišljenost i umjerenost razboritog čovjeka održavaju ravnoteže cjeline političkog međudjelovanja.⁸⁰

Politička interpretacija tragedije još je predmet znanstvenih polemika, no neka vjerojatna tumačenja mogu se izvući iz radova Jaegera, Voegelin, Dodds i Meiera. Tragedija je preustrojila simbolički materijal arhajskog antropomorfizma za potrebe vjersko-kulturnog života građanskog polisa. No teomorfčki su simboli osigurali pjesniku "božansku postavu koja je mogla uvjerljivo odglumiti tragediju duše." Kao što je Voegelin istaknuo u svojoj studiji o *Prometeju*, to je "studija sila u ljudskoj duši koje će stvoriti društveni red kad su uravnotežene a uništiti ga kad je ravnoteža uništena."⁸¹ Prema Voegelinu, "istina tragedije je sama radnja, odnosno radnja na novoj diferenciranoj razini gibanja u duši koje doseže vrhunac u odluci (*prohairesis*) zrela odgovornog čovjeka. Novootkriveni humanitet duše širi se na područje djelovanja."⁸²

Djelovanje na javnom području posljedica je odlučivanja ljudske duše, no cijeli polis sudjeluje u tom procesu odlučivanja. Eshilovi *Molitelji* najbolji su dokaz takvog tumačenja.⁸³ Prisiljen odabrati između dobrobiti grada i

Griechen, red. Peter Weber-Schäfer, List Verlag, München, 1969.; Bruno Snell, *Dichtung und Gesellschaft*, Claassen Verlag, Hamburg, 1959.; Voegelin, *Order and History*, 2:241-66; Jaeger, *Paideia* 1:307-449.

⁷⁶Eumenides 976.

⁷⁷Agamemnon 927.

⁷⁸Schadewaldt, *Philosophie bei den Griechen*, str. 168; vidi str. 166-67; Eric Voegelin, "Phronesis" u: *Anamnesis*, Piper Verlag, München, 1966).

⁷⁹Snell, *Discovery of the Mind*, str. 184-85.

⁸⁰Eumenide 517-46.

⁸¹Voegelin, *Order and History*, 2:255.

⁸²Ibid., str. 247.

⁸³Molitelji 365-69.

opravdanih zahtjeva molitelja, kralj Pelazgus mora donijeti odluku u skladu s *dike*. U toj situaciji on razmišlja "iz dubine" svoje duše, kako bi se odlučio. No, budući da je u pitanju cjelina (*to koinon*) polisa, on kaže da će narod morati zajednički odlučiti (*xyne*). Prije odluke, kralj je razgovarao (*koinos*) s narodom.⁸⁴ "Ništa bez *demosa*", tvrdi on zboru.⁸⁵ Tvrdi i da predstavlja polis i *demos*. Slučaj se predaje u ruke cijelom građanstvu (*koinon*) i kralj ih uvjeravanjem (*peitho*) nagovori da odobre traženo jamstvo. Pelazgovi su ljudi drage volje saslušali njegov suptilno uvijen govor, no, kako tumači Voegelin, Zeus je bio taj koji je donio odluku: "Građani su zaronili u svoju dušu i ondje našli Zeusov *dike*."⁸⁶

Tragedija predstavlja politiku zrelih ljudi-građana i njihov javni život. Ona je prikaz izviranja *dike* iz dubine duše i tako osvjetljava stvarno značenje i bit *présence civique*. Politika, tvrdi Voegelin, "dobiva tragičan prizvuk kad se shvati kao čovjekovo djelo, kao red koji čovjek otima iz ruku demonskih sila nereda, kao nesigurna inkarnacija postignute *dike* koju čuva tragična radnja."⁸⁷ Pjesnici tragičari udišu duh mistika koji su živjeli u doba rođenja tragedije. Tragedija zamire potkraj stoljeća kad je počeo raspad javnog područja polisa. No duh mistika preživio je u simboličnom obliku filozofije, koja je nadrasla granice politike polisa i čovjeka-građanina.

Koliko je poznato, Ksenofan, Pitagora, Parmenid i Heraklit bili su uključeni u politiku polisa ili su u najmanju ruku pod njezinim utjecajem.⁸⁸ Cini se da su bili ugledne ličnosti, predstavnici "slobodno lebdeće" panhelenske inteligencije; upijali su sve vrste bogatoga vjerskog, duhovnog i kulturnog života koji je bujao iz novog civilizacijskog svijeta građanstva polisa. Oni su preoblikovali položaj neovisnog i slobodnog arbitra koji prosuđuje o svim problemima polisa. Njihovo osobno znanje bilo je još javno znanje kulture polisa, iako to njihovi sugrađani nisu shvaćali. Ti su mislioci prisvajali ovlasti da progovaraju o istini *présence civique* suprotno popularnim mišljenjima u polisima. Razmišljali su u oporbi naprema, ili na kritičnoj distanci od polisa tako što su držali zrcalo polisima, kako bi njihovi sugrađani vidjeli pravi red polisa. Taj pravi red se oblikuje u njihovu znanju i vuče korijenje iz njihova osobnog doživljaja istine, koji razlikuje *philosophos*, kako kaže Heraklit, od zabluda ostalih ljudi. U Ksenofanovim elegijskim pjesmama ta svijest o redu zaklinje polis da prepozna svoju sudbinu. On napada učmalu aristokratsku agonalnu kulturu koja najvećom javnom časti obasipa olimpijskog pobjednika: "A on je ne zaslužuje poput mene! Jer je od snage ljudi ili konja bolja naša *sophia* (mudrost). Besmi-

⁸⁴Molitelji 365-69.

⁸⁵Ibid., 398.

⁸⁶Voegelin, *Order and History*, 2:250; Molitelji 623-24.

⁸⁷Voegelin, *Order and History*, 2:263.

⁸⁸Schadewaldt, *Philosophie bei den Griechen*, str. 293-433; Hans-Georg Gadamer, red., *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1986.; Fränkel, *Dichtung und Philosophie*, str. 371-88, 398-453; Voegelin, *Order and History*, 2:171-80, 184-94, 201-40; Jaeger, *Theology*, str. 38-54, 90-127; Otto Regenbogen, "Werner Jaeger: die Theologie der frühen griechischen Denker", *Gnomon*, 20, 1955.

slen je takav običaj; nije pravo (*dikaion*) cijeniti snagu više od najsvetije *sophiac*." Za velikog agonistu, "polis nije bolji u *eunomii*. Polis bi imao malo koristi kad bi čovjek svojim trudom pobijedio na obalama Pise, jer to ne bi popunilo skladišta polisa."⁸⁹ *Eunomia* i napredak polisa zahtijevaju javno prepoznavanje nove *arete* čovjeka mislioca, tj. *sophiu*, koja potječe iz doživljaja božanskog i iznad je ili ispod razine antropomorfnih bogova Homera i Hesioda: "Jedan je bog najveći među bogovima i ljudima, a nije sličan smrtnicima, ni oblikom ni umom."⁹⁰ Društveno-vjersko uređenje polisa općenito se mora rekonstruirati u skladu s novim kritičkim mjerilima *eunomiac*.

Traganje za kritičnom mjerom istine i neistine velika je Parmenidova tema: novo znanje *sophiae* nije ni arhaisko znanje tradicije, niti "subjektivno" znanje pojedinca, nego autoritativno znanje čovjeka-građanina, koji traga za *dike* (pravdom) i *themis* (zakonom) do korijena njihove norme. Građani trebaju slijediti put istine: "Umjesno je spoznati sve: neuništivo srce zaokružene istine (*aletheia*), kao i zablude (*doxa*) smrtnika u kojima nema pouzdanosti. A naučit ćete temeljito — kako u svemu valja razabrati zablude (*dokounta*)."⁹¹ Pjesma eksplicira "vrhunski doživljaj", koji se otkriva u *noeinu* (vizionarskom shvaćanju) uređenog ustroja nematerijalne shvatljive stvarnosti iza *onta* i *anthropina*. Kao posljedica vizionarskog doživljaja, *nous* (um) i *logos* (razbor) odredit će stvarno središte humaniteta čovjeka-građanina i to će ga učiniti besmrtnim i ispravnim.⁹² "*Nous*... dovodi bitak nadohvat" čovjeku, dok "sadržaj bitka artikulira *logos* ..."⁹³ Tijekom tih iskustava iscertavaju se obrisi novog razumijevanja *koinona*. Bit doživljaja politike, područje zajedničkog i javnog, ponovno se određuje u skladu s racionalnošću čovjeka-građanina.

Heraklit pojašnjava novo značenje javnog i zajedničkog i pretvara ga u strogu kritiku građana polisa koji odbijaju osvijestiti svoj *nous* i *logos* pa stoga ne ispunjavaju svoju obvezu prema javnom redu polisa. Heraklit tvrdi: "Svi ljudi moraju spoznati sami sebe i razumjeti (*phronein*)."⁹⁴ Obveza je ljudi "slijediti zajedničko. No iako je *logos* zajednički, mnogi žive kao da imaju vlastit *phronesis*."⁹⁵ U žarište dopijeva pravo značenje javne i osobne dimenzije politike: "Budni imaju svijet (*kosmos*), jedan i zajednički, no usnuli se okreću prema vlastitim (*idion*) svjetovima."⁹⁶ "Nije

⁸⁹ *Elegy and Iambus I*, Ksenofan 2.

⁹⁰ *Ibid.*, Ksenofan 23, vidi 1.

⁹¹ Herman Diels, Walter Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, tom 1, Weidmann'sche Buchhandlung, Berlin, 1956., Parmenid B.1.

⁹² Schadewaldt, *Philosophie bei den Griechen*, str. 163-65; Kurt von Fritz, "Die Rolle des Nous", *Begriffswelt der Vorsokratiker*, str. 246-363; J. R. Warden, "The Mind of Zeus", *Journal of the History of Ideas*, 32, 1971., str. 3-28.

⁹³ Voegelin, *Order and History* 2:209.

⁹⁴ Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, tom 1, Heraklit B.116.

⁹⁵ *Ibid.*, B.2.

⁹⁶ *Ibid.*, B.89.

uputno postupati i govoriti poput usnuloga”, kaže on.⁹⁷ *Logos* stvara javno partnerstvo na području razboritog međudjelovanja. No *logos* javnog govora i javnog djelovanja temelji se na javnom *nousu* osobe koja sudjeluje u općem redu cijele zbilje: “Oni koji govore s *nousom* moraju se osnažiti onim što je svima zajedničko, kao što čini polis zakonom, i to još jače. Jer se svi ljudski zakoni hrane iz jednog božanskog izvora; i to vrijedi uvijek, za sve i u svemu.”⁹⁸

Početni univerzalizam filozofa-mistika unaprijedio je iskustvo politike, tako da povratak na simbolički svijet i društveno uređenje arhajskog polisa nije moguć. Helensko samorazumijevanje došlo je do praga novog razdoblja u čovjekovoj potrazi za svojim humanitetom i njegovim redom. Iz otkrića politike nastaje filozofija politike.

S engleskog prevela:

Božica Jakovlev

⁹⁷Ibid., B.73.

⁹⁸Ibid., B.114.

Jürgen Gebhart

THE ORIGIN OF POLITICS IN ANCIENT HELLAS

Summary

The author describes the origin of politics in ancient polis. The archaic polis was originally a settlement ruled by aristocracy, social and religious centre of a small agrarian society. Intensive trade, wars and colonisation brought about the crisis of the aristocratic polis between 8th and 6th ct. B.C.: the relations between the aristocracy and the peasantry were spoiled, tyrannies came into being, citizens revolted. In the 6th century B.C. the crisis was resolved through the establishment of the civic polis in which politics became an autonomous sphere of human activity in which all citizens had a say in the running of polis. The social basis of politics was the emergence of a relatively homogeneous citizenry (demos), in which the old aristocracy was mixed with smaller farmers, craftsmen and traders. The creators of the politics were wise individuals (sophoi) who, like Solon, embody the new virtue (arete), i.e. the ability to go beyond the ephemeral human thinking (doxa), which aims at maximizing fortune and glory, and to establish order (eunomia) in polis. Thanks to the classical Greek philosophy the epoch-making invention of politics became the paradigm of humanity and one of the foundations of western civilization.