

**Dr Marko SIMENDIĆ\***

**PROTAGORA I KALIKLE: POLITIČKI PREOBRAŽAJ POLISA I  
DVA SOFISTIČKA ODJEKA  
U PLATONOVIM DELIMA\*\***

*Poredeći Protagorinu i Kaliklovu argumentaciju iz Platonovih spisa Protogora i Gorgija, nastojim da prikažem dva sofistička odgovora na neka pitanja koja su postavile društvene prilike u Atini V veka pre nove ere. Stavovi dvojice mislilaca sazđani su od podudarnih gradivnih elemenata: 1) posmatranja čoveka kao bića vođenog težnjom ka zadovoljstvu i željom da izbegne bol; 2) konceptualnog razdvajanja prirode od zakona; 3) moralnog suda koji svoje uporišne kriterijume pronalazi u prirodi; 4) zahteva da se zakon upodobi prirodnim merilima pravde i ispravnog života. Ključno mesto razlikovanja može se pronaći u Protagorinom mitu, na mestu na kojem on upućuje na razlike između prirodnih merila koja pripisujemo samo ljudima i onih koja povezujemo sa ostatkom prirodnog sveta. Ta razlika čini ishode sasvim drugačijim: Protagorin demokratski čovek koji nastoji da utiče na ishode kolektivnog političkog odlučivanja u egalitarnoj zajednici suprotstavljen je Kaliklovom aristokrati koji (treba da) vlada nad slabijima od sebe.*

**Ključne reči:** *Protagora. – Kalikle. – Demokratija. – Zakon. – Priroda.*

---

\* Vanredni profesor, Fakultet političkih nauka Univerziteta u Beogradu, Srbija, marko.simendic@fjn.bg.ac.rs.

\*\* Dugujem zahvalnost recenzentima na veoma korisnim sugestijama.

## 1. UVOD

Zahtev za pravdom i pravičnim suđenjem bio je jedan od osnovnih pokretača društvene i političke dinamike u polisima stare Grčke. U Atini su koraci ka nepristrasnosti sudova i jednakosti pred zakonom bili ujedno i koraci ka demokratiji. Drevni ustav, kojim su privilegovani slojevi lako mogli da manipulišu, postepeno je dobijao ograničenja. Drakonovim reformama nepisana pravila postaju pisani zakoni, što sužava arbitrarnost pri suđenju.<sup>1</sup> Važnu promenu donosi i njegov zakon o ubistvu, po kome porota koju su činili članovi Areopaga odlučuje o krivici. Sudski proces je zamenio dotadašnju praksu da porodica i prijatelji nastradalog uzimaju pravdu u svoje ruke. Solonovim i Klistenovim reformama postepeno se proširuje pravo na učestvovanje u političkom životu sa uskog aristokratskog kruga na sve one koji mogu da dostignu određeni cenz. Vremenom se taj opseg širi. Atinsko uređenje dobija demokratski karakter, jača narodna skupština i slabi aristokratski Areopag. Razvoj Atine od VII do V veka pre nove ere, od aristokratskog do demokratskog uređenja, porodio je čitav niz mehanizama ograničenja vlasti i zaštite javnog dobra od samovolje pojedinaca i grupa: pisane zakone, suđenje pred javnim ustanovama umesto krvne osvete, jednakost pred zakonom (*isonomia*), razlikovanje sudske od zakonodavne vlasti, biranje dužnosnikā lutrijom, ostrakizam, ideju da zakonodavac ne treba da upravlja, zamisao da polisom treba da upravljaju brojna tela, a ne pojedinci, te da pojedinci treba da imaju ograničen mandat i da snose posledice za nesavesno obavljanje javne službe.<sup>2</sup> Ipak, uprkos brojnim slojevima institucionalnih promena, ostao je otvoren vaninstitucionalni prostor za tumačenje pravde. Još uvek je bilo zastupljeno drevno viđenje pravde prema kome treba pomagati prijateljima i škoditi neprijateljima, a neskrivena „privatna“ neprijateljstva su i dalje obeležavala atinsku svakodnevicu.<sup>3</sup> Zainteresovanost za pravdu i sklonost ka sukobljavanju sa

---

<sup>1</sup> Želja Atinjana da se zaštite od krivotvorenja zakona bila je toliko snažna da je za lažno navođenje zakonskih odredbi bila predviđena smrtna kazna (Philips 2008, 58).

<sup>2</sup> Sadržajan pregled razvoja atinskih pravnih i političkih ustanova nudi Edvard Heris (Harris 2006).

<sup>3</sup> Meri Blandel (Blundell 1989, 1–59) u početnim poglavljima svoje knjige analizira veliki broj raznovrsnih izvora u kojima se može pronaći to viđenje pravde. Jedno od najpoznatijih takvih mesta je prva knjiga Platonove (2002, 334b-c) *Države*. Dejvid Filips „privatna“ neprijateljstva (*echthra*) razlikuje od neprijateljstava u ratu i navodi da su ona imala različite načine ispoljavanja, „vređanje, parničenje, fizičko nasilje uključujući i ubistvo“ (Philips 2008, 15–16).

protivnicima, aspekti su atinskog društvenog života koji svoj prostor neće dobiti samo u demokratskim ustanovama već će osnažiti i polje njihove spoljne (aristokratske) kritike.

Peti vek pre nove ere rađa novu vrstu politike u Atini, a građani se u sve većoj meri oslanjaju na sposobnost da uverljivim izlaganjem u skupštini dokažu ispravnost svog predloga ili da na sudu pridobiju porotu. Veština ubeđivanja postala je u „demokratsko-agonističkom“ političkom kontekstu posebno korisna, a utoliko i posebno opasna (Đurić 1955, 5). Nove političke prilike otvorile su novu arenu za sukobljavanje različitih interesa i stvorile potrebu za učenjem retorike. Tu prazninu u atinskom obrazovnom procesu popunili su sofisti, mislioci čija su se učenja razlikovala i po sadržaju i po stepenu sofisticiranosti, a koje je povezivalo uglavnom to što su bili putujući učitelji koji su podučavali ljude u zamenu za novac. Iako su sofisti predavali po celom grčkom svetu, njihova je delatnost bila izrazito vredna u demokratskoj Atini.

Tri su vrste učitelja podučavale mlade Atinjane. Prvi su bili učitelji gimnastike koji su pomagali učenicima da oblikuju svoja tela, da steknu atletske veštine i da se uspešno takmiče u sportskim nadmetanjima, posebno u disciplinama kao što su rvanje, bacanje koplja ili diska (Romilly 1992, 30). Druga vrsta učitelja bili su nastavnici muzike. Deca su učena da pevaju, sviraju kitaru i druge instrumente, ali pre svega da budu deo hora. Muzičkom harmonijom je kod građana od rane mladosti negovan osećaj pripadnosti zajednici (Romilly 1992, 30–31). Treća vrsta učitelja podučavala je mlade književnosti. Učenici su čitali lirske pesme i Homerova dela, prepisivali odlomke i učili ih napamet. Književnost je bila put ka „mudrosti, moralnosti, politici i razumevanju života i sveta“ (Romilly 1992, 30).

Dalje obrazovanje nije imalo sistemski karakter. Zanatlije su podučavale mlade Atinjane svojim veštinama. S druge strane, ako bi hteli da posvete život istraživanju istine, mladi bi se pridruživali filozofima, te bi se u razgovorima sa svojim učiteljima pripremali za taj poziv (Romilly 1992, 32–33). Ipak, pre procvata demokratije nije postojalo tehničko ni praktično obrazovanje koje bi Atinjane pripremio za uspešno učešće u građanskim (političkim) aktivnostima. To nije slučajno, pošto mladim aristokratama, statusno i sudbinski povezanim rodovskim i hijerarhijskim odnosima, nije bilo potrebno složenije viđenje pravde od onog iz herojskog doba, prema kome treba pomagati prijateljima i nanositi štetu neprijateljima. Takođe, ma šta da su aristokrate intimno mislile o pravdi ili koje god da su političko stanovište zauzimale, retko ko bi im tražio da izlože svoj stav sudu velikog broja ljudi. Tradicionalno obrazovanje je čuvalo poredak i negovalo autoritete na kojima

je on počivao (Đurić 1958, 17–18). Ipak, ono što je nekada zahtevao prirodni poredak izmenilo se u demokratskom kontekstu – promenom poretka (*politeia*) promenilo se i shvatanje prirode (*physis*).

Sofisti su se našli među kracima trougla koji je ocrtalo novo vreme, smešteni između (1) društvene potrebe za obrazovanjem novog čoveka i (2) nestalnosti demokratskog poretka koji nije uspeo potpuno da potisne aristokratske vrednosti i koji je (3) iskušavao ustaljena viđenja prirode i zakona (*nomos*). U ovom ću se tekstu baviti tim složenim međuodnosom koristeći se primerima dva veoma različita sofistička učenja. S jedne strane se nalazi učenje o harmoničnom odnosu prirode i ljudskog zakona koje nudi Protagora (oko 490–420. godine pre nove ere), a s druge Kaliklovo (V vek pre nove ere) stanovište da je zakon suprotan prirodi. Poređenje Protagorinih stavova sa Kaliklovim gledištem korisno je zato što se te dve pozicije nalaze na suprotnim stranama vododelnice koju otvaraju razlike u viđenju odnosa prirode i zakona. Ona se najšire račva u suprotnim političkim idejama, a praktičnu primenu pronalazi u veoma različitim programima sofističkog političkog obrazovanja. Cilj mi je da, oslanjajući se pre svega na *Protagoru* i *Gorgiju*,<sup>4</sup> prikažem i uporedim ta dva odgovora na izazove atinske politike V veka pre nove ere i ukažem na neke njihove savremene interpretacije.<sup>5</sup> Neću ulaziti u, inače zanimljive, sporove o tome da li je Protagora filozof ili sofista, odnosno da li je Kalikle sofista, niti ću nastojati da rekonstruišem „istorijskog“ Protagoru.<sup>6</sup> Takođe, neću se baviti pitanjem istorijske utemeljenosti Kaliklovih stavova ni specifičnostima njegovog stava prema (drugim?) sofistima.

Protagora iz Abdere je verovatno najpoznatiji mislilac koji se predstavljao kao sofista. Putovao je po grčkom svetu, predavao i naplaćivao svoje lekcije. Bar dva puta je posetio Atinu, a Perikle ga je angažovao da napiše zakone za Turij, grčku zajednicu na jugu Apeninskog poluostrva. Protagorina najpoznatija dela su *Istina* i *O bogovima*. Često su citirane (te tako i sačuvane) uvodne rečenice tih spisa, a Protagora je postao čuven po svojoj tezi o čoveku kao meri svih stvari i agnostičkom stavu prema bogovima.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Koristiću prevod Mirjane Drašković i Albina Vilhara.

<sup>5</sup> Mihailo Đurić (1958, 58–60) takođe poredi ideje dvojice mislilaca, navodeći da se kod Kalikla, a ne kod Protagore, može pronaći rana ideja društvenog ugovora.

<sup>6</sup> Odličan tekst na te teme nudi Noburu Notomi (Notomi 2013).

<sup>7</sup> Brojni autori nude podatke o Protagorinom životu, na primer Džordž Kerferd (Kerferd 1981, 42–44), Vilijem Gatri (Guthrie 1971, 262–264) i, nedavno, Mauro Bonaci (Bonazzi 2020). Od domaćih autora, biografske podatke iznosi Miloš Đurić (1955, 9–10). Ipak, neke nedoumice ostaju otvorene, poput socijalnog statusa njegove porodice, razloga zbog koga mu je suđeno u Atini i načina na koji je umro.

Danas su dostupni samo malobrojni fragmenti velikog broja dela koja je Protagora napisao, uz mnoge osvrte drugih autora, posebno iz helenističkog i rimskog doba.<sup>8</sup> Poznati sofista je česta tema Platonovih spisa: u *Protagori* je Sokratov sagovornik, u *Teetetu* se njegove ideje pažljivo razmatraju, a Platon ga pominje i u mnogim drugim dijalozima.<sup>9</sup> Protagorine političke ideje najvidljivije su u istoimenom dijalogu, te ću se zato gotovo isključivo osloniti na taj spis.

Kalikle je Sokratov sagovornik iz *Gorgije*, poznat pre svega po svojoj odbrani prava jačeg. U tom pogledu sličan je Trasimahu,<sup>10</sup> ali, za razliku od Halkedonjanina, koji je nedvosmisleno bio sofista i istorijska ličnost aktivna u Atini V veka pre nove ere, Kalikle je bio atinski političar plemenitog roda o čijem postojanju, sem *Gorgije*, ne postoje druga svedočanstva.<sup>11</sup> Kalikle nije bio sofista u pravom smislu te reči, pošto je nedvosmisleno gajio prezir prema njima, a nema ni naznaka da je podučavao druge (Platon 1968a, 520a). Ipak, njegove se ideje često razmatraju kao deo sofističkog korpusa ili bar zajedno sa idejama sofista.<sup>12</sup> To je opravdano pošto se Kaliklovo stanovište može posmatrati kao ekstremna verzija jedne moguće sofističke pozicije. Zbog svoje celovitosti i posebno snažnog izraza, Kaliklovi stavovi su korisniji od Trasimahovih ideja, koje svoj pun opseg dostižu tek uz Adeimantove i Glaukonove dopune (Jordović 2009, 224). Kalikle nudi zaokruženu aristokratsku kritiku atinske demokratije, veoma različitu od one koju pruža Platon.

## 2. PROTAGORA: PRIRODA I ZAKON SU U HARMONIJI

Sofisti su tvrdili da je njihovo učenje veoma konkretno, da se tiče političke veštine i obećavali su učenicima povoljne ishode. Protagora se tako u istoimenom Platonovom dijalogu obraća mladom Hipokratu i tvrdi: „Mladiću, ako se budeš sa mnom družio, zacelo ćeš onog dana, kad budeš prvi dan sa mnom, otići kući bolji, a sutradan isto tako. I tako ćeš svaki dan sve više

---

<sup>8</sup> Na srpskom jeziku izvori su sabrani u prevodu Aleksandre Zdravković Zistakis (2017).

<sup>9</sup> U pitanju su *Hipija veći*, *Menon*, *Kratil*, *Eutidem*, *Fedar* i *Sofist*.

<sup>10</sup> Trasimah svoje stanovište izlaže u Platonovoj *Državi* (Platon 2002, 338c–354c).

<sup>11</sup> Detaljno poređenje Kaliklovi i Trasimahovih ideja nudi Rejčel Barni (Barney 2017). Na važne nijanse upućuje i Ivan Jordović (2009, 223–225).

<sup>12</sup> Na primer, Kerferd (Kerferd 1981) i Gatri (Guthrie 1971). Od domaćih autora, to čine Mihailo Đurić, Miloš Đurić i Ljubomir Tadić (Avramović, Jovanov 2020, 246–250). Suprotan stav iznosi Žaklin de Romili (Romilly 1992, xiv). Dragutin Avramović i Ilija Jovanov (2020) smatraju Kalikla pre svega retorom.

napredovati“ (Platon 1968b, 318b). Nedugo zatim, Protagora saopštava kakvo je to obrazovanje koje nudi, te da, za razliku od drugih sofista, njegov učenik „ništa drugo neće učiti, nego ono za što je došao“ (Platon 1968b, 318b). Politička veština je predmet Protagorine nastave, a to je „razboritost [*euboulia*] u domaćim poslovima, kako što bolje upravljati svojom kućom, i u državnim poslovima kako će što bolje raditi i govoriti“ (Platon 1968b, 318e). Ovde se odmah nameće pitanje šta tačno znači napredovati na način koji Protagora predlaže i šta je u tom smislu „dobro“, odnosno „što bolje“. Neki bi Protagorin učenik mogao upotrebiti sofističko obrazovanje za sticanje političke moći i uticaja u društvu, tako što bi usavršio svoju sposobnost javnog govora i ubeđivanja. Ipak, iako lični napredak koji bi neki mladi Atinjanin mogao imati na umu ne mora upućivati na napredak u vrlini, Protagorin odgovor je suprotan (Hussey 2021, 22).

Protagora tvrdi da podučava vrlini (*arete*), što će Sokrat dovesti u pitanje u nastavku dijaloga. Za poznatog sofistu politička aktivnost ne počiva na tehnici ubeđivanja i njen cilj nije svodiv na uspeh pojedinca u javnom životu već je to vrлина koja je jednako neophodna dobrim građanima i njihovim političkim vođama (Hussey 2021, 21). Njena bi primena trebalo da vodi ka dobrim kolektivnim ishodima. Međutim, iako Protagorina „razboritost u domaćim poslovima“ nije puka retorika, ona nije ni znanje (Woodruff 1999, 308–309). To je veština namenjena dvama nepodudarnim kontekstima: domaćinstvima i državama.<sup>13</sup> *Euboulia* mora imati dovoljno opšti karakter da obuhvati te dve sfere, ali i načine upravljanja karakteristične za njih. Vlast glave porodice u „domaćim poslovima“ monarhijska je i gotovo neograničena (Woodruff 2013, 181), dok atinski kontekst Platonovog dijaloga upućuje na to da Protagora misli na demokratske „državn[e] poslov[e]“. Ako je raspon primene razboritosti koju Protagora podučava zaista toliko širok, onda se čini da ona ne može biti primenljiva samo u demokratiji već i u svim drugim državnim oblicima, uključujući i monarhiju.

Pol Vudraf (Woodruff 2013, 192) smatra da *euboulia* počiva na vrlini, da se tiče „dobrog rasuđivanja [koje] zavisi od naše sposobnosti da prepoznamo i uverljivo predstavimo argumentaciju obe strane u debati“ te da nam pomaže da dođemo do „razumnog zaključka“. Primena tako shvaćene razboritosti u nedemokratskom kontekstu mogla bi da izazove kršenje temeljnih principa polisa i urušavanje vrline u njemu.<sup>14</sup> Na primer, iako mala grupa oligarha može

<sup>13</sup> Miloš Đurić (1955, 14–15) i Mihailo Đurić (1958, 21) ne smatraju da su ta dva polja razdvojena.

<sup>14</sup> Ovde je svejedno da li je Protagorina vrлина univerzalna ili povezana sa određenim polisom.

međusobno razložno debatovati,<sup>15</sup> „razuman zaključak“ do koga dođu mogao bi da ih usmeri ka narušavanju oligarhijskih principa na kojima je njihov polis sazdan. Demokratija jedina nema takva ograničenja. Ova pijaca poredaka, kako je Platon (2002, 557c) opisuje, jedino je uređenje dovoljno savitljivo da izdrži otvorenost političkih ishoda i postupanje mnoštva objedinjenog pre razboritošću nego znanjem ili zajedničkim motivima. Demokratija može biti posebno pogodno uređenje za mlade i heterogene zajednice i možda je Protagora baš iz tog razloga napisao zakone za demokratski Turij, koloniju sačinjenu od doseljenika iz deset grčkih naseobina (Fleming 2002, 20).<sup>16</sup> S druge strane, država koja svoje uređenje temelji na znanju ili na nekom drugom snažnom osnovnom principu (ratničkoj časti ili bogatstvu) sužava prostor za politiku, pa i za Protagorino „dobro rasuđivanje“.

Može se braniti i suprotno gledište. Protagorino podučavanje je najkorišnije u demokratijama, ali ono nije deo programa opšteg obrazovanja za demokratiju. Reč je o skupo plaćenju nastavi retorike namenjenoj novoj političkoj eliti, ambicioznim (budućim) državicima koji (žele da) predvode demokratije (Hussey 2021, 18–20) i koji bi trebalo da nauče kako ta uređenja funkcionišu. Učenici neće saznati kako da dođu do „razumnog zaključka“ o složenom političkom pitanju već kako da manipulišu građanima i vladaju demokratskim polisom. U *Državi* Platon (2002, 493a-c) kritikuje te aspekte sofističkog obrazovanja kada piše o sofistima kao „čudnim vaspitač[ima]“ koji analiziraju stavove mase, „kao kad bi neko hteo da odgoji veliku i jaku zver, pa bi proučavao njene čudi i strasti“. Dobri ishodi koje obećava Protagora zato ne moraju imati opšti karakter – čak i ako budu dobri po njegovog učenika, oni neće nužno unaprediti i učenikov polis.<sup>17</sup>

Veština kojoj podučava Protagora može doneti korist učenicima i zato ima oportunistički predznak. Ipak, sagledana u kontekstu razvoja atinske demokratije, ona prati određene emancipatorske tokove. Stari obrazovni sistem, koji se ograničava na muzičko, gimnastičko i gramatičko obrazovanje, krojen je pre svega po meri aristokratskog učenika, osobe starog kova koja se ističe hrabrošću i fizičkim karakteristikama značajnim u ratu, a kasnije i u sportskim nadmetanjima (Romilly 1992, 30; Raaflaub 2007, 58). S druge strane, sofistička učenja su odgovor na potrebe demokratskog ili, možda pre, s

---

<sup>15</sup> Čak i kralju može koristiti *euboulia* – na isti način kao i glavi porodice.

<sup>16</sup> Možda su Protagorini razlozi bili daleko manje uzvišeni. Turij je bio Periklov poduhvat i teško je zamisliti da bi on angažovao Protagoru (ili bilo koga drugog) da uredi novi grad na nedemokratski način.

<sup>17</sup> A. R. Nejtan (Nathan 2017, 2) upućuje na savremena tumačenja da Atinjani nisu smatrali da su lične ambicije suprotstavljene opštem dobru.

obzirom na cenu podučavanja, oligarhijskog čoveka.<sup>18</sup> Mogućnost usavršavanja veštine javnog govora omogućila je i onima koji nemaju plemenito poreklo (a strogi kritičari bi dodali i to da nemaju ni bilo koju drugu odliku) da se istaknu u bavljenju politikom. Istovremeno, ona je naterala i mnoge mlade aristokrate da daju novac sofistima kako bi zadržali uticaj u novim okolnostima (Romilly 1992, 213).

Protagora je poznat pre svega po svom stavu, iznetom u delu *Istina*, „da je čovjek mjera svih stvari, onih koje jesu da jesu, a onih koje nisu da nisu“ (Platon 2000, 152a). Ta tvrdnja nas upućuje na nekoliko karakteristika koje u najvećoj meri povezuju inače raznovrsnu misao sofista. Prva je izdvajanje bavljenja čovekom od razmišljanja o prirodi. To razlikovanje razbija stanovište filozofa iz VI veka pre nove ere. Prema njihovom shvatanju, čovek je pre svega deo prirode i podvrgnut njenim zakonima,<sup>19</sup> a ravnoteža koja upravlja prirodom deluje na način koji se može opisati terminima poput „pravde“, „kazne“ ili „odmazde“. Ljudska društva su takođe ustrojena prema tim „prirodnim“ načelima, a posebno su važni ravnoteža sastavnih delova i „prava mera“ (Raaflaub 2007, 49–50). Udaljavanje od prirodnih merila veoma je važno u političkom smislu, pošto podriva ideju o urođenim (prirodnim) karakteristikama koje izdvajaju jedne ljude od drugih. Takvo je, na primer, stanovište o urođenim vrlinama aristokrata koje se prenose prirodno, nasleđujući se s kolena na koleno (Romilly 1992, 45). Pesnik Teognid (VI vek pre nove ere) ističe to tradicionalno shvatanje kada piše kako je „lakše začeti i podići osobu nego dati joj plemeniti um. Niko još nije otkrio kako da učini budalu mudrom i načini dobrog čoveka od lošeg... Podučavajući, nećemo učiniti lošeg čoveka dobrim“ (Raaflaub 2007, 38). Predavački angažman sofista suprotstavljen je tom aristokratskom stavu, pa Protagora tvrdi da se vrlina može naučiti i da „nije nimalo čudnovato što se od dobra oca rađa rđav sin, a od rđava dobar“ (Platon 1968b, 328c). Umesto ideje o izuzetnosti jedne grupe ljudi na kojoj se temelji opravdanje njihove vlasti, pronalazimo zamisao da je vrlina jednako dostupna svim ljudima i da njeno kultivisanje može biti važno za političku zajednicu.

---

<sup>18</sup> Teško je uopšteno reći kome je jedna heterogena skupina poput sofista predavala, odnosno da li su okupljali veliki broj učenika ili mali broj najimućnijih. Interesovanje za njihovo podučavanje možda je, makar u Atini, bilo povezano sa sudbinom demokratije. Prema tom tumačenju, posle Periklove smrti sofisti su izgubili popularnost i više su se usredsredili na podučavanje elite (Nathan 2017, 3).

<sup>19</sup> Slično stanovište o sveobuhvatnosti prirodnog poretka postojalo je i u istočnim despotijama poput Mesopotamije (Raaflaub 2007, 56).



Protagora prepričava mit o nastanku ljudi u kome nastoji da pokaže da je vrlina karakteristika svih ljudi.<sup>20</sup> On navodi da su bogovi stvorili sva smrtna bića od zemlje i vatre te da su poverili Prometeju i Epimeteju da im daju različite osobine i sposobnosti. Epimetej je taj zadatak preuzeo na sebe i postarao se da životinjama osigura opstanak. Od prirodnih nepogoda životinje su zaštićene krznom ili čvrstom kožom, a od oskudevanja u hrani raznovrsnošću onoga što jedu – neke jedu raznorazne biljke, dok se druge hrane mesom. Ravnoteža u prirodi, a posebno među različitim vrstama životinja, postignuta je time što mesoždera ima srazmerno manje nego biljojeda. Na kraju, svaka se životinja ističe po nekoj sposobnosti, poput brzine, snage, veštine skrivanja ili leta (Platon 1968b, 321b). Epimetej je na taj način uspostavio harmoniju u prirodi i osigurao trajnu raznolikost živog sveta koji su stvorili bogovi. Ipak, Epimetej, tvrdi Protagora, „nije bio sasvim pametan“ i zaboravio je da ljudima podari osobine koje bi ih očuvale kao vrstu, te je čoveka ostavio „naga, bosa, nepokrivena i bez oružja“ (Platon 1968b, 321c).

Prometej je reagovao na bratovljevu nepromišljenost i, da bi zaštitio ljudski rod, ukrao je od bogova vatru. To, međutim, nije bilo dovoljno za opstanak ljudi. Iako su ljudi, živeći izolovano, uspevali u određenoj meri da se prehrane i zaštite od životinja, bili su još uvek ugroženi. Pokušavali su da se udružuju, da osnivaju gradove, ali u tome nisu uspevali. Svaki susret ljudi nepripremljenih za zajednički život značio bi međusobne sukobe jer su „činili [...] nepravdu jedan drugom“ (Platon 1968b, 322b). Zevs se, navodi Protagora, smilovao na ljudski rod i opremio ga stidom i pravdom, te su ljudi tada počeli harmonično da žive u zajednicama, povezani „prisn[om] vez[om] prijateljstva“ (Platon 1968b, 322c). Zevsov upliv može se, posebno prema Protagori, koji je agnostik, smatrati metaforom za „proizvod vremena, gorkog iskustva i nužnosti“ (Guthrie 1971, 66). Protagora zato smatra pravednost osnovnom vrlinom, a vrlinu „političkom mudrošću“, odnosno „političkom veštinom“ (*politike techne*) koja je ravna „veštačkom znanju“ korišćenja vatre (Platon 1968b, 325a-c).

Protagora naglašava vezu između vrline i opstanaka ljudi. Ukoliko je pripadnost zajednici nužna za opstanak čoveka, taj sofista smatra da je vrlina nužna za opstanak zajednice. Zevsova raspodela vrline svim ljudima ukazuje na pretpostavku da postoji načelna jednakost ljudi po potencijalu za vrlinu, na sličan način kao što postoji i jednakost ljudi pred zakonom. *Isonomia* je institucionalni izraz činjenice da svaki građanin jednog polisa ima udeo u vrlini i Protagora upućuje na to da zakoni imaju obrazovnu svrhu. Ukoliko se

---

<sup>20</sup> Dobar pregled različitih savremenih pravaca u tumačenju Protagorinog mita nude Bonaci (Bonazzi 2000) i Nejtan (Nathan 2017).

svrha zakona ne bi ticala vaspitanja građana, smatra Protagora, zakoni bi bili posebno okrutni jer bi se tada ljudi „slepo sveti[li] kao životinj[e]“. Umesto toga, „[k]o razborito misli da kažnjava, ne kažnjava za prošlu krivicu – jer ono što je urađeno, urađeno je – nego da u budućnosti opet ne skrivi ni on sam ni drugi, kad vidi kako je ovoga stigla kazna“ (Platon 1968b, 324b). Ljudi su, prema tome, po prirodi jednaki utoliko što mogu da imaju vrlinu, a zakon i vaspitanje odražavaju i podržavaju tu činjenicu. Protagorina razmatranja o poreklu vrline upućuju nas na to da taj mislilac smatra da zakoni i običaji polisa prate prirodne (božanske) zakone time što unapređuju vrlinu građana i pomažu svakom čoveku da ispolji svoju (prirodnu) predodređenost za život u zajednici.<sup>21</sup> To je značajan zaključak, posebno u svetlu činjenice da Kalikle ukazuje na neprirodnost jednakosti građana pred zakonom, o čemu će biti više reči nešto kasnije.

Saznajni aspekt Protagorine tvrdnje o čoveku kao meri svih stvari ima političke posledice. On poriče postojanje jedinstvenih, večnih i nepromenljivih istina koje postoje nezavisno od ljudskog iskustva ili, barem, negira njihovu dostupnost ljudima. Istu stvar će različiti ljudi videti na različite načine, te Platon u *Teetetu* navodi da Protagora smatra da je isti vetar za nekoga topao, a za drugoga hladan (Platon 2000, 152b-d). Ovde nećemo ulaziti u detalje Protagorinog argumenta niti u načine na koje ga Sokrat pobija. Dovoljno je da kažemo da političku posledicu sazajnog relativizma možemo pronaći u ideji da ne postoje jedinstvena pravila za uređenje (najbolje) političke zajednice. Različiti polisi počivaju na različitim shvatanjima dobrog života, različitim običajima, zakonima i navikama te će se razlikovati i načini na koje njihovi građani razumeju ideje poput pravde i vrline. U *Teetetu* Sokrat saopštava taj Protagorin stav i navodi da ono „što svakoj pojedinoj državi izgleda pravedno i lijepo, to i jest za nju tako dok to prihvaća“ (Platon 2000, 167c). „Mudri i čestiti govornici“ zato treba da podrže poredak i „rade da državama izgleda pravedno ono što je dobro a ne ono što je loše“ (Platon 2000, 167c).

Vratimo se na Protagorin mit. Ljudska vrlina se neguje u polisima, ali oni imaju međusobno različite ustanove i shvatanja vrline.<sup>22</sup> Ovde se nameće pitanje da li je Protagorina sposobnost za vrlinu (ili, barem, za političku

<sup>21</sup> Protagorini stavovi o (ne)spojivosti prirode i zakona predmet su savremenih rasprava. Dobar pregled tih sporova i valjan argument da Protagora ne suprotstavlja prirodu zakonu nudi Endrju Šortridž (Shortridge 2007). Sličan stav iznosi i Miloš Đurić (1955, 14). Uticajno suprotno čitanje može se pronaći kod Gatrija (Guthrie 1971) i Kerferda (Kerferd 1981, 126).

<sup>22</sup> Redosled je ovde takođe važan i upitan. Ako je vrlina preduslov zajedničkog života, kako je onda moguće da se ona izučava (tek) u zajednici? Možda je neophodna (još jedna) božanska intervencija kako bi se razrešio taj paradoks (Kerferd 1953, 45).

vrline) zapravo samo prazan sud koji će konkretno shvatanje vrline popuniti sadržajem, zavisno od toga u kom polisu građanin živi. Da li je (politička) vrlina uopšte jedinstvena za sve ljude na svetu ili postoje atinska, spartanska, tebanska ili neka druga vrlina? Na kraju, ako postoje vrline karakteristične za određeni polis, u kom odnosu ti posebni skupovi vrlina stoje prema celoj vrlini? Iako se tim pitanjem učesnici u Platonovom *Protagori* ne bave neposredno, zaključci o Protagorinom stanovištu mogu se izvesti iz njegove razmene sa Sokratom.

Postoje bar tri moguća odgovora na to pitanje. Protagora je saglasan s tvrdnjom da su zadovoljstvo i bol u osnovi svakog ljudskog postupanja (Platon 1968b, 353c-e). Svi ljudi su, prema tome, jednako upućeni na zajednički život, motivišu ih iste pobude, a Zevsov dar se odnosi na sve njih. Takođe, Protagora ne samo da tvrdi da je „Zevs pravednost i stid poslao [svim?] ljudima“ (Platon 1968b, 329c) nego kaže i da je „vrlina jedno“. Ako je vrlina jedinstvena, možemo pretpostaviti i da će njen deo biti jedinstvena razboritost. U tom slučaju će Protagorine lekcije o upravljanju biti iste i jednako primenljive bez obzira na polis iz kog dolaze njegovi učenici. Ipak, taj zaključak nije u skladu sa Protagorinim stavom o čoveku kao meri svih stvari. Protagora se ovde nalazi u teškoj situaciji. Ukoliko je vrlina prirodno dostupna svima, nema potrebe za (njenim) podučavanjem, a ako kaže da se ona mora učiti, onda demokratska teza o tome da bilo ko može politički odlučivati postaje neodrživa (Guthrie 1971, 65). S druge strane, postoje i tumačenja da mit o nastanku ljudi nije ni potrebno miriti sa Protagorinim relativizmom. Prema tom stanovištu, dovoljno je reći da je svačija razboritost ista bar utoliko što svi ljudi prepoznaju korist od života u zajednici, te na tome mogu graditi i druga moralna načela. Nevolja, ipak, nastaje kada moral treba suočiti sa ostvarivanjem sebičnih ciljeva i tu Protagora ostaje nedorečen (Nill 1985, 50–51).

Na taj problem se može odgovoriti na drugi način polazeći od Protagorinog stava da raznorodnost sastavnih delova vrline znači da ne postoji jedinstveni princip pod koji se one mogu podvesti. Tako, na primer, Protagora podučava razboritosti, ali ne nužno i hrabrosti ili pobožnosti. Slično tome, a za razliku od jedinstvenog znanja koje stoji iza mudrosti, razboritost će se ogledati u pravilnom postupanju u kontekstu određenih ustanova svakog polisa, odnosno u skladu sa (različitim) uverenjima koje različiti građani mogu negovati. Ako je vrlina zapravo politička veština, politička mudrost ili *euboulia*, može se pretpostaviti da „dobro upravljanje“ u Sparti može značiti jedno, a u Atini drugo, te da sofističko podučavanje zavisi od ustanova konkretnog polisa. Takvo stanovište nije neosnovano. Političku primenu Protagorinog osnovnog načela o čoveku kao meri svih stvari već smo pronašli u *Teetetu* (Platon 2000, 167c).

Tu Platon saopštava „najotporniju verziju Protagorine izreke“ da ne postoji univerzalno načelo koje razlikuje dobro od lošeg, pa ta razlika isključivo zavisi od ubeđenja koje je određena zajednica odlučila da ozakoni (Long 2017, 28).

Treći, sveobuhvatniji, odgovor zasniva se na ideji da za Protagoru postoje dve vrste ljudskih karakteristika: 1) univerzalne i prirodne, koje su zajedničke za celokupno čovečanstvo i koje ne zavise od konkretnog polisa (Decleva Caizzi 1999, 319), i 2) kontekstualne i ljudske, koje se očitavaju na različitim načinima na različitim mestima i u različitim periodima. Ljudska priroda bi, tako, usmeravala ljude ka zadovoljstvu i izbegavanju bola; svi ljudi bi jednako zavisili od života u zajednici, a u tome bi im svima pomagali stid i pravednost. S druge strane, sadržaj pravednosti bi zavisio od konkretne situacije; različite bi zajednice smatrale da pravednost ima različite karakteristike, a ta viđenja bi bila pretočena u pravila ponašanja, zakonska ili nekakva druga. Prema tome, svaki čovek teži harmoničnom životu u zajednici, ali da bi došao do svog cilja, svoje postupke mora da prilagodi partikularnim uslovima koji važe u konkretnoj zajednici u kojoj živi i u tome mu pomaže njegova razboritost. Protagorino podučavanje se, prema tome, oslanja i na „prirodu i na praksu“ (Guthrie 1971, 68).

Problem sa kojim se suočavaju sva tri odgovora koja sam ponudio sastoji se u međudnosu triju stanovišta: (1) postojanja opšteljdske vrline, (2) viđenja vrline karakterističnog za određeni polis i (3) stava o vrlini koje ima pojedinac kao mera svih stvari. Čak i ukoliko nekako prevaziđemo napetost između prvog i drugog elementa, političku napetost može stvoriti i nepodudarnost pojedinačnih stavova sa stavovima polisa i univerzalnim istinama. Demokratija verovatno pruža najpogodnije ustanove za političko razrešenje takvog problema (Decleva Caizzi 1999, 321), ali ni ona ne garantuje dobar ishod – da omasovljeni pojedinačni stav (3) neće ugroziti način na koji je zajednica organizovana (2) i gurnuti je na put nesvojstven vrlini (1). Stvar se dodatno usložava time što postoje dve moguće publike za Protagorine stavove: bogataši i obični građani. Kao vešt trgovac koji svima nudi svoje proizvode, Protagora prepričava mit o nastanku ljudi tako da on zvuči privlačno i jednima i drugima (Nathan 2017, 19–20). Zato možemo trima viđenjima vrline pridružiti i još jedno – ono koje zavisi od društvenog položaja. Bilo kako bilo, bez obzira na to kako tumačimo Protagorine uvide o vrlini, nesumnjivo je da se on ne razlikuje od drugih sofista po tome što razdvaja prirodno od ljudskog, odnosno prirodu od zakona. Kod Protagore su priroda i zakon u harmoniji – iako se međusobno razlikuju, jedno (bi trebalo da) proističe iz drugog.

### 3. KALIKLE: ZAKON SPUTAVA PRIRODNU SNAGU

Platonov dijalog *Gorgija*, zajedno sa prvom knjigom *Države*, predočava nam sofističko viđenje suprotno od Protagorinog. To je stanovište koje zastupaju Kalikle i Trasimah, Sokratovi sagovornici, koji smatraju da bi pravda trebalo da bude na strani jačeg. Kalikle nudi upečatljivo viđenje „prirodne“ pravičnosti po kome

već sama priroda otkriva da je pravedno ako bolji ima više od goreg, a jači više od slabijeg. Priroda sama potvrđuje da je zaista tako, u raznim prilikama, ne samo u životinjskom svetu nego i kod čoveka, svuda, u gradovima i u porodicama: da važi princip da je pravedno ako jači vlada nad slabijim i ako ima više (Platon 1968a, 483d).

Jači i bolji su, prema Kaliklovom mišljenju, ljudi koji su „razumni i hrabri u upravljanju državom“ (Platon 1968a, 491d). Za razliku od Protagore, Kalikle ne smatra da iz specifičnosti ljudske prirode proističe posebna ljudska pravda. Priroda o kojoj govori Kalikle (*physis*) nije *ljudska* priroda već priroda uopšte (Jordović 2009, 221; Đurić 1958, 61). Zato je prirodna pravda jednaka za životinje, ljude i države, a u sva tri slučaja važi da bolji i jači zaslužuje vlast nad lošijim i slabijim. Takođe, životinjama se često pripisuje nemoć da kontrolišu svoje porive. Kalikle ne vidi ništa sporno u pripisivanju te „životinjske“ karakteristike ljudima, dok su Platon i Sokrat najvatreniji zastupnici stava da ispravno ponašanje upravo počiva na sposobnosti čoveka da zauzda svoje (životinjske) nagone. Kalikle tvrdi da „razuzdanost [ni]je nešto sramno“, odnosno da

ko želi da živi pravim životom mora svojim najvećim strastima pustiti na volju da jačaju, ne obuzdavajući ih, a kad one postignu najveću meru, on mora da bude dovoljno jak da im ugađa svojom hrabrošću i pameću i da se u potpunosti zadovolji svim onim što i kad god što zaželi (Platon 1968a, 491e-492a).

Za Kalikla, kako vidimo ovde, vrlina (odnosno pamet i hrabrost) služi da bi čovek mogao da živi „pravim životom“, a neumerenost je neraskidivo povezana sa slobodom. Drugim rečima, „neumerenost, razuzdanost i sloboda, ako samo raspoložu sa dovoljno sredstava, jesu vrlina i sreća“ (Platon 1968a, 492c). Umeren i spokojan čovek, onaj ko nema izraženih želja, u određenom smislu kao da nije ni živ. On živi „kao kamen“ jer se „više ni ne raduje ni ne žalosti“ (Platon 1968a, 494a). Život umerenog čoveka je nešto neprirодно – čovek ne može biti gospodar samom sebi, niti Kalikle do kraja razume šta

znači vladati nad samim sobom. Za njega umerenost nije vid vladanja već još jedan od vidova pokoravanja, primer slabosti i kukavičluka (Klosko 1984, 127–128; Đurić 1955, 40).

Ljudska priroda je takva da čovek stalno teži uvećanju zadovoljstva i zato nastoji da prevaziđe sve prepreke koje mu stoje na putu. To mogu biti sopstvena ograničenja, ali i težnje ljudi koji nas okružuju (Barney 2017). Strasti su putokaz za ophođenje prema drugima, samim tim što se ispoljavaju i kao ljubav prema prijateljima, odnosno mržnja prema neprijateljima. Kalikle grubim rečima osuđuje „prirodno obdarenog čoveka“ sputanog obrazovanjem koji „ni sebe niti ikoga drugog može spasiti velikih opasnosti, nego [...] mu neprijatelji uzmu sve što ima“ (Platon 1968a, 486c). Ispravno je pomoći sebi i prijateljima i naškoditi neprijateljima, pa Kalikle nadmoćnog čoveka koji odbija da poslušaju prirodu i iskoristi svoju snagu naziva bednikom koji „zaslužuje da ga bez kazne dobro išamaraš“ (Platon 1968a, 486c).

Kaliklovo viđenje pravde i ljudske prirode odgovara tradicionalnom (aristokratskom) shvatanju, zastupljenom u Homerovim delima i Teognidovim pesmama, da najbolji, najhrabriji i najpametniji ratnik zaslužuje najviše plena i naveće počasti. Homerska ratnička etika slavi heroje, muževne vođe i njihovu snagu i umešnost, te Kalikle opisuje *kakav* treba da bude čovek koji zaslužuje više (vlasti, počasti, imovine ili nekog drugog dobra) od drugih, ali ne opisuje *zašto* bi to trebalo da dobije (Đurić 1958, 64; Barney 2017). Takođe, od Kalikla ne saznajemo da li, osim prirodne i neutoljive težnje za sticanjem, postoji neki cilj zbog kojeg vredi biti hrabar ili razborit. Pravedno je i prirodno nagraditi nečija prirodna svojstva (telesnu i duhovnu nadmoć), a nagrada se sastoji u tome da heroj dobije šta god poželi. Hraneći svoju razuzdanost, on oseća zadovoljstvo, a to je najviše dobro koje neko može dostići (Cooper 1999, 54).<sup>23</sup> Iza predmeta želje ili zadovoljstva ne moraju da stoje ni razlog ni struktura ni cilj pošto Kalikle, za razliku od Sokrata, smatra da zadovoljstva nisu racionalna (Berman 1991, 137–39).

Kaliklova argumentacija nadovezuje se na Gorgijin stav o tome da je za čoveka „najveće dobro [ono] što [ljudima] koji ga imaju daje slobodu i ujedno vlast nad ostalima, svakom u svom gradu“ (Platon 1968a, 452d). Vešt govornik je sposoban da nadmudri stručnije i obrazovanije od sebe, pa Gorgija svojim sagovornicima govori da će retorikom „i lekara i učitelja gimnastike načiniti robom, [dok će trgovac sticati blago] za tebe koji umeš da govoriš i umeš da ubediš svetinu“ (Platon 1968a, 452e). Tako shvaćena, retorika je posebno delotvorna u demokratskim zajednicama i može se

---

<sup>23</sup> Viđenje da su i hrabrost i razboritost dobra sama po sebi nudi Devin Stauffer (Stauffer 2002, 646).

smatrati određenom vrstom oružja (Platon 1968a, 456c–457c). Govorničko se oružje može iskoristiti na bar dva načina: 1) kako bismo vladali nad drugima, 2) kako bismo većim govorima pridobili porotu i izbegli kaznu na sudu (Platon 1968a, 452e). Vešt govornik može da vlada nad drugima, bilo pravično bilo nepravično, kao što će moći da izbegne kaznu, bez obzira na to da li je nevin ili kriv. Retorika je u tom smislu slična borilačkoj veštini – ako je njome ovladao dobar čovek, ona će služiti dobru, dok će u rukama lošeg čoveka biti zloupotrebljena. Gorgija, dakle, razlikuje upotrebu govorničke veštine od njene zloupotrebe, a kriterijum je (ne)pravičnost govornika.

Kalikle i Pol smatraju da se Gorgija suviše lako predao Sokratu i priznao da je pravičnost važna za dobrog govornika (Platon 1968a, 461b-e, 482c–483c). Za razliku od Protagore, slika sveta koju nudi Kalikle počiva na ideji da je ljudska zajednica često neprirodna i nepravedna. Zakone „stvaraju slabi i gomila [...] samo sebe i svoje koristi radi“ (Platon 1968a, 483b-c). Ovdje opet prepoznajemo tipični sofistički stav da su ljudski zakoni stvar konvencije, ali i ideju da je ta konvencija loša. Ako je ljudski zakon loš, to mora da znači da postoje univerzalni prirodni zakoni koji postavljaju kriterijume valjanosti pravilima koja su osmislili ljudi. Ljudski zakoni padaju na testu pravednosti pošto su suprotstavljeni zakonima prirode i cilj im je da obuzdaju najsnažnije i najbolje ljude kako ovi ne bi nadjačali lošije od sebe. Zato je prirodno i pravedno sve ono što osnažuje čoveka i omogućava mu da ispuni prohteve sopstvene razuzdanosti, dok su zakoni uvek neprirodni i nepravedni jer sputavaju takve težnje. Kalikle tvrdi da, za razliku od prirodnog prava i prirodnog zakona, ljudi svojim zakonima „najbolje i najjače među nama, uzimajući ih već od malih nogu, drž[e] u strahu pa ih kao lavove krot[e] opčinjavanjem i pretvaranjem, govoreći im da ne valja da neko ima više od drugoga i da se u tome sastoji pravedno i lepo“ (Platon 1968a, 483e–484a). Slično Protagori, Kalikle vidi obrazovanje kao deo sveobuhvatnog projekta ljudske socijalizacije, dok je suštinska razlika u tome što Kalikle smatra da je taj obrazovni poduhvat neprirodan i nepravedan ukoliko ne neguje veštine koje pomažu snažnima da se istaknu (Irani 2017, 72). Harmoniju koja se postiže demokratskim obrazovanjem i jednakošću pred zakonom Kalikle vidi kao laž koja se može razotkriti ukoliko se pojavi čovek „koji bi imao dovoljno prirodne snage da se svega toga oslobodi“ (Platon 1968a, 484b). On bi po prirodi zagospodario ostalima, a „pravo prirode [bi tada] zasijalo u punom sjaju!“ (Platon 1968a, 484b). Svi ljudi, najgori i najbolji, nastoje da vladaju nad drugima i u ljudskoj je prirodi *pleonexia*, želja „da se ima više“. <sup>24</sup>

<sup>24</sup> Željko Kaluđerović i Dejan Donev (2016, 117) u istoimenom radu određuju Kaliklovu pleoneksiju kao „svaku vrstu ‘prednosti’, ‘dobitka’, [ali i kao] ‘požudu’, ‘koristoljublje’, ‘lakomost’, ‘sebičnost’, ‘samoživost’..“

Zato je težnja ka jednakosti zapravo izraz želje slabih da dominiraju (Irani 2017, 71). Oni žele isto što i tirani, a razlika je u tome što tiranska vlast ne mora biti neopravdana.<sup>25</sup>

Kalikle smatra da je zakon neprirodna posledica zavere slabih ljudi, ali mu Sokrat postavlja pitanje da li je mnoštvo slabih ljudi zaista slabo ukoliko je u stanju da jačima od sebe nametne zakone koji će ih sputati (Platon 1968a, 488d). Kalikle objašnjava da govori o izuzetno razboritim i hrabrim pojedincima, po čemu je „jedan [...] jači od hiljade drugih“ (Platon 1968a, 490a). On ne misli na zbrajanje fizičke snage mnoštva, gde i robovi mogu da nadvladaju slobodne ljude (Platon 1968a, 489b-c). Razlike među ljudima, smatra Kalikle, jesu prirodne, ali izgleda da za tog aristokratu ne postoji jasna veza između prirodnih karakteristika i društvenog položaja, pošto zakone stvaraju i slabi i gomila (Platon 1968a, 483b). S druge strane, iako Kalikle ne kaže da zakone donosi samo gomila slabih, u *Gorgiji* se razgovor pre svega vodi u kontekstu političkog delanja u demokratskom polisu, a Kalikle uopšte ne ceni (demokratsku) jednakost (Đurić 1958, 55). Sokratovo pitanje je veoma važno i možemo doći bar do dva moguća tumačenja Kaliklovog odgovora.

Prvo, ako se Kaliklova teza shvati u najširem smislu („zakon stvaraju slabi“, Platon 1968a, 483b), tako da je *svaki* društveni poredak posledica zavere slabih, onda se i društveni položaj aristokrate može smatrati posledicom nekakvog zavereničkog poduhvata. Ukoliko je tako, za članove aristokratskih porodica ne može se reći da su bolji od građana koji nemaju plemenito poreklo, odnosno možemo pretpostaviti da aristokratski zakoni štite slabe aristokrate od jakih pojedinaca koji ne pripadaju njihovom društvenom krugu. Ipak, drugo tumačenje je tačnije: Kalikle nema na umu kritiku svih društvenih uređenja već samo demokratije kao vladavine mase pojedinačno nemoćnih ljudi („zakone stvara gomila“, Platon 1968a, 483b), a njegova teza podržava aristokrate, pod uslovom da sebe s pravom smatraju boljima od drugih (Barney 2017).

Obrazovni zadatak sofiste je složen. Ako jedan sofista podučava svoje učenike govorništvu kao političkom ekvivalentu borilačkoj veštini, time im, u kontekstu neprirodnog demokratskog poretka, može obezbediti nefer prednost nad nekim prirodno nadmoćnim pojedincima. S druge strane, podučavanje po prirodi boljih ljudi toj veštini, osnaživanje i buđenje „lavov[a] [ukroćenih] opčinjavanjem i pretvaranjem“ (Platon 1968a, 484a),

---

<sup>25</sup> Kaluđerović i Donev (2016, 111, 117–118) u Kaliklovom stanovištu vide opravdanje tiranske vlasti. Mihailo Đurić (1958, 62–64) smatra da Kalikle ne opravdava tiraniju već da brani aristokratsko viđenje pravičnosti.



vid je samoodbrane koja doprinosi ublažavanju nepravde proistekle iz demokratskog izjednačavanja nejednakih ljudi. U demokratskom okruženju „probudeni lav“ može biti samo beskrupulozni političar koji vešto zavodi masu govorima, licemer koji ističe demokratske ideale dok zloupotrebljava demokratiju u svoju korist (Irani 2017, 78–82). Kalikle ne opisuje sofistički obrazovni program za demokratijom okovane aristokrate, ali ako mu je uopšte stalo do ljudskog poretka, to može biti način da se on popravi i skroji po meri najboljih. U suprotnom, može samo da se nada će se oni nekako sami osloboditi (Stauffer 2002, 633–634).

Kaliklova nada je verovatno uzaludna, pošto Homerovi heroji, gotovo besmrtni potomci bogova, ne hodaju među Atinjanima V veka pre nove ere. Jedan nepoznati sofista s kraja V i početka IV veka pre nove ere (Anonim Jamblihov) poziva nas „da pretpostavimo da je moguće da postoji neko ko od rođenja ima sledeća svojstva: da je neranjiv, otporan na bolesti i na razne patnje, čelične i natprirodne telesne i duhovne snage“ (Anonim Jamblihov 2018, 145). Takav se izuzetan pojedinac sigurno više ističe od ostalih ljudi nego Kaliklovi „najbolji i najjači“ ljudi, ali ni on ne bi mogao da stekne „prednost u odnosu na druge ljude“:

Čak i kada bi postojao neko sa takvim svojstvima – što, ipak, nije moguće – taj neko bi uspevaio da preživi samo ako bi bio na strani zakona i pravde, pošto bi koristio svoju snagu da podržava zakone i pravdu i sve ono što ih potpomaže. Drugačije, on ne bi mogao opstati. Svi drugi bi se udružili protiv jednog takvog čoveka, jer bi ga dobrim upravljanjem i brojčanom nadmoćnošću nadmašili, bilo veštinom, bilo snagom, te bi ga na kraju ipak pobedili. Čini se tako, da [se] čak i snaga, istinska snaga, nameće samo zakonom i pravdom (Anonim Jamblihov 2018, 145).

Osnovna argumentacija koju iznosi anonimni sofista poklapa se Kaliklovom i Sokratovom, pošto sva trojica uviđaju kako mnoštvo nameće pravila svima, pa i najboljima. Razlika je u tome što Kalikle smatra da su prirodne razlike među ljudima dovoljno velike da opravdaju vladavinu najboljih, dok njegov anonimni savremenik veruje da je nadmoć mnoštva nad izuzetnim pojedincem svedočanstvo o potrebi da se i najbolji oslone na zakon i pravdu. Štaviše, kao što se ljudi udružuju u političke zajednice jer je cena samostalnog života previsoka, tako ni najbolji ljudi ne mogu opstati ukoliko samovolju stave ispred zakona i pravde koji „upravo iz tih nužnosti [...] gospodare životima ljudi i nije ih moguće ostaviti po strani“ (Anonim Jamblihov 2018, 145). Kaliklu je samorazumljivo da se najbolji ljudi ne snalaze dobro u okolnostima u kojima su nadjačani od mnoštva gorih od sebe i gde zakon prkosi prirodi. Zadatak nekog sofiste koji deli Kaliklov pogled na svet, ako to

već ne može biti cilj samog Kalikla, bio bi u tome da podučavanjem pomogne ljudima da dođu do pobjedničkih ishoda koji im po prirodi pripadaju, i to baš u neprirodnoj demokratskoj areni polisa krojenog po meri slabih.

#### 4. ZAKLJUČAK

Promenjene političke prilike proizvele su potrebu da se misleći Grci V veka pre nove ere odrede prema novoj društvenoj stvarnosti. Društvene privilegije podržane mitologijom herojskog doba dotad su mogle svoje uporište pronaći u ideji o podudarnosti prirode i ljudskih zakona. Ipak, uspon atinske demokratije i raznovrsnost oblika vladavine širom grčkog sveta bili su dokaz da se ne može govoriti o jednom ispravnom (ili bar najispravnijem) uređenju zasnovanom na jedinstvenom prirodnom zakonu. Napetost između prirode i zakona može se razrešiti na bar dva načina. Prvo, zakon se može učiniti prirodnijim. To je Kaliklov pristup. Ne uvažavajući prirodne razlike među ljudima, zakoni su se odvojili od prirode i postali oruđe kojim slabi vladaju nad jakim. Zato zakone treba uskladiti sa prirodom i obnoviti aristokratski poredak. Ukoliko to nije moguće, snažnima jedino preostaje licemeran život u demokratiji i nastojanje da zloupotrebe slabosti svojih sugrađana. S druge strane, Protagora nepodudarnost između prirode i zakona razrešava tako što polazi od ljudske prirode kao nesvodive na odnose koji vladaju u prirodnom svetu. Ljudi nisu poput životinja, oni nemaju životinjska oruđa za preživljavanje, već moraju da žive u zajednicama. Stid i pravednost omogućavaju ljudima da se oslone jedni na druge i zakoni treba da budu u skladu sa ljudskom, a ne sa „životinjskom“, od nje starijom prirodom. Život u zajednici neraskidiv je deo ljudske prirode, a njegova osnovna karakteristika treba da bude harmoničnost, podržana zakonima i vrlinom. Kalikle, pak, prepoznaje sukob kao neraskidiv deo i prirode i međuljudskih odnosa. To je osnovna linija razlikovanja Protagorine „izvedene“ ljudske prirode od Kaliklovog, „izvornog“, viđenja nje.

Rascep među dvama poimanjima prirodnog seže još dublje i prati razlikovanje dvaju dosta različitih shvatanja dobrog života. Kalikle zauzima hedonističko stanovište, naglašavajući kako se dobrim može nazvati svako zadovoljstvo kojim ugađamo strastima. S druge strane, iako je i Protagori i Kaliklu zajednička pretpostavka o tome da su ljudi prvenstveno motivisani postizanjem zadovoljstva i izbegavanjem bola, sofista iz Abdere ne smatra da je svako zadovoljstvo dobro za čoveka. Poput dva preklapajuća ali nepodudarna poimanja prirodnog koja zastupaju, Kalikle i Protagora dele hedonističke pretpostavke, ali drugačije kvalifikuju njihove ishode. Za Kalikla je dobro sve što ljudima donosi zadovoljstvo, dok Protagora navodi da to nije

uvek slučaj. Protagora smatra da „ima prijatno što nije dobro, a ima opet i neprijatnog što nije loše, a ima još i treće – što nije ni ovo ni ono, ni loše ni dobro“ (Platon 1968b, 351d).<sup>26</sup>

Razlika među dvama argumentima prenosi se i na polje zajedničkog života. Protagora daje prvenstvo zajednici nad pojedincem, stavlja jednaku mogućnost za dostizanje vrline ispred prirodnih razlika među ljudima. Kalikle vidi zajednički život kao mesto potencijalne borbe među nejednakim ljudima, gde bolji treba da poraze gore od sebe. Njegovo viđenje podrazumeva dovršenu, „prirodnu“, strukturu hijerarhijskih odnosa među ljudima u kojima bolji vladaju a gori im se pokoravaju (Đurić 1958, 62). Taj stav ne poriče moralnost (Kerferd 1981, 118) već Kalikle opisuje svojevrstu prirodnu moralnost kojoj je neprimerena jednakost nametnuta od slabih. U valjano uređenom polisu nema mesta politici, odlučivanju o onome što se tiče svijui i što može biti drugačije, pošto se odlučivanje u zajednici svodi na ispoljavanje volje najboljih. Za razliku od Kalikla, Protagora nudi shvatanje po kome su moral i politika spojivi. On tvrdi da podučava političkoj vrlini, načinima na koje svaki građanin može uticati na zajednicu. Iako će od njegovog učenja više koristi imati elita, u demokratskoj političkoj areni građani su jednaki, te i slabiji može privlačnijom (iako ne uvek boljom niti istinitijom) argumentacijom da nadmaši jačeg od sebe.

## LITERATURA

- [1] Anonim Jamblihov. 2018. Anonim Jamblihov. 140–151. *Sofisti*, 2, prev. i prir. Aleksandra Zdravković Zistakis. Beograd: Službeni glasnik.
- [2] Avramović, Dragutin, Ilija Jovanov. 1/2020. Relativizacija pravde kroz retoriku – Platonov dijalog „Gorgija“ kao paradigma. *Zbornik radova Pravnog fakulteta u Novom Sadu* 54: 245–265.
- [3] Đurić, Miloš. 1955. *Sofisti i njihov istorijski značaj*. Beograd: Narodna knjiga.
- [4] Đurić, Mihailo. 1958. *Ideja prirodnog prava kod grčkih sofista*. Beograd: Savez udruženja pravnika Jugoslavije.

---

<sup>26</sup> Poređenje Protagorinog i, prilično banalnog, Kaliklovog hedonizma nudi Džordž Klosko. Klosko smatra da je Platon namerno oslabio Kaliklov argument i daje određene smernice koje bi ga lako ojačale (Klosko 1984, 131–33).

- [5] Barney, Rachel. 2017. Callicles and Thrasymachus. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University.
- [6] Berman, Scott. 2/1991. Socrates and Callicles on Pleasure. *Phronesis* 36: 117–140.
- [7] Blundell, Mary Whitlock. 1989. *Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [8] Bonazzi, Mauro. 2000. Protagoras. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. Edward N. Zalta. Stanford: Stanford University.
- [9] Cooper, John Milton. 1999. *Reason and Emotion*. Princeton: Princeton University Press.
- [10] Decleva Caizzi, Fernanda. 1999. Protagoras and Antiphon: Sophistic Debates on Justice. 311–331. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long. Cambridge: Cambridge University Press.
- [11] Fleming, David. 3/2002. The Streets of Thurii: Discourse, Democracy, and Design in the Classical Polis. *Rhetoric Society Quarterly* 32: 5–32.
- [12] Guthrie, William Keith Chambers. 1971. *A History of Greek Philosophy: Volume 3, the Fifth Century Enlightenment, Part 1, the Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [13] Harris, Edward M. 2006. *Law and Society in Ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [14] Hussey, Edward. 2021. Protagoras on Political Technê. 15–38. *Productive Knowledge in Ancient Philosophy*, ed. Thomas Kjeller Johansen. Cambridge: Cambridge University Press.
- [15] Irani, Tushar. 2017. *Plato on the Value of Philosophy: The Art of Argument in the Gorgias and Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- [16] Jordović, Ivan. 2/2009. Istorijski koreni učenja o pravu jačeg. *Anali Pravnog fakulteta u Beogradu* 57: 212–228.
- [17] Kaluđerović, Željko, Dejan Donev. 1/2016. Kaliklova pleoneksija. *Kom: časopis za religijske nauke* 5: 105–22.
- [18] Kerferd, George Briscoe. 1953. Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the 'Protagoras' of Plato. *The Journal of Hellenic Studies* 73: 42–45.
- [19] Kerferd, George Briscoe. 1981. *The Sophistic Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.

- [20] Klosko, George. 2/1984. The Refutation of Callicles in Plato's 'Gorgias'. *Greece and Rome* 31: 126–139.
- [21] Long, A. G. 2017. Socrates and Sophists. 15–27. *The Cambridge History of Moral Philosophy*, eds. Sacha Golob, Jens Timmermann. Cambridge: Cambridge University Press.
- [22] Nathan, A. R. 2/2017. Protagoras' Great Speech. *The Classical Quarterly* 67: 380–99.
- [23] Nill, Michael. 1985. *Morality and Self-Interest in Protagoras, Antiphon and Democritus*. Leiden: Brill.
- [24] Notomi, Noburu. 2013. A Protagonist of the Sophistic Movement? Protagoras in Historiography. 11–36. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, ed. Johannes M. van Ophuijsen, Marlein van Raalte, Peter Stork. Leiden: Brill.
- [25] Phillips, David D. 2008. *Avengers of Blood: Homicide in Athenian Law and Custom From Draco to Demosthenes*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- [26] Platon. 1968a. Gorgija. 1–68. *Protagora, Gorgija*, prev. Mirjana Drašković, Albin Vilhar. Beograd: Kultura.
- [27] Platon. 1968b. Protagora. 69–193. *Protagora, Gorgija*, prev. Mirjana Drašković, Albin Vilhar. Beograd: Kultura.
- [28] Platon. 2000. Teetet. 83–184. *Kratil, Teetet, Sofist, Državnik*, prev. Milivoj Sironić. Beograd: Plato.
- [29] Platon. 2002. *Država*, prev. Albin Vilhar i Branko Pavlović. Beograd: BIGZ.
- [30] Raaflaub, Kurt A. 2007. Poets, Lawgivers, and the Beginnings of Political Reflection in Archaic Greece. 23–59. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*, eds. Christopher Rowe, Malcolm Schofield. Cambridge: Cambridge University Press.
- [31] Romilly, Jacqueline de. 1992. *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- [32] Shortridge, Andrew. 1/2007. Law and Nature in Protagoras' Great Speech. *Polis: The Journal for Ancient Greek and Roman Political Thought* 24: 12–25.
- [33] Stauffer, Devin. 4/2002. Socrates and callicles: A reading of Plato's Gorgias. *The Review of Politics* 64: 627–658.
- [34] Woodruff, Paul. 1999. Rhetoric and Relativism: Protagoras and Gorgias. 290–310. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, ed. A. A. Long. Cambridge: Cambridge University Press.

- [35] Woodruff, Paul. 2013. Euboulia As the Skill Protagoras Taught. 179–194. *Protagoras of Abdera: The Man, His Measure*, ed. Johannes M. van Ophuijsen, Marlein van Raalte, Peter Stork. Leiden: Brill.
- [36] Zdravković Zistakis, Aleksandra. 2017. *Sofisti*, 1. Beograd: Službeni glasnik.

## **Marko SIMENDIĆ, PhD**

Associate Professor, University of Belgrade Faculty of Political Sciences, Serbia

### **TRANSFORMATION OF THE *POLIS* AND TWO SOPHISTIC REFLECTIONS: PROTAGORAS AND CALLICLES**

#### Summary

By comparing Protagoras' and Callicles' arguments, the author outlines two accounts that respond to the questions raised by the changing social realities of 5<sup>th</sup> century BC Athens. The two sophists' views are comprised of several complementary elements: 1) viewing humans as beings driven by pursuit of pleasures and avoidance of pain; 2) distinguishing law from nature; 3) views of morality as grounded in nature; 4) demanding that laws be adjusted to natural standards of justice and good life. A key point of disagreement can be found in Protagoras' myth, where he distinguishes between natural principles that apply only to humans and those that pertain to the rest of the natural world. This draws an important distinction between Protagoras and Callicles: Protagoras' democratic man seeking to influence the outcomes of collective political decision-making in an egalitarian community is contrasted by Callicles' aristocrat who is meant to freely govern over their inferiors.

**Key words:** *Protagoras. – Callicles. – Virtue. – Law. – Nature*

Article history:

Received: 31. 7. 2021.

Accepted: 30. 8. 2021.