

Др Марко СИМЕНДИЋ*

**ПРОТАГОРА И КАЛИКЛЕ: ПОЛИТИЧКИ ПРЕОБРАЖАЈ
ПОЛИСА И ДВА СОФИСТИЧКА ОДЈЕКА
У ПЛАТОНОВИМ ДЕЛИМА****

Поредећи Протагорину и Каликлову аргументацију из Платонових списа Протагора и Горгија, настојим да прикажем два софистичка одговора на нека питања која су поставиле друштвене прилике у Атини V века пре нове ере. Ставови двојице мислилаца саздани су од подударних градивних елемената: 1) посматрања човека као бића вођеног тежњом ка задовољству и жељом да избегне бол; 2) концептуалног раздвајања природе од закона; 3) моралног суда који своје упоришне критеријуме проналази у природи; 4) захтева да се закон уподоби природним мерилима правде и исправног живота. Кључно место разликовања може се пронаћи у Протагорином миту, на месту на којем он упућује на разлике између природних мерила која приписујемо само људима и оних која повезујемо са остатком природног света. Та разлика чини исходе сасвим другачијим: Протагорин демократски човек који настоји да утиче на исходе колективног политичког одлучивања у егалитарној заједници супротстављен је Каликловом аристократи који (треба да) влада над слабијима од себе.

Кључне речи: Протагора. – Каликле. – Демократија. – Закон. – Природа.

* Ванредни професор, Факултет политичких наука Универзитета у Београду, Србија, marko.simendic@fpn.bg.ac.rs.

** Дугујем захвалност рецензентима на веома корисним сугестијама.

1. УВОД

Захтев за правдом и правичним суђењем био је један од основних покретача друштвене и политичке динамике у полисима старе Грчке. У Атини су кораци ка непристрасности судова и једнакости пред законом били уједно и кораци ка демократији. Древни устав, којим су привилеговани слојеви лако могли да манипулишу, постепено је добијао ограничења. Драконовим реформама неписана правила постају писани закони, што сужава арбитрарност при суђењу.¹ Важну промену доноси и његов закон о убиству, по коме порота коју су чинили чланови Ареопага одлучује о кривици. Судски процес је заменио дотадашњу праксу да породица и пријатељи настрадалог узимају правду у своје руке. Солоновим и Клистеновим реформама постепено се проширује право на учествовање у политичком животу са уског аристократског круга на све оне који могу да достигну одређени ценз. Временом се тај опсег шири. Атинско уређење добија демократски карактер, јача народна скупштина и слаби аристократски Ареопаг. Развој Атине од VII до V века пре нове ере, од аристократског до демократског уређења, породило је читав низ механизма ограничења власти и заштите јавног добра од самовоље појединаца и група: писане законе, суђење пред јавним установама уместо крвне освете, једнакост пред законом (*isonomia*), разликовање судске од законодавне власти, бирање дужносника лутријом, остракизам, идеју да законодавац не треба да управља, замисао да полисом треба да управљају бројна тела, а не појединци, те да појединци треба да имају ограничен мандат и да сносе последице за несавесно обављање јавне службе.² Ипак, упркос бројним слојевима институционалних промена, остао је отворен ванинституционални простор за тумачење праведности. Још увек је било заступљено древно виђење правде према коме треба помагати пријатељима и шкодити непријатељима, а нескривена „приватна“ непријатељства су и даље обележавала атинску свакодневицу.³ Заинтересованост за правду и склоност ка сукобљавању са про-

¹ Жеља Атињана да се заштите од кривотворења закона била је толико снажна да је за лажно навођење законских одредби била предвиђена смртна казна (Philips 2008, 58).

² Садржајан преглед развоја атинских правних и политичких установа нуди Едвард Херис (Harris 2006).

³ Мери Бландел (Blundell 1989, 1–59) у почетним поглављима своје књиге анализира велики број разноврсних извора у којима се може пронаћи то виђење правде. Једно од најпознатијих таквих места је прва књига Платонове (2002, 334b-c) *Државе*. Дејвид Филипс „приватна“ непријатељства (*echthra*)

тивницима, аспекти су атинског друштвеног живота који свој простор неће добити само у демократским установама већ ће оснажити и поље њихове спољне (аристократске) критике.

Пети век пре нове ере рађа нову врсту политике у Атини, а грађани се у све већој мери ослањају на способност да уверљивим излагањем у скупштини докажу исправност свог предлога или да на суду придобију пороту. Вештина убеђивања постала је у „демократско-агонистичком“ политичком контексту посебно корисна, а утолико и посебно опасна (Ђурић 1955, 5). Нове политичке прилике отвориле су нову арену за сукобљавање различитих интереса и створиле потребу за учењем реторике. Ту празнину у атинском образовном процесу попунили су софисти, мислиоци чија су се учења разликовала и по садржају и по степу софистицираности, а које је повезивало углавном то што су били путујући учитељи који су подучавали људе у замену за новац. Иако су софисти предавали по целом грчком свету, њихова је делатност била изразито вредна у демократској Атини.

Три су врсте учитеља подучавале младе Атињане. Први су били учитељи гимнастике који су помагали ученицима да обликују своја тела, да стекну атлетске вештине и да се успешно такмиче у спортским надметањима, посебно у дисциплинама као што су рвање, бацање копља или диска (Romilly 1992, 30). Друга врста учитеља били су наставници музике. Деца су учена да певају, свирају китару и друге инструменте, али пре свега да буду део хора. Музичком хармонијом је код грађана од ране младости негован осећај припадности заједници (Romilly 1992, 30–31). Трећа врста учитеља подучавала је младе књижевности. Ученици су читали лирске песме и Хомерова дела, преписивали одломке и учили их напамет. Књижевност је била пут ка „мудрости, моралности, политици и разумевању живота и света“ (Romilly 1992, 30).

Даље образовање није имало системски карактер. Занатлије су подучавале младе Атињане својим вештинама. С друге стране, ако би хтели да посвете живот истраживању истине, млади би се придруживали филозофима, те би се у разговорима са својим учитељима припремали за тај позив (Romilly 1992, 32–33). Ипак, пре процвата демократије није постојало техничко ни практично образовање које би Атињане припремило за успешно учешће у грађанским (политичким) активностима. То није случајно, пошто младим аристократама, статусно и судбински

разликује од непријатељстава у рату и наводи да су она имала различите начине испољавања, „вређање, парничење, физичко насиље укључујући и убиство“ (Philips 2008, 15–16).

повезаним родовским и хијерархијским односима, није било потребно сложеније виђење правде од оног из херојског доба, према коме треба помагати пријатељима и наносити штету непријатељима. Такође, ма шта да су аристократе интимно мислиле о правди или које год да су политичко становиште заузимале, ретко ко би им тражио да изложе свој став суду великог броја људи. Традиционално образовање је чувало поредак и неговало ауторитете на којима је он почивао (Ђурић 1958, 17–18). Ипак, оно што је некада захтевао природни поредак изменило се у демократском контексту – променом поретка (*politeia*) променило се и схватање природе (*physis*).

Софисти су се нашли међу крацима троугла који је оцртало ново време, смештени између (1) друштвене потребе за образовањем новог човека и (2) несталности демократског поретка који није успео потпуно да потисне аристократске вредности и који је (3) искушавао устаљена виђења природе и закона (*nomos*). У овом ћу се тексту бавити тим сложеним међуодносом користећи се примерима два веома различита софистичка учења. С једне стране се налази учење о хармоничном односу природе и људског закона које нуди Протагора (око 490–420. године пре нове ере), а с друге Каликлово (V век пре нове ере) становиште да је закон супротан природи. Поређење Протагориних ставова са Каликловим гледиштем корисно је зато што се те две позиције налазе на супротним странама вододелнице коју отварају разлике у виђењу односа природе и закона. Она се најшире рачва у супротним политичким идејама, а практичну примену проналази у веома различитим програмима софистичког политичког образовања. Циљ ми је да, ослањајући се пре свега на *Протагору* и *Горгију*,⁴ прикажем и упоредим та два одговора на изазове атинске политике V века пре нове ере и укажем на неке њихове савремене интерпретације.⁵ Нећу улазити у, иначе занимљиве, спорове о томе да ли је Протагора филозоф или софиста, односно да ли је Каликле софиста, нити ћу настојати да реконструишем „историјског“ Протагору.⁶ Такође, нећу се бавити питањем историјске утемељености Каликлових ставова ни специфичностима његовог става према (другим?) софистима.

⁴ Користићу превод Мирјане Драшковић и Албина Вилхара.

⁵ Михаило Ђурић (1958, 58–60) такође пореди идеје двојице мислилаца, наводећи да се код Каликла, а не код Протагоре, може пронаћи рана идеја друштвеног уговора.

⁶ Одличан текст на те теме нуди Нобуру Нотоми (Notomi 2013).

Протагора из Абдере је вероватно најпознатији мислилац који се представљао као софиста. Путовао је по грчком свету, предавао и наплаћивао своје лекције. Бар два пута је посетио Атину, а Перикле га је ангажовао да напише законе за Туриј, грчку заједницу на југу Апенинског полуострва. Протагорина најпознатија дела су *Истина* и *О боговима*. Често су цитиране (те тако и сачуване) уводне реченице тих списа, а Протагора је постао чувен по својој тези о човеку као мери свих ствари и агностичком ставу према боговима.⁷ Данас су доступни само малобројни фрагменти великог броја дела која је Протагора написао, уз многе осврте других аутора, посебно из хеленистичког и римског доба.⁸ Познати софиста је честа тема Платонових списа: у *Протагори* је Сократов саговорник, у *Теетету* се његове идеје пажљиво разматрају, а Платон га помиње и у многим другим дијалозима.⁹ Протагорине политичке идеје највидљивије су у истоименом дијалогу, те ћу се зато готово искључиво ослонити на тај спис.

Каликле је Сократов саговорник из *Горгије*, познат пре свега по својој одбрани права јачег. У том погледу сличан је Трасимаху,¹⁰ али, за разлику од Халкедоњанина, који је недвосмислено био софиста и историјска личност активна у Атини V века пре нове ере, Каликле је био атински политичар племенитог рода о чијем постојању, сем *Горгије*, не постоје друга сведочанства.¹¹ Каликле није био софиста у правом смислу те речи, пошто је недвосмислено гајио презир према њима, а нема ни назнака да је подучавао друге (Platon 1968a, 520a). Ипак, његове се идеје често разматрају као део софистичког корпуса или бар заједно са идејама софиста.¹² То је оправдано пошто се Каликлово становиш-

⁷ Бројни аутори нуде податке о Протагорином животу, на пример Џорџ Керферд (Kerferd 1981, 42–44), Вилијем Гатри (Guthrie 1971, 262–264) и, недавно, Мауро Бонаци (Bonazzi 2020). Од домаћих аутора, биографске податке износи Милош Ђурић (1955, 9–10). Ипак, неке недоумице остају отворене, попут социјалног статуса његове породице, разлога због кога му је суђено у Атини и начина на који је умро.

⁸ На српском језику извори су сабрани у преводу Александре Здравковић Зистакис (2017).

⁹ У питању су *Хипија већи*, *Менон*, *Кратил*, *Еутидем*, *Федар* и *Софист*.

¹⁰ Трасимах своје становиште излаже у Платовој *Држави* (Platon 2002, 338c–354c).

¹¹ Детаљно поређење Каликлових и Трасимахових идеја нуди Рејчел Барни (Barney 2017). На важне нијансе упућује и Иван Јордовић (2009, 223–225).

¹² На пример, Керферд (Kerferd 1981) и Гатри (Guthrie 1971). Од домаћих аутора, то чине Михаило Ђурић, Милош Ђурић и Љубомир Тадић (Аврамовић, Јованов 2020, 246–250). Супротан став износи Жаклин де Ромили (Romilly 1992, xiv). Драгутин Аврамовић и Илија Јованов (2020) сматрају Каликла пре

те може посматрати као екстремна верзија једне могуће софистичке позиције. Због своје целовитости и посебно снажног израза, Каликлови ставови су кориснији од Трасимахових идеја, које свој пун опсег достижу тек уз Адеимантове и Глауконове допуне (Јордовић 2009, 224). Каликле нуди заокружену аристократску критику атинске демократије, веома различиту од оне коју пружа Платон.

2. ПРОТАГОРА: ПРИРОДА И ЗАКОН СУ У ХАРМОНИЈИ

Софисти су тврдили да је њихово учење веома конкретно, да се тиче политичке вештине и обећавали су ученицима повољне исходе. Протагора се тако у истоименом Платоновом дијалогу обраћа младом Хипократу и тврди: „Младићу, ако се будеш са мношћом дружио, зацело ћеш онгод дана, кад будеш први дан са мношћом, отићи кући бољи, а сутрадан исто тако. И тако ћеш сваки дан све више напредовати“ (Platon 1968b, 318b). Недуго затим, Протагора саопштава какво је то образовање које нуди, те да, за разлику од других софиста, његов ученик „ништа друго неће учити, него оно за што је дошао“ (Platon 1968b, 318b). Политичка вештина је предмет Протагорине наставе, а то је „разборитост [*euboulia*] у домаћим пословима, како што боље управљати својом кућом, и у државним пословима како ће што боље радити и говорити“ (Platon 1968b, 318e). Овде се одмах намеће питање шта тачно значи напредовати на начин који Протагора предлаже и шта је у том смислу „добро“, односно „што боље“. Неки би Протагорин ученик могао употребити софистичко образовање за стицање политичке моћи и утицаја у друштву, тако што би усавршио своју способност јавног говора и убеђивања. Ипак, иако лични напредак који би неки млади Атињанин могао имати на уму не мора упућивати на напредак у врлини, Протагорин одговор је супротан (Hussey 2021, 22).

Протагора тврди да подучава врлини (*arete*), што ће Сократ довести у питање у наставку дијалога. За познатог софисту политичка активност не почива на техници убеђивања и њен циљ није сводив на успех појединца у јавном животу већ је то врлина која је једнако неопходна добрим грађанима и њиховим политичким вођама (Hussey 2021, 21). Њена би примена требало да води ка добрим колективним исходима. Међутим, иако Протагорина „разборитост у домаћим пословима“ није пука реторика, она није ни знање (Woodruff 1999, 308–309). То је ве-

свега ретором.

штина намењена двама неподударним контекстима: домаћинствима и државама.¹³ *Euboulia* мора имати довољно општи карактер да обухвати те две сфере, али и начине управљања карактеристичне за њих. Власт главе породице у „домаћим пословима“ монархијска је и готово неограничена (Woodruff 2013, 181), док атински контекст Платоновог дијалога упућује на то да Протагора мисли на демократске „државн[е] послов[е]“. Ако је распон примене разборитости коју Протагора подучава заиста толико широк, онда се чини да она не може бити применљива само у демократији већ и у свим другим државним облицима, укључујући и монархију.

Пол Вудраф (Woodruff 2013, 192) сматра да *euboulia* почива на врлини, да се тиче „доброг расуђивања [које] зависи од наше способности да препознамо и уверљиво представимо аргументацију обе стране у дебати“ те да нам помаже да дођемо до „разумног закључка“. Примена тако схваћене разборитости у недемократском контексту могла би да изазове кршење темељних принципа полиса и урушавање врлине у њему.¹⁴ На пример, иако мала група олигарха може међусобно разложно дебатovati,¹⁵ „разуман закључак“ до кога дођу могао би да их усмери ка нарушавању олигархијских принципа на којима је њихов полис саздан. Демократија једина нема таква ограничења. Ова пијаца поредака, како је Платон (2002, 557c) описује, једино је уређење довољно савитљиво да издржи отвореност политичких исхода и поступање мноштва обједињеног пре разборитошћу него знањем или заједничким мотивима. Демократија може бити посебно погодно уређење за младе и хетерогене заједнице и можда је Протагора баш из тог разлога написао законе за демократски Туриј, колонију сачињену од досељеника из десет грчких насеобина (Fleming 2002, 20).¹⁶ С друге стране, држава која своје уређење темељи на знању или на неком другом снажном основном принципу (ратничкој части или богатству) сужава простор за политику, па и за Протагорину „добро расуђивање“.

¹³ Милош Ђурић (1955, 14–15) и Михаило Ђурић (1958, 21) не сматрају да су та два поља раздвојена.

¹⁴ Овде је свеједно да ли је Протагорина врлина универзална или повезана са одређеним полисом.

¹⁵ Чак и краљу може користити *euboulia* – на исти начин као и глави породице.

¹⁶ Можда су Протагорини разлози били далеко мање узвишени. Туриј је био Периклов подухват и тешко је замислити да би он ангажовао Протагору (или било кога другог) да уреди нови град на недемократски начин.

Може се бранити и супротно гледиште. Протагорино подучавање је најкорисније у демократијама, али оно није део програма општер образовања за демократију. Реч је о скупо плаћеној настави реторике намењеној новој политичкој елити, амбициозним (будућим) државницима који (желе да) предводе демократије (Hussey 2021, 18–20) и који би требало да науче како та уређења функционишу. Ученици неће сазнати како да дођу до „разумног закључка“ о сложеном политичком питању већ како да манипулишу грађанима и владају демократским полисом. У *Држави* Платон (2002, 493а-с) критикује те аспекте софистичког образовања када пише о софистима као „чудним васпитач[има]“ који анализирају ставове масе, „као кад би неко хтео да одгоји велику и јаку звер, па би проучавао њене ђуди и страсти“. Добри исходи које обећава Протагора зато не морају имати општи карактер – чак и ако буду добри по његовог ученика, они неће нужно унапредити и учеников полис.¹⁷

Вештина којој подучава Протагора може донети корист ученицима и зато има опортунистички предзнак. Ипак, сагледана у контексту развоја атинске демократије, она прати одређене еманципаторске токове. Стари образовни систем, који се ограничава на музичко, гимнастичко и граматичко образовање, кројен је пре свега по мери аристократског ученика, особе старог кова која се истиче храброшћу и физичким карактеристикама значајним у рату, а касније и у спортским надметањима (Romilly 1992, 30; Raaflaub 2007, 58). С друге стране, софистичка учења су одговор на потребе демократског или, можда пре, с обзиром на цену подучавања, олигархијског човека.¹⁸ Могућност усавршавања вештине јавног говора омогућила је и онима који немају племенито порекло (а строги критичари би додали и то да немају ни било коју другу одлику) да се истакну у бављењу политиком. Истовремено, она је натерала и многе младе аристократе да дају новац софистима како би задржали утицај у новим околностима (Romilly 1992, 213).

Протагора је познат пре свега по свом ставу, изнетом у делу *Истина*, „да је човјек мјера свих ствари, оних које јесу да јесу, а оних које нису да нису“ (Platon 2000, 152а). Та тврдња нас упућује на неколико

¹⁷ А. Р. Нејтан (Nathan 2017, 2) упућује на савремена тумачења да Атињани нису сматрали да су личне амбиције супротстављене општем добру.

¹⁸ Тешко је уопштено рећи коме је једна хетерогена група попут софиста предавала, односно да ли су окупљали велики број ученика или мали број најимућнијих. Интересовање за њихово подучавање можда је, макар у Атини, било повезано са судбином демократије. Према том тумачењу, после Периклове смрти софисти су изгубили популарност и више су се усредсредили на подучавање елите (Nathan 2017, 3).

карактеристика које у највећој мери повезују иначе разноврсну мисао софиста. Прва је издвајање бављења човеком од размишљања о природи. То разликовање разбија становиште филозофа из VI века пре нове ере. Према њиховом схватању, човек је пре свега део природе и подвргнут њеним законима,¹⁹ а равнотежа која управља природом делује на начин који се може описати терминима попут „правде“, „казне“ или „одмазде“. Људска друштва су такође устројена према тим „природним“ начелима, а посебно су важни равнотежа саставних делова и „права мера“ (Raaflaub 2007, 49–50). Удаљавање од природних мерила веома је важно у политичком смислу, пошто подрива идеју о урођеним (природним) карактеристикама које издвајају једне људе од других. Такво је, на пример, становиште о урођеним врлинама аристократа које се преносе природно, наслеђујући се с колена на колена (Romilly 1992, 45). Песник Теогнид (VI век пре нове ере) истиче то традиционално схватање када пише како је „лакше зачети и подићи особу него дати јој племенити ум. Нико још није открио како да учини будалу мудрог и начини доброг човека од лошег... Подучавајући, нећемо учинити лошег човека добрим“ (Raaflaub 2007, 38). Предавачки ангажман софиста супротстављен је том аристократском ставу, па Протагора тврди да се врлина може научити и да „није нимало чудновато што се од добра оца рађа рђав син, а од рђава добар“ (Platon 1968b, 328c). Уместо идеје о изузетности једне групе људи на којој се темељи оправдање њихове власти, проналазимо замисао да је врлина једнако доступна свим људима и да њено култивисање може бити важно за политичку заједницу.

Протагора препричава мит о настанку људи у коме настоји да покаже да је врлина карактеристика свих људи.²⁰ Он наводи да су богови створили сва смртна бића од земље и ватре те да су поверили Прометеју и Епиметеју да им дају различите особине и способности. Епиметеј је тај задатак преузео на себе и постарао се да животињама осигура опстанак. Од природних непогода животиње су заштићене крзном или чврстом кожом, а од оскудевања у храни разноврсношћу онога што једу – неке једу разноврсне биљке, док се друге хране месом. Равнотежа у природи, а посебно међу различитим врстама животиња, постигнута је тиме што месождера има сразмерно мање него биљоједа. На крају, свака се животиња истиче по некој способности, попут брзине, снаге, вештине скривања или лета (Platon 1968b, 321b). Епиметеј је на тај начин

¹⁹ Слично становиште о свеобухватности природног поретка постојало је и у источним деспотијама попут Месопотамије (Raaflaub 2007, 56).

²⁰ Добар преглед различитих савремених праваца у тумачењу Протагориног мита нуде Бонаци (Bonazzi 2000) и Нејтан (Nathan 2017).

успоставио хармонију у природи и осигурао трајну разноликост живог света који су створили богови. Ипак, Епиметеј, тврди Протагора, „није био сасвим паметан“ и заборавио је да људима подари особине које би их очувале као врсту, те је човека оставио „нага, боса, непокривена и без оружја“ (Platon 1968b, 321c).

Прометеј је реаговао на братовљеву непромишљеност и, да би заштитио људски род, украо је од богова ватру. То, међутим, није било довољно за опстанак људи. Иако су људи, живећи изоловано, успевали у одређеној мери да се прехране и заштите од животиња, били су још увек угрожени. Покушавали су да се удружују, да оснивају градове, али у томе нису успевали. Сваки сусрет људи неприпремљених за заједнички живот значио би међусобне сукобе јер су „чинили [...] неправду један другом“ (Platon 1968b, 322b). Зевс се, наводи Протагора, смиловао на људски род и опремио га стидом и правдом, те су људи тада почели хармонично да живе у заједницама, повезани „присн[ом] вез[ом] пријатељства“ (Platon 1968b, 322c). Зевсов уплив може се, посебно према Протагори, који је агностик, сматрати метафором за „производ времена, горког искуства и нужности“ (Guthrie 1971, 66). Протагора зато сматра праведност основном врлином, а врлину „политичком мудрошћу“, односно „политичком вештином“ (*politike techne*) која је равна „вештачком знању“ коришћења ватре (Platon 1968b, 325a-c).

Протагора наглашава везу између врлине и опстанка људи. Уколико је припадност заједници нужна за опстанак човека, тај софиста сматра да је врлина нужна за опстанак заједнице. Зевсова расподела врлине свим људима указује на претпоставку да постоји начелна једнакост људи по потенцијалу за врлину, на сличан начин као што постоји и једнакост људи пред законом. *Isonomia* је институционални израз чињенице да сваки грађанин једног полиса има удео у врлини и Протагора упућује на то да закони имају образовну сврху. Уколико се сврха закона не би тицала васпитања грађана, сматра Протагора, закони би били посебно окрутни јер би се тада људи „слепо свети[ли] као животињ[e]“. Уместо тога, „[к]о разборито мисли да кажњава, не кажњава за прошлу кривицу – јер оно што је урађено, урађено је – него да у будућности опет не скриви ни он сам ни други, кад види како је овога стигла казна“ (Platon 1968b, 324b). Људи су, према томе, по природи једнаки утолико што могу да имају врлину, а закон и васпитање одражавају и подржавају ту чињеницу. Протагорина разматрања о пореклу врлине упућују нас на то да тај мислилац сматра да закони и обичаји полиса прате природне (божанске) законе тиме што унапређују врлину грађана и помажу сваком човеку да испољи своју (природну) предодређеност за живот

у заједници.²¹ То је значајан закључак, посебно у светлу чињенице да Каликле указује на неприродност једнакости грађана пред законом, о чему ће бити више речи нешто касније.

Сазнајни аспект Протагорине тврдње о човеку као мери свих ствари има политичке последице. Он пориче постојање јединствених, вечних и непроменљивих истина које постоје независно од људског искуства или, барем, негира њихову доступност људима. Исту ствар ће различити људи видети на различите начине, те Платон у *Теетету* наводи да Протагора сматра да је исти ветар за некога топао, а за другог хладан (Platon 2000, 152b-d). Овде нећемо улазити у детаље Протагориног аргумента нити у начине на које га Сократ побија. Довољно је да кажемо да политичку последицу сазнајног релативизма можемо пронаћи у идеји да не постоје јединствена правила за уређење (најбоље) политичке заједнице. Различити полиси почивају на различитим схватањима доброг живота, различитим обичајима, законима и навикама те ће се разликовати и начини на које њихови грађани разумеју идеје попут правде и врлине. У *Теетету* Сократ саопштава тај Протагорин став и наводи да оно „што свакој појединој држави изгледа праведно и лијепо, то и јест за њу тако док то прихваћа“ (Platon 2000, 167c). „Мудри и честити говорници“ зато треба да подрже поредак и „раде да државама изгледа праведно оно што је добро а не оно што је лоше“ (Platon 2000, 167c).

Вратимо се на Протагорин мит. Људска врлина се негује у полисима, али они имају међусобно различите установе и схватања врлине.²² Овде се намеће питање да ли је Протагорина способност за врлину (или, барем, за политичку врлину) заправо само празан суд који ће конкретно схватање врлине попунити садржајем, зависно од тога у ком полису грађанин живи. Да ли је (политичка) врлина уопште јединствена за све људе на свету или постоје атинска, спартанска, тебанска или нека друга врлина? На крају, ако постоје врлине карактеристичне за одређени полис, у ком односу ти посебни скупови врлина стоје према целој врли-

²¹ Протагорини ставови о (не)спојивости природе и закона предмет су савремених расправа. Дobar преглед тих спорова и ваљан аргумент да Протагора не супротставља природу закону нуди Ендрју Шортриџ (Shortridge 2007). Сличан став износи и Милош Ђурић (1955, 14). Утицајно супротно читање може се пронаћи код Гатрија (Guthrie 1971) и Керферда (Kerferd 1981, 126).

²² Редослед је овде такође важан и упитан. Ако је врлина предуслов заједничког живота, како је онда могуће да се она изучава (тек) у заједници? Можда је неопходна (још једна) божанска интервенција како би се разрешио тај парадокс (Kerferd 1953, 45).

ни? Иако се тим питањем учесници у Платоновом *Протагори* не баве непосредно, закључци о Протагорином становишту могу се извести из његове размене са Сократом.

Постоје бар три могућа одговора на то питање. Протагора је сагласан с тврдњом да су задовољство и бол у основи сваког људског поступања (Platon 1968b, 353c-e). Сви људи су, према томе, једнако упућени на заједнички живот, мотивишу их исте побуде, а Зевсов дар се односи на све њих. Такође, Протагора не само да тврди да је „Зевс праведност и стид послао [свим?] људима“ (Platon 1968b, 329c) него каже и да је „врлина једно“. Ако је врлина јединствена, можемо претпоставити и да ће њен део бити јединствена разборитост. У том случају ће Протагорине лекције о управљању бити исте и једнако применљиве без обзира на полис из ког долазе његови ученици. Ипак, тај закључак није у складу са Прогагориним ставом о човеку као мери свих ствари. Протагора се овде налази у тешкој ситуацији. Уколико је врлина природно доступна свима, нема потребе за (њеним) подучавањем, а ако каже да се она мора учити, онда демократска теза о томе да било ко може политички одлучивати постаје неодржива (Guthrie 1971, 65). С друге стране, постоје и тумачења да мит о настанку људи није ни потребно мирити са Протагориним релативизмом. Према том становишту, довољно је рећи да је свачија разборитост иста бар утолико што сви људи препознају корист од живота у заједници, те на томе могу градити и друга морална начела. Невоља, ипак, настаје када морал треба суочити са остваривањем себичних циљева и ту Протагора остаје недоречен (Nill 1985, 50–51).

На тај проблем се може одговорити на други начин полазећи од Протагориног става да разнородност саставних делова врлине значи да не постоји јединствени принцип под који се оне могу подвести. Тако, на пример, Протагора подучава разборитости, али не нужно и храбрости или побожности. Слично томе, а за разлику од јединственог знања које стоји иза мудрости, разборитост ће се огледати у правилном поступању у контексту одређених установа сваког полиса, односно у складу са (различитим) уверењима које различити грађани могу неговати. Ако је врлина заправо политичка вештина, политичка мудрост или *euboulia*, може се претпоставити да „добро управљање“ у Спарти може значити једно, а у Атини друго, те да софистичко подучавање зависи од установа конкретног полиса. Такво становиште није неосновано. Политичку примену Протагориног основног начела о човеку као мери свих ствари већ смо пронашли у *Теетету* (Platon 2000, 167c). Ту Платон саопштава „најотпорнију верзију Протагорине изреке“ да не постоји универзално начело које разликује добро од лошег, па та разлика искључиво зависи од убеђења које је одређена заједница одлучила да озакони (Long 2017, 28).

Трећи, свеобухватнији, одговор заснива се на идеји да за Протагору постоје две врсте људских карактеристика: 1) универзалне и природне, које су заједничке за целокупно човечанство и које не зависе од конкретног полиса (Decleva Caizzi 1999, 319), и 2) контекстуалне и људске, које се читавају на различит начин на различитим местима и у различитим периодима. Људска природа би, тако, усмеравала људе ка задовољству и избегавању бола; сви људи би једнако зависили од живота у заједници, а у томе би им свима помагали стид и праведност. С друге стране, садржај праведности би зависио од конкретне ситуације; различите би заједнице сматрале да праведност има различите карактеристике, а та виђења би била преточена у правила понашања, законска или некаква друга. Према томе, сваки човек тежи хармоничном животу у заједници, али да би дошао до свог циља, своје поступке мора да прилагоди партикуларним условима који важе у конкретној заједници у којој живи и у томе му помаже његова разборитост. Протагорина подучавање се, према томе, ослања и на „природу и на праксу“ (Guthrie 1971, 68).

Проблем са којим се суочавају сва три одговора која сам понудио састоји се у међуодносу трију становишта: (1) постојања општељудске врлине, (2) виђења врлине карактеристичног за одређени полис и (3) става о врлини које има појединац као мера свих ствари. Чак и уколико некако превазиђемо напетост између првог и другог елемента, политичку напетост може створити и неподударност појединачних ставова са ставовима пописа и универзалним истинама. Демократија вероватно пружа најпогодније установе за политичко разрешење таквог проблема (Decleva Caizzi 1999, 321), али ни она не гарантује добар исход – да омасовљени појединачни став (3) неће угрозити начин на који је заједница организована (2) и гурнути је на пут несвојствен врлини (1). Ствар се додатно усложњава тиме што постоје две могуће публике за Протагорине ставове: богаташи и обични грађани. Као вешт трговац који свима нуди своје производе, Протагора препричава мит о настанку људи тако да он звучи привлачно и једнима и другима (Nathan 2017, 19–20). Зато можемо трима виђењима врлине придружити и још једно – оно које зависи од друштвеног положаја. Било како било, без обзира на то како тумачимо Протагорине увиде о врлини, несумњиво је да се он не разликује од других софиста по томе што раздваја природно од људског, односно природу од закона. Код Протагоре су природа и закон у хармонији – иако се међусобно разликују, једно (би требало да) проистиче из другог.

3. КАЛИКЛЕ: ЗАКОН СПУТАВА ПРИРОДНУ СНАГУ

Платонов дијалог *Горгија*, заједно са првом књигом *Државе*, предочава нам софистичко виђење супротно од Протагориног. То је становиште које заступају Каликле и Трасимах, Сократови саговорници, који сматрају да би правда требало да буде на страни јачег. Каликле нуди упечатљиво виђење „природне“ правичности по коме

већ сама природа открива да је праведно ако бољи има више од горег, а јачи више од слабијег. Природа сама потврђује да је заиста тако, у разним приликама, не само у животињском свету него и код човека, свуда, у градовима и у породицама: да важи принцип да је праведно ако јачи влада над слабијим и ако има више (Platon 1968a, 483d).

Јачи и бољи су, према Каликловом мишљењу, људи који су „разумни и храбри у управљању државом“ (Platon 1968a, 491d). За разлику од Протагоре, Каликле не сматра да из специфичности људске природе проистиче посебна људска правда. Природа о којој говори Каликле (*physis*) није људска природа већ природа уопште (Јордовић 2009, 221; Ђурић 1958, 61). Зато је природна правда једнака за животиње, људе и државе, а у сва три случаја важи да бољи и јачи заслужује власт над лошијим и слабијим. Такође, животињама се често приписује немоћ да контролишу своје пориве. Каликле не види ништа спорно у приписивању те „животињске“ карактеристике људима, док су Платон и Сократ најватренији заступници става да исправно понашање управо почива на способности човека да заузда своје (животињске) нагоне. Каликле тврди да „разузданост [ни]је нешто срамно“, односно да

ко жели да живи правим животом мора својим највећим страстима пустити на вољу да јачају, не обуздавајући их, а кад оне постигну највећу меру, он мора да буде довољно јак да им угађа својом храброшћу и памећу и да се у потпуности задовољи свим оним што и кад год што зажели (Platon 1968a, 491e-492a).

За Каликла, како видимо овде, врлина (односно памет и храброст) служи да би човек могао да живи „правим животом“, а неумереност је нераскидиво повезана са слободом. Другим речима, „неумереност, разузданост и слобода, ако само располажу са довољно средстава, јесу врлина и срећа“ (Platon 1968a, 492c). Умерен и спокојан човек, онај ко нема изражених жеља, у одређеном смислу као да није ни жив. Он живи „као камен“ јер се „више ни не радује ни не жалости“ (Platon 1968a, 494a). Живот умереног човека је нешто неприродно – човек не може

бити господар самом себи, нити Каликле до краја разуме шта значи владати над самим собом. За њега умереност није вид владања већ још један од видова поковања, пример слабости и кукавичлука (Klosko 1984, 127–128; Ђурић 1955, 40).

Људска природа је таква да човек стално тежи увећању задовољства и зато настоји да превазиђе све препреке које му стоје на путу. То могу бити сопствена ограничења, али и тежње људи који нас окружују (Varney 2017). Страсти су путоказ за опхођење према другима, самим тим што се испољавају и као љубав према пријатељима, односно мржња према непријатељима. Каликле грубим речима осуђује „природно обдареног човека“ спутаног образовањем који „ни себе нити икога другог може спасити великих опасности, него [...] му непријатељи узму све што има“ (Platon 1968a, 486c). Исправно је помоћи себи и пријатељима и нашкодити непријатељима, па Каликле надмоћног човека који одбија да послуша природу и искористи своју снагу назива бедником који „заслужује да га без казне добро ишамараш“ (Platon 1968a, 486c).

Каликлово виђење правде и људске природе одговара традиционалном (аристократском) схватању, заступљеном у Хомеровим делима и Теогнидовим песмама, да најбољи, најхрабрији и најпапетнији ратник заслужује највише плена и навеће почести. Хомерска ратничка етика слави хероје, мужевне вође и њихову снагу и умешност, те Каликле описује *какав* треба да буде човек који заслужује више (власти, почести, имовине или неког другог добра) од других, али не описује *зашто* би то требало да добије (Ђурић 1958, 64; Varney 2017). Такође, од Каликла не сазнајемо да ли, осим природне и неутолјиве тежње за стицањем, постоји неки циљ због којег вреди бити храбар или разборит. Праведно је и природно наградити нечија природна својства (телесну и духовну надмоћ), а награда се састоји у томе да херој добије шта год пожели. Хранећи своју разузданост, он осећа задовољство, а то је највише добро које неко може достићи (Cooper 1999, 54).²³ Иза предмета жеље или задовољства не морају да стоје ни разлог ни структура ни циљ пошто Каликле, за разлику од Сократа, сматра да задовољства нису рационална (Berman 1991, 137–39).

Каликлова аргументација надовезује се на Горгијин став о томе да је за човека „највеће добро [оно] што [људима] који га имају даје слободу и уједно власт над осталима, сваком у свом граду“ (Platon 1968a, 452d). Вешт говорник је способан да надмудри стручније и образованије од

²³ Виђење да су и храброст и разборитост добра сама по себи нуди Девин Стауфер (Stauffer 2002, 646).

себе, па Горгија својим саговорницима говори да ће реториком „и лекара и учитеља гимнастике начинити робом, [док ће трговац стицати благо] за тебе који умеш да говориш и умеш да убедиш светину“ (Platon 1968a, 452e). Тако схваћена, реторика је посебно делотворна у демократским заједницама и може се сматрати одређеном врстом оружја (Platon 1968a, 456c–457c). Говорничко се оружје може искористити на бар два начина: 1) како бисмо владали над другима, 2) како бисмо вештим говорима придобили пороту и избегли казну на суду (Platon 1968a, 452e). Вешт говорник може да влада над другима, било правично било неправично, као што ће моћи да избегне казну, без обзира на то да ли је невин или крив. Реторика је у том смислу слична борилачкој вештини – ако је њоме овладао добар човек, она ће служити добру, док ће у рукама лошег човека бити злоупотребљена. Горгија, дакле, разликује употребу говорничке вештине од њене злоупотребе, а критеријум је (не)правичност говорника.

Каликле и Пол сматрају да се Горгија сувише лако предао Сократу и признао да је правичност важна за доброг говорника (Platon 1968a, 461b–e, 482c–483c). За разлику од Протагоре, слика света коју нуди Каликле почива на идеји да је људска заједница често неприродна и неправедна. Законе „стварају слаби и гомила [...] само себе и своје користи ради“ (Platon 1968a, 483b–c). Овде опет препознајемо типични софистички став да су људски закони ствар конвенције, али и идеју да је та конвенција лоша. Ако је људски закон лош, то мора да значи да постоје универзални природни закони који постављају критеријуме ваљаности правилима која су осмислили људи. Људски закони падају на тесту праведности пошто су супротстављени законима природе и циљ им је да обуздају најснажније и најбоље људе како ови не би надјачали лошије од себе. Зато је природно и праведно све оно што оснажује човека и омогућава му да испуни прохтеве сопствене разуданости, док су закони увек неприродни и неправедни јер спутавају такве тежње. Каликле тврди да, за разлику од природног права и природног закона, људи својим законима „најбоље и најјаче међу нама, узимајући их већ од малих ногу, држ[е] у страху па их као лавове крот[е] опчињавањем и претварањем, говорећи им да не ваља да неко има више од другог и да се у томе састоји праведно и лепо“ (Platon 1968a, 483e–484a). Слично Протагори, Каликле види образовање као део свеобухватног пројекта људске социјализације, док је суштинска разлика у томе што Каликле сматра да је тај образовни подухват неприродан и неправедан уколико не негује вештине које помажу снажнима да се истакну (Irani 2017, 72). Хармонију која се постиже демократским образовањем и једнакошћу пред законом Каликле види као лаж која се може разоткрити уколико се појави човек „који би имао довољно природне снаге да се свега тога

ослободи“ (Platon 1968a, 484b). Он би по природи загосподарио осталима, а „право природе [би тада] засијало у пуном сјају!“ (Platon 1968a, 484b). Сви људи, најгори и најбољи, настоје да владају над другима и у људској је природи *pleonexia*, жеља „да се има више“. ²⁴ Зато је тежња ка једнакости заправо израз жеље слабих да доминирају (Irani 2017, 71). Они желе исто што и тирани, а разлика је у томе што тиранска власт не мора бити неоправдана. ²⁵

Каликле сматра да је закон неприродна последица завере слабих људи, али му Сократ поставља питање да ли је мноштво слабих људи заиста слабо уколико је у стању да јачима од себе наметне законе који ће их спутати (Platon 1968a, 488d). Каликле објашњава да говори о изузетно разборитим и храбрим појединцима, по чему је „један [...] јачи од хиљаде других“ (Platon 1968a, 490a). Он не мисли на збрајање физичке снаге мноштва, где и робови могу да надвладају слободне људе (Platon 1968a, 489b-c). Разлике међу људима, сматра Каликле, јесу природне, али изгледа да за тог аристократу не постоји јасна веза између природних карактеристика и друштвеног положаја, пошто законе стварају и слаби и гомила (Platon 1968a, 483b). С друге стране, иако Каликле не каже да законе доноси само гомила слабих, у *Горгији* се разговор пре свега води у контексту политичког делања у демократском полису, а Каликле уопште не цени (демократску) једнакост (Ђурић 1958, 55). Сократово питање је веома важно и можемо доћи бар до два могућа тумачења Каликловог одговора.

Прво, ако се Каликлова теза схвати у најширем смислу („закон стварају слаби“, Platon 1968a, 483b), тако да је *сваки* друштвени поредак последица завере слабих, онда се и друштвени положај аристократе може сматрати последицом некаквог завереничког подухвата. Уколико је тако, за чланове аристократских породица не може се рећи да су бољи од грађана који немају племенито порекло, односно можемо претпоставити да аристократски закони штите слабе аристократе од јаких појединаца који не припадају њиховом друштвеном кругу. Ипак, друго тумачење је тачније: Каликле нема на уму критику свих друштвених уређења већ само демократије као владавине масе појединачно

²⁴ Жељко Калуђеровић и Дејан Донеv (2016, 117) у истоименом раду одређују Каликлову плеонексију као „сваку врсту ‘предности’, ‘добитка’, [али и као] ‘пожуду’, ‘користољубље’, ‘лакомост’, ‘себичност’, ‘саможивост’,“.

²⁵ Калуђеровић и Донеv (2016, 111, 117–118) у Каликловом становишту виде оправдање тиранске власти. Михаило Ђурић (1958, 62–64) сматра да Каликле не оправдава тиранију већ да брани аристократско виђење правичности.

немоћних људи („законе ствара гомила“, Platon 1968a, 483b), а његова теза подржава аристократе, под условом да себе с правом сматрају бољима од других (Barney 2017).

Образовни задатак софисте је сложен. Ако један софиста подучава своје ученике говорништву као политичком еквиваленту борилачкој вештини, тиме им, у контексту неприродног демократског поретка, може обезбедити нефер предност над неким природно надмоћним појединцима. С друге стране, подучавање по природи бољих људи тој вештини, оснаживање и буђење „лавов[а] [укроћених] опчињавањем и претварањем“ (Platon 1968a, 484a), вид је самоодбране која доприноси ублажавању неправедности проистекле из демократског изједначавања неједнаких људи. У демократском окружењу „пробуђени лав“ може бити само бескрупулозни политичар који вешто заводи масу говорима, лицемер који истиче демократске идеале док злоупотребљава демократију у своју корист (Igrani 2017, 78–82). Каликле не описује софистички образовни програм за демократијом оковане аристократе, али ако му је уопште стало до људског поретка, то може бити начин да се он поправи и скроји по мери најбољих. У супротном, може само да се нада ће се они некако сами ослободити (Stauffer 2002, 633–634).

Каликлова нада је вероватно узалудна, пошто Хомерови хероји, готово бесмртни потомци богова, не ходају међу Атињанима V века пре нове ере. Један непознати софиста с краја V и почетка IV века пре нове ере (Аноним Јамблихов) позива нас „да претпоставимо да је могуће да постоји неко ко од рођења има следећа својства: да је нерањив, отпоран на болести и на разне патње, челичне и натприродне телесне и духовне снаге“ (Аноним Јамблихов 2018, 145). Такав се изузетан појединац сигурно више истиче од осталих људи него Каликлови „најбољи и најјачи“ људи, али ни он не би могао да стекне „предност у односу на друге људе“:

Чак и када би постојао неко са таквим својствима – што, ипак, није могуће – тај неко би успевао да преживи само ако би био на страни закона и правде, пошто би користио своју снагу да подржава законе и правду и све оно што их потпомаже. Другачије, он не би могао опстати. Сви други би се удружили против једног таквог човека, јер би га добрим управљањем и бројчаном надмоћношћу надмашили, било вештином, било снагом, те би га на крају ипак победили. Чини се тако, да [се] чак и снага, истинска снага, намеће само законом и правдом (Аноним Јамблихов 2018, 145).

Основна аргументација коју износи анонимни софиста поклапа се Каликловом и Сократовом, пошто сва тројица увиђају како мноштво намеће правила свима, па и најбољима. Разлика је у томе што Каликле сматра да су природне разлике међу људима довољно велике да оправдају владавину најбољих, док његов анонимни савременик верује да је надмоћ мноштва над изузетним појединцем сведочанство о потреби да се и најбољи ослоне на закон и правду. Штавише, као што се људи удружују у политичке заједнице јер је цена самосталног живота превише висока, тако ни најбољи људи не могу опстати уколико самовољу ставе испред закона и правде који „управо из тих нужности [...] господаре животима људи и није их могуће оставити по страни“ (Аноним Јамблихов 2018, 145). Каликлу је саморазумљиво да се најбољи људи не сналазе добро у околностима у којима су надјачани од мноштва горих од себе и где закон пркоси природи. Задатак неког софисте који дели Каликлов поглед на свет, ако то већ не може бити циљ самог Каликла, био би у томе да подучавањем помогне људима да дођу до победничких исхода који им по природи припадају, и то баш у неприродној демократској арени полиса кројеног по мери слабих.

4. ЗАКЉУЧАК

Промењене политичке прилике произвеле су потребу да се мислећи Грци V века пре нове ере одреде према новој друштвеној стварности. Друштвене привилегије подржане митологијом херојског доба дотад су могле своје упориште пронаћи у идеји о подударности природе и људских закона. Ипак, успон атинске демократије и разноврсност облика владавине широм грчког света били су доказ да се не може говорити о једном исправном (или бар најисправнијем) уређењу заснованом на јединственом природном закону. Напетост између природе и закона може се разрешити на бар два начина. Прво, закон се може учинити природнијим. То је Каликлов приступ. Не уважавајући природне разлике међу људима, закони су се одвојили од природе и постали оруђе којим слаби владају над јакима. Зато законе треба ускладити са природом и обновити аристократски поредак. Уколико то није могуће, снажним једино преостаје лицемеран живот у демократији и настојање да злоупотребе слабости својих суграђана. С друге стране, Протагора неподударност између природе и закона разрешава тако што полази од људске природе као несводиве на односе који владају у природном свету. Људи нису попут животиња, они немају животињска оруђа за преживљавање, већ морају да живе у заједницама. Стид и праведност омогућавају људима да се ослоне једни на друге и закони треба да буду

у складу са људском, а не са „животињском“, од ње старијом природом. Живот у заједници нераскидив је део људске природе, а његова основна карактеристика треба да буде хармоничност, подржана законима и врлином. Каликле, пак, препознаје сукоб као нераскидив део и природе и међуљудских односа. То је основна линија разликовања Протагорине „изведене“ људске природе од Каликловог, „изворног“, виђења ње.

Расцеп међу двама поимањима природног сеже још дубље и прати разликовање двају доста различитих схватања доброг живота. Каликле заузима хедонистичко становиште, наглашавајући како се добрим може назвати свако задовољство којим угађамо страстима. С друге стране, иако је и Протагори и Каликлу заједничка претпоставка о томе да су људи првенствено мотивисани постизањем задовољства и избегавањем бола, софиста из Абдере не сматра да је свако задовољство добро за човека. Попут два преклапајућа али неподударна поимања природног која заступају, Каликле и Протагора деле хедонистичке претпоставке, али другачије квалификују њихове исходе. За Каликла је добро све што људима доноси задовољство, док Протагора наводи да то није увек случај. Протагора сматра да „има пријатно што није добро, а има опет и непријатно што није лоше, а има још и треће – што није ни ово ни оно, ни лоше ни добро“ (Platon 1968b, 351d).²⁶

Разлика међу двама аргументима преноси се и на поље заједничког живота. Протагора даје првенство заједници над појединцем, ставља једнаку могућност за достизање врлине испред природних разлика међу људима. Каликле види заједнички живот као место потенцијалне борбе међу неједнаким људима, где бољи треба да поразе горе од себе. Његово виђење подразумева довршену, „природну“, структуру хијерархијских односа међу људима у којима бољи владају а гори им се покоравају (Ђурић 1958, 62). Тај став не пориче моралност (Kerferd 1981, 118) већ Каликле описује својеврсну природну моралност којој је непримерена једнакост наметнута од слабих. У ваљано уређеном полису нема места политици, одлучивању о ономе што се тиче свију и што може бити другачије, пошто се одлучивање у заједници своди на испољавање воље најбољих. За разлику од Каликла, Протагора нуди схватање по коме су морал и политика спојиви. Он тврди да подучава политичкој врлини, начинима на које сваки грађанин може утицати на заједницу. Иако ће од његовог учења више користи имати елита, у

²⁶ Поређење Протагориног и, прилично баналног, Каликловог хедонизма нуди Џорџ Клоско. Клоско сматра да је Платон намерно ослабио Каликлов аргумент и даје одређене смернице које би га лако ојачале (Klosko 1984, 131–33).

демократској политичкој арили грађани су једнаки, те и слабији може привлачнијом (иако не увек бољом нити истинитијом) аргументацијом да надмаши јачег од себе.

ЛИТЕРАТУРА

- [1] Аноним Јамблихов. 2018. Аноним Јамблихов. 140–151. *Софисти*, 2, прев. и прир. Александра Здравковић Зистакис. Београд: Службени гласник.
- [2] Аврамовић, Драгутин, Илија Јованов. 1/2020. Релативизација правде кроз реторику – Платонов дијалог „Горгија“ као парадигма. *Зборник радова Правног факултета у Новом Саду* 54: 245–265.
- [3] Ђурић, Милош. 1955. *Софисти и њихов историјски значај*. Београд: Народна књига.
- [4] Ђурић, Михаило. 1958. *Идеја природног права код грчких софиста*. Београд: Савез удружења правника Југославије.
- [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] Јордовић, Иван. 2/2009. Историјски корени учења о праву јачер. *Анали Правног факултета у Београду* 57: 212–228.
- [17] Калуђеровић, Жељко, Дејан Донеv. 1/2016. Каликлова плеонексија. *Ком: часопис за религијске науке* 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] Здравковић Зистакис, Александра. 2017. *Софисти*, 1. Београд: Службени гласник.

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 5th 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.