

UDC 930.85(4-12)

YU ISSN 0350-7653

ACADEMIE SERBE DES SCIENCES ET DES ARTS

INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

BALCANICA

XXXV

ANNUAIRE DE L'INSTITUT DES ETUDES BALKANIQUES

Rédacteur

LJUBINKO RADENKOVIĆ

Directeur de l'Institut des Etudes balkaniques

Membres de la Rédaction

FRANCIS CONTE (Paris), DIMITRIJE DJORDJEVIĆ (Santa Barbara),
MILKA IVIĆ, DJORDJE S. KOSTIĆ, LJUBOMIR MAKSIMOVIĆ,
DANICA POPOVIĆ, BILJANA SIKIMIĆ,
ANTHONY-EMIL TACHIAOS (Thessalonique), NIKOLA TASIĆ,
SVETLANA M. TOLSTAJA (Moscou), GABRIELLA SCHUBERT (Jena),
KRANISLAV VRANIĆ (secrétaire)

BELGRADE

2005



Иван ЈОРДОВИЋ
Балконолошки институт САНУ,
Београд

ПРАВО ЈАЧЕГ – ДРАМА СИСИФ И КРИТИЈА

Анстракт: Као једна изразито деструктивна теорија, учење о праву јачег још у доба свога појављивања у последњим деценијама 5. века пре наше ере изазвало је снажне реакције. У овом раду се разматра питање да ли се у сатирској игри *Сисиф* износи ова теорија, и да ли је Критија заиста био поборник овог учења.

Однос сатире *Сисиф* и Критије према учењу о праву јачег изазива у научним круговима велико интересовање, пошто одговор на ово питање може да послужи као индикатор распрострањености и утицаја ове чувене теорије. Интересовање додатно подстиче околност да није потпуно сигурно да је Критија писац *Сисифа*, пошто се ова сатирска игра приписује и Еурипиду,¹ и што у погледу њиховог односа према теорији о праву јачег постоје бројна опречна мишљења. У науци преовлађује мишљење да је драму *Сисиф* написао Критија (DK 88B 25).² И наша пажња биће концентрисана једино на Критију. Разлог за овакав приступ јесте тај што се Еурипид не може довести ни на који начин у везу са моралом господара и теоријом о праву јачег. За разлику од њега Критија је, услед свог кратког али изразито насилног политичког ангажмана, и те како довођен у везу са етиком силе и учењем о праву јачег.³ У исто време ни за једног другог претечу Млађе тираниде

¹ Уп. Dihle A., 1977, 28–42. За детаљнији преглед расправе у науци о томе ко је могући аутор овог дела види Hoffmann F., 1997, 273f.

² Уп. Ђурић М. Н., 1988, 332; Wilamowitz-Moellendorff U. v., 1875, 161–172; Diels H. — Kranz W., 1952; Winiarczyk M., 1987, 35–45; Davies M., 1989, 24–28; de Romilly J., 1992, 108; Hoffmann F., 1997, 273f.; Scholten H., 2003, 238–241.

³ Тако, на пример, Menzel A., 1922, 1–84 мисли да се иза Платоновог Каликла у *Горгији* крије Критија. У вези са овом проблематиком упореди и Dodds, 1959, 12; Apelt O., 1920–1922, 168; Roßner C., 1998, 177f.; Guthrie W. K. C., 1969, 299.

није осведочено тако широко образовање и снажно интересовање за интелектуална кретања, што питање могућег утицаја учења о праву јачег на политичко делање овог чувеног Атињанина чини посебно интересантним. Зато се сама по себи намеће потреба да питање да ли се у *Сисифу* заступа право јачег испитамо у контексту претпоставке да је Критија творац тог дела.

Критија, син Калесхров, рођен је око 460. године пре наше ере и припадао је најстаријој и најугледнијој атинској аристократији. Био у сродничким везама са Платоном и Хармидом (Diog. Laert.; 3.1; Plat. Tim. 20e–21b; Charm. 154b–155a; 157e).⁴ Очигледно је да је био у прилици да стекне, за то доба, изванредно образовање. Слушао је најпознатије софисте и једно време припадао Сократовом кругу (Plat. Prot. 316a; Tim. 20 a; Schol. Plat. Tim. 21a; Philostr. ep. 73; soph. 501–503; Xen. mem. 1.2,12–18; 24–26; 29–39; Aischin. 1,37).⁵ Дrame, политички, филозофски и културно-историјски списи који му се приписују показују широку сферу интересовања, као и то да није био софиста у ужем смислу речи.⁶ За чувеног и утицајног Алкибијада везивало га је дугогодишње пријатељство (DK 88B 4–5).⁷ Критија је, међутим, остао највише упамћен по свом учешћу у злогласној владавини Тридесеторице 404/403. године пре наше ере.⁸ За време ове колективне тираниде убијено је преко 2500 људи, од чега је око 1500 било атинских грађана (Aischin. 3,235; Aristot. Ath. pol. 35,4; Isokr. or. 7,67; 20,11; Schol. Aischin. 1,39).⁹ У току ове релативно кратке страховладе Критија се међу Тридесеторицом нарочито истакао својом бескрупулозношћу, властољубљем и насилношћу (Xen. Hell. 2.3,15–4,1).¹⁰

⁴ Уп. Davies J. K., 1971, 326–328.

⁵ Уп. Guthrie W. K. C., 1969, 299–300. Да је Сократово познанство са Критијом један од главних ако не и главни узрок што је чувени филозоф 399. године пре наше ере изведен пред суд види Scholz P., 2000, 159–164.

⁶ За литерарну делатност Критије види Ђурић М. Н., 1990, 215–217; Lesky A., 1971, 406–407; Patzer H., 1974, 3–19. За разлику од софиста Критија није подучавао. Његов филолаканизам у директној је супротности са за софисте карактеристичним релативизмом и дистанцом према државним уређењима. Најзад и карактер већине његових дела није уобичајен за једног софисту. Зато је тешко у Критији видети представника софистике; уп. Guthrie W. K. C., 1969, 301; Patzer H., 1974, 3–4; Momigliano A., 1976, 466–467; Kerferd G. B., 1981, 52–53; de Romilly J., 1992, 108f.; 216; Scholten H., 2003, 228.

⁷ Уп. Nestle W., 1948, 259–261; Ostwald M., 1986, 403; 428; 464; 543.

⁸ Уп. Krentz P., 1982, 45–88; Lehmann G. A., 1972, 201–233.

⁹ Уп. Lehmann G. A., 1995, 145; Krentz P., 1982, 78–86.

¹⁰ Уп. Lenschau Th., 1937, 2366–2368.

Пре него што се испита однос сатире *Сисиф* и Критије према учењу о праву јачег, потребно је да се ова теорија у најосновнијим цртама прикаже. Најпре је неопходно истаћи да постоје два учења о праву јачег: једно предсофистичко и друго софистичко. Предсофистичко, тј. традиционално право јачег је неразвијено и не садржи ниједан морални квалитет у виду једне филозофске етике, јер није ни свесно, ни апстрактно, нити теоријски образложено. По њему је право јачег само једна од бројних могућности понашања, која се уз то по правилу негативно оцењује. Пример оваквог права јачег јесу јастреб у Хесиодовим *Пословима и данима*, Ахилев одговор Ликаону у *Илијади* и говор Атињана у Спарти пред почетак Пелопонеског рата код Тукидида (Hes. *erg.* 203–250; Hom. *Il.* 21.106–113; Thuk. 1.73–78). Наведене особине указују на то да се у случају предсофистичког права јачег не може говорити о учењу, тј. теорији у ужем смислу, већ само о једном релативно распрострањеном схватању, које своје порекло у првом реду води од агоналне етике грчке аристократије. Софистичко право јачег полази од потпуно другачијег становишта. По њему, поступање по принципима права јачег није само једино могуће, већ и једино праведно јер кључни елеменат и теоријски фундамент ове теорије чини номос-фисис антитеза,¹¹ која каже да су људски закони (νόμοι) у супротности са начелима природе (φύσις).¹² Полазећи од ове антитезе, заступници софистичког права јачег тврде да су праведност, самосавлађивање, пожртвованост, разборитост, умереност итд. лажне вредности, које су *слаби*, из сопственог страха и немоћи, измислили како би се заштитили од *јаких*, односно да би их покорили. Сходно томе, постојећи закони представљају противприродне ропске окове, којих се треба ослободити. Због тога, у складу са начелима природе, *јаки* треба да одбаце сва постојећа друштвена ограничења, као и сваки вид самосавлађивања. Пошто би на овај начин раскинули ланце који их везују, *јаки* би коначно били у стању да загосподаре већином и заузму место које им припада.¹³ Због ових погледа не изненађује чињеница да

¹¹ За порекло и особине номос-фисис антитезе види Heinemann F., 1945.

¹² Да је номос-фисис антитеза од есенцијалног значаја за софистичко право јачег види се по томе што би излагања Каликла, Глаукона и атинских посланика на Мелосу, без ове тезе била незамислива. Чак и противник безакоња, тираниде и права јачег, Аноним Ијамблихов користи ову антитезу да би егзистенцију постојећих друштвених одредби образложио њиховом утемељеношћу у самој природи (DK An. Iambl. 6,1–5).

¹³ Ђурић М. Н., 1997, 276–279; Ђурић М. Н., 1990, 204–206; Brandt R., 1984, 563–571; Roßner C., 1998, 183–190; Guthrie W. K. C., 1969, 101–106; Hoffmann F., 1997, 110–150.

је идеал овог учења апсолутна власт односно тиранида.¹⁴ Најпознатији поборници оваквог права јачег су Каликле из Ахарне, и атински посланици у Мелијском дијалогу (Plat. Gorg. 482c–484c; 488b–492d; Thuk. 5.84–113).¹⁵ Због наведених карактеристика предсофистичког и софистичког права јачег за ову расправу је од значаја само ово последње.

Од сатирске игре *Сисиф* остао је сачуван једино следећи одломак:

Човеков живот беше некад без реда,
 к'о живот звери: само сила владаше;
 нит' беше награда за људе честите
 нит' казна икаква злочинце стизаше.
 Тек тада себи поставише законе
 к'о осветнике, нека Правда царује
 а осиност нека њојзи робује;
 за грехе своје свако казном плаћаше.
 Не беше, дакле, јавних насиља к'о пре
 јер то је закон забрањив'о људима,
 ал' беше тајних. Тада, мислим, некаква
 мудрином обдарена глава увиде
 да измислити треба страх од богова
 к'о ужас онима што тајно снују грех
 ил' делом или речју или мислима.
 Тај, дакле, овим речима бога уведе:
 „Постоји биће које живи вечито,
 и умом чује, посматра и размишља
 и, осим тога, божанске је природе,
 те сваку реч чује што људи кажу је
 и свако људско дело може видети.
 А неко ако снује зло и у себи,

¹⁴ Да је у последњим деценијама 5. века пре наше ере у Атини и у целом грчком свету било распрострањено упоређивање доминације атинског демоса са тиранидом види: Raaflaub K., 1979, 237–252; Raaflaub K., 1984, 45–86; Barceló P., 1990, 416; 419ff.; Seaford R., 2003, 107–111; Kallet L., 2003, 117–153; Henderson J., 2003, 155–179; Morawetz T., 2000, 49–131.

¹⁵ За Каликла и право јачег види: Ђурић М. Н., 1990, 204–206; Kriegsbaum S., 1913; Dodds E. R., 1959; Guthrie W. K. C., 1969, 101–107; Kerferd G. B., 1974, 48–52; Hoffmann F., 1997, 110–150. За Мелијски дијалог и право јачег види: Macleod C. W., 1974, 385–400; Rengakos A., 1984, 93–102; Pouncey P. R., 1980, 83–104; Crane G., 1998, 237–257.

и за то знаће бог, јер мудрост његова
 ненадмашна је.“ Такве гласе растури
 у људе и најслађе створи учење
 кад велом лажних речи зави истину.
 А за стан божији оно место одреди
 што људима беше извор плашње највеће,
 јер отуд — зна он добро — људе хвата страх,
 и користи за јадан живот падају:
 одозго с неба — види — муње севају
 и разлеже се страшна хука громава;
 небески чадор осуо се звездама,
 а саздало га време, мудри неимар.
 Одавде кружи сјајна лопта сунчева
 и житка дажда разлива се на земљу.
 И таквим страхом душу људску окружи,
 Те њим и лепом речју даде богу стан,
 Да има дворе који њему пристају.
 И законима угуши безакоње. —
 На такав начин, мислим, неки мудрица
 човџку створи прву веру у бога.

(превео М. Н. Ђурић)

Теза да Критија у овом одломку заступа учења о праву јачег
 наишла је на доста присталица у науци.¹⁶ Ово становиште је недавно
 учврстила Н. Scholten. Она је мишљења да се учење о настанку људске
 културе (Kulturentstehungslehre) у *Сисифу* иронизира и самим тим
 разоткрива као лажно. Услед тога је, по аутору ове сатире, важеће
 једино право јачег, које постоји од најдавнијих времена.¹⁷

Пошто је номос-фисис антитеза централни елемент учења
 о праву јачег, изненађује да се у самом фрагменту она ни на једном
 месту експлицитно не спомиње. Строго узевши она се да извести
 једино из контекста.¹⁸ У погледу схватања функције закона у људској
 заједници, поред подударности постоје и непремостиве разлике

¹⁶ Уп. Nestle W., 1948, 284f.; 314ff.; Untersteiner M., 1954, 334ff.; Schmid W., 1940, 179ff.; 184f.

¹⁷ Scholten Н., 2003, 228–257; 272. Да ово дело није пародија мисли Patzer Н., 1974, 16. Мишљење да сачувани фрагмент не репрезентује схватања самог аутора деле: Sutton D. F., 1981, 33–38, и Davies M., 1989, 30. Kerferd G. V. — Flashar Н., 1998, 83, имају мишљење као и Pöhlmann E., 1984, 7–20, који претпоставља да у сачуваном фрагменту Сисиф не говори оно што заиста мисли, већ да овим говором покушава да превари хор Сатира, како би ови везали Бога смрти (Θάνατος). Scholten Н., 2003, 252–253, не дели њихово мишљење.

¹⁸ Уп. Hoffmann, 1997, 275; 287f.

између *Сисифа* са једне стране и гледишта Антифонта из Рамнунта,¹⁹ Каликла и Глаукона из Платонове *Државе* са друге стране.²⁰ Заједничко им је убеђење да су закони резултат људског конзенсуса. Слажу се и да људске одредбе не могу да спрече тајне преступе, због чега се људи у односу на законе другачије понашају када су сами а другачије када су пред сведоцима. Међутим, док Антифонт и Глаукон кажу да су ове тајне неправде корисне за појединца, оне се у *Сисифу* недвосмислено осуђују (DK. 87 B44 A1–7; Plat. rep. 359b–362c). Штавише у драми је „измишљен“ страх од богова да би се оне спречиле (ст. 5–24).²¹ Овим је јасно истакнута конструктивна улога закона за целу заједницу, као и то да људи суштински законе не доводе у питање.²² То што је, притом, дато једно рационално објашњење за веру у богове и што је она проглашена производом људске инвенције не треба схватити као критику, односно напад на постојеће друштвене конвенције. У супротном, аутор не би „изумитеља вере“ назвао мудром и разумном главом (ст. 12). Да је „изум“ богова, иако је лаж (*ψεудής λόγος*), у овој сатири позитивно оцењен, видљиво је по томе што оно по мишљењу писца представља једну веома корисну лаж која је у служби праведног поретка који добро функционише (ст. 9–25).²³ И разлог због којег је дошло до превазилажења прапочетка, када су владали безаконе и закон јачег, и до стварања првих закона, дијаметрално је супротан оном, који наводе Каликле и Глаукон.²⁴ Код Каликла и Глаукона *слаби* се удружују зато што сами нису довољно јаки и стварају законе да би се од *јаких* заштитили и њима доминирали (Plat. Gorg. 483b–484c; rep. 358e–359b). Услед тога се по њима намеће закључак да циљ ових закона није правда, већ сигурност и владавина *слабих*, односно лоших. Насупрот томе, у сатирској игри закони су створени да би заштитили

¹⁹ Антифонт из Рамнунта иначе није присталица права јачег. Он се овде наводи само у вези са номос-фисис антитезом пошто је један од њених најчувенијих присталица.

²⁰ Платонов брат Глаукон, иако у *Држави* износи учење о праву јачег са свим његовим елементима, није поборник ове теорије (Plat. rep. 358c–362b). Његово излагање има само за циљ да укаже како су софистичке теорије подстакле настанак учења о праву јачег, што је нарочито видљиво у његовом коришћењу номос-фисис антитезе.

²¹ Уп. Döring K., 1978, 48; Hoffmann F., 1997, 280.

²² Уп. Patzer H., 1974, 17; Dihle A., 1977, 38; Döring K., 1978, 44; 48; Roßner C., 1998, 220; 223f.; Dreher M., 1983, 64–66; Hoffmann F., 1997, 274–289; Kerferd G. B. — Flashar H., 1998, 83–84.

²³ Уп. Dreher M., 1981, 65; Hoffmann F., 1997, 281–286; G. B. Kerferd – H. Flashar, 1998, 83–84.

²⁴ Уп. Hoffmann F., 1997, 278f.

честите и да би једна људска заједница уопште постала могућа (ст. 1–8). Они који доносе законе означени су само као ἄνθρωποι (људи) а не као *слаби*, лоши или гомила (ст. 5). Чињеница да је δίκη (правда) названа тиранином, чији је роб ὕβρις (осионост, охолост, обест), није доказ за угњетавање *јаких* од стране закона (ст. 6–7).²⁵ Овако означена δίκη само је одраз наде да ће људи успети да обуздају осионост *јаких* и лоших. На то указује и да се ὕβρις, о којој је у тим стиховима реч, не односи на правду већ на њих. Поред тога, важно је истаћи да ни у једном тренутку није наговештено да су генерално угњетавани друштвеним конвенцијама или да се људске одредбе налазе у непомирљивом сукобу са неизбежним законитостима природе.²⁶ Једина сврха закона је да спрече *јак*е да почине даље неправде.

Поред наведених аргумената постоје и други, који у науци до сада нису узети у обзир, а који показују да у *Сисифу* није изнето учење о праву јачег без обзира ко је његов аутор и са којим циљем је овај одломак написан. Најпре, ту је начин на који су приказани *јаки*. У овом погледу творац дела у потпуности одступа од учења о праву јачег. Каликле изједначаје *јак*е са бољим и разумнијим личностима.²⁷ Сходно томе су ови појединци супериорни, у односу на *слабе*, како у физичком тако и духовном погледу. У сатирској игри, међутим, под *јаким* подразумевају се једино телесно јаки. То јасно произлази из описа доба које претходи доношењу првих закона и инвенције богова.²⁸ *Јаки*, наиме, нису прозрели „превару“ о свезнајућим божанствима и страх од богова спречава их не само да у тајности почине неправде, већ и да снују какво зло (ст. 9–26). Интелектуално супериоран у овој драми је присталица закона, тј. изумитељ свезнајућих богова, који је противник *јаких* односно лоших и који је описан као мудар и паметан. Ово говори у прилог томе, да *јаки* из *Сисифа* немају ништа заједничко са надмоћним природима Каликла.

²⁵ Тако Scholten H., 2003, 242ff.

²⁶ Уп. Roßner C., 1998, 218; другачије Nestle W., 1956, 87.

²⁷ Plat. Gorg. 489c: „Мислиш, ли можда, да ја правим разлику између *јаких* и *бољих*? Зар ти нисам већ хиљаду пута поновио да је за мене боље исто што и снажније? Или можда верујеш да ја мислим, кад се скупи гомила робова и свакојаких људи који немају ништа осим телесне снаге, и кад ови нешто кажу, да ће њихове речи бити закон?"; Plat. Gorg. 490a: „То је управо оно што тврдим! Ја мислим да је то природно право — наиме, да бољи и разумнији влада и да има више од мање вредних.“ (превели М. Драшковић и А. Вилхар); види и Plat. Gorg. 489e; 491b–d. У том погледу су значајни и термини које Каликле за користи описивање *јаких* природа (Plat. Gorg. 483d–e; 484c; 488b–d; 489c–490a; 491a–b); уп. Hoffmann, 1997, 128f.

²⁸ Уп. Scholten H., 2003, 242.

Заслужује да буде ближе испитана и чињеница да аутор ове сатире на два места *јакe* назива какоі (лоши, рђави, злочинци, неплеменити) (ст. 4; 14). Ово такође представља суштинско одступање од схватања Каликла, који за појединце који не поштују и дижу се против закона користи без изузетка позитивне термине (Plat. Gorg. 483d–e; 484c; 488b–d; 489c–490a; 491a–b). Ово одступање указује на то да се коришћење речи какоі не може објаснити једноставно тиме да лоши чине преступе који се у овом одломку осуђују (ст. 1–15; 23). Тим пре што се у истим стиховима, у којима се описује предцивилизацијско доба и доминација *јаких*, користи и антоним појма какоі, термин, ἕσθλοі (одлични, честити, племенити) (ст. 3).²⁹ Ови појмови имају изразито друштвену, моралну и интелектуалну конотацију. Тако је термин ἕσθλοі један од најраспрострањенијих синонима за аристократију.³⁰ У најранијим временима се уз овај појам асоцирају особине као што су: богатство, добро порекло, лични успех, углед, утицај итд. У току 6. века пре наше ере у Грчкој долази до промена у аристократском вредносном систему и статусној симболици.³¹ Услед економских промена богатство је и даље било високо цењено, али не фигурира више само по себи као обележје припадности ἕσθλοі. Аристократе се сада дефинишу кроз интелектуалне, моралне и етичке критерије. Сада се уз термин ἕσθλοі везују особине као што су разборитост, умереност, самосавлађивање, мудрост, праведност итд.³² У исто време се појединци, који су успели да се попну на друштвеној лествици и који елити припадају само на основу материјалних ресурса, означавају као какоі.³³ Ове какоі карактерише по схватању представника традиционалне елите, грамзивост, лакомост, неправедност, бестидност, разузданост, себичност, незахвалност, нелојалност итд. Пребацује им се и да својим деструктивним понашањем угрожавају стабилност и добробит полиса.³⁴ Између овог описа какоі

²⁹ Уп. Hoffmann F., 1997, 287. Да су ἀγαθοί и ἕσθλοі антоними појмова δελοі види Stein-Hölkeskamp E., 1989, 91–92.

³⁰ Уп. Stein-Hölkeskamp E., 1987, 8–9; 54–55; 90; 92; 110; 129; 132; 187; Donlan W., 1980, 77–113; v. der Lahr St., 1992, 19–22.

³¹ До оваквог развоја долази услед тога што субројне „старе“ аристократе, услед економских промена, изгубиле своје богатство и дотадашњи друштвени статус док је многим „новобогаташима“, који дотада нису припадали елити, пошло за руком да постану њен део. Још један разлог је тај што је у то доба аристократски вредносни систем и стил живота био изложен оштрој критици. Уп. Donlan W., 1980, 35–111; Stein-Hölkeskamp E., 1987, 57–93; 123–133.

³² Уп. Stein-Hölkeskamp E., 1987, 135–138.

³³ Уп. Stein-Hölkeskamp E., 1987, 84; 87–93; 116; 135–138.

³⁴ Уп. Stein-Hölkeskamp E., 1987, 135–138; v. der Lahr St., 1992, 20–22; Donlan W., 1980, 93.

и ἔσθλοί и оног у *Сисифу* постоје упадљиве паралеле. И у драми какој су противници једног добро уређеног друштва, који злоупотребљавају непостојање закона а касније њихове слабости. Закони су створени и богови измишљени управо да би се њихова разузданост, осиноност и насилност обуздала (ст. 1–15). Насупрот њима, ἔσθλοί су приказани као присталице закона и реда (ст. 1–4). Њима, за разлику од лоших, у сатирској игри и од Каликлових бољих и разумнијих личности, доба безакоња не доноси никакву корист, због чега је погрешно у њима видети „господарски сој“ (Herrenmenschen) права јачег.

Поред поделе на какој и ἔσθλοί и релативно песимистичка слика људског рода указује на утицај аристократских схватања.³⁵ У сатирској игри људска природа је приказана као амбивалентна. Са једне стране су људи творци закона, док са друге стране исти ти људи морају бити, путем казни и награда, мотивисани ка моралном понашању, што одражава њихову нагонску и несавршену природу. Из описа прапочетка произлази да свима, осим ἔσθλοί, недостаје самоконтрола, умереност и чврст вредносни систем. Поврх тога потребан је и разуман и мудар појединац, како би се коначно превазишло доба безакоња. Ова слика људског рода јасно указује на елитистичко размишљање. У овом погледу између *Сисифа* и других дела, за које је загарантовано Критијино ауторство, постоји подударност. И у овим делима самосавлађивање, разборитост, умереност чине централне идеале.³⁶ У њима се, такође, заступа и мишљење да гомили недостаје развијени морални поглед на свет.³⁷ Утицај аристократских вредности, поред тога што указује на могуће Критијино ауторство индицира и могући узрок за становиште да је овај Атињанин заступао право јачег и да се ово учење у пропагира *Сисифу*. Изгледа да су поједини научници погрешно протумачили

³⁵ Уп. Hoffmann F., 1997, 286–287; Patzer H., 1974, 18; Döring K., 1978, 48–49; Scholten H., 2003, 254.

³⁶ Уп. Momigliano A., 1976, 475–476; Patzer H., 1974, 3–19; Roßner C., 1998, 225–227.

³⁷ Уп. Patzer H., 1974, 3–19; није искључено да је ово елитистичко размишљање било разлог за „пуритански“ карактер, тј. за радикалност владавине Тридесеторице; Уп. Lehmann G. A., 1987, 37; Scholz P., 1998, 77; Ostwald M., 1986, 465. Тако су по Лисији нови властодршци пропагирани да ће Атину ослободити од неправедних људи и да ће остале грађане подстаћи на један моралнији и праведнији живот (Lys. 12,5). Платон каже како је веровао да ће долазак Тридесеторице на власт означити крај неправде и да ће полис учинити праведнијим (Plat. Ep. 7,324d); уп. Scholz P., 1998, 77. Утицај елитистичког размишљања на Критијино делање 404/403. године пре наше ере ипак се због стања извора не да доказати, због чега то мора остати само претпоставка.

њихов елитизам, као израз права јачег, превидевши при том етичку страну тог елитизма који је најизраженији у виду супериорне моралне индивидуе која влада собом, што је у очитој контрадикцији са Каликловим моћним али себичним, необузданим и разузданим појединцем.³⁸

Постоји низ других индиција које указују на то да се, без обзира на драму *Сисиф*, Критија не може убројати међу протагонисте учења о праву јачег. Најпре треба имати у виду да је Критија тек у модерно доба доведен у везу са учењем о праву јачег. У самој антици није ни покушано да се његова немилосрдна политика објасни утицајем учења о праву јачег, штавише није ни наговештено да је присталица ове теорије.³⁹ Ово је посебно индикативно када се има у виду да су његова дела у антици била у целости сачувана и да је античка перцепција Критије била неповратно искривљена „славом“ вође једног од најозлоглашенијих режима.

Сам Платон даје један релативно благ суд о Критији. У својим дијалозима он приказује Критију као образованог и даровитог аристократу, али истовремено наговештава и његово прекомерно честољубље.⁴⁰ Иако Платон у *Седмом писму* не крије своју разочараност тиранским режимом из 404/403. године пре наше ере, он не спомиње Критију поименично, већ каже једино да је са неким од властодржаца у рођачким везама (Plat. ep. 7,324b–325a).⁴¹ Аристотел у свом опису крваве владавине Тридесеторице не спомиње Критију ни једном речју.⁴² За најмоћнијег члана овог гремијума он једино каже да ако би неко желео похвалити Критију, онда би требао помињати његова дела, која су, међутим, позната само малом броју људи (Aristot. Rhet. 1416b 28). Платонов став се највероватније да објаснити рођачким везама, као и Сократовим познанством са Критијом. Могуће је да су ови фактори утицали и на Аристотелов суд. Па ипак, како је један од главних узрока за Сократову осуду било његово познанство са Критијом,⁴³ не би изненадило да је Платон указао на негативан утицај

³⁸ Уп. Patzer H., 1974, 3–19.

³⁹ Уп. Patzer H., 1974,3.

⁴⁰ Уп. Scholz P., 1998, 77–78; Scholten H., 2003, 236–237.

⁴¹ Уп. Scholz P., 1998, 77–78.

⁴² Уп. Rhodes P. J., 1981, 420–421; 429–430; Wolpert A., 2002, 19; Guthrie W. K. C., 1969, 299–300.

⁴³ Види Dihle A., 1977, 31–32; Baumann R. A., 1990, 114–115; Welwei K.–W., 1999, 256–257; Scholz P., 2000, 157–173; уп. и Vlastos G., 1996, 25–44. Rubel A., 2000, 345–363, мисли да је Сократово непоштовање религиозних традиција стварно главни мотив за подизање оптужбе против њега.

софистичких учења на вођу Тридесеторице да би тако поткрепио одбрану свога учитеља. Он иначе у својим дијалозима износи бројне и тешке оптужбе на рачун софиста,⁴⁴ а двојицу угледних представника софистике, Горгију и Трасимаха, доводи индиректно у везу са учењем о праву јачег.⁴⁵

Ако су Платон и Аристотел према Критији благи из личних разлога, онда се овај мотив да искључити за Ксенофонта. Као што је V. J. Gray у својој студији закључила, Ксенофонт у својим *Успоменама о Сократу* брани чувеног филозофа од оптужбе да је одговоран за политичка злодела Критије и Алкибијада тако што истиче њихову моралну исквареност, уместо да покушава да је умањи или прикрије.⁴⁶ Ксенофонт истовремено наглашава да је Сократ код Критије и Алкибијада подстицао разборитост и самоконтролу и да је славном филозофу пошло за руком да код њих потисне пожуду и осиноност док су са њим саобраћали (Хеп. тем. 1.2,17–18; 24–25). Изразито негативан опис Критије у *Успоменама о Сократу* и *Хеленској историји* не остављају ни трачак сумње да би Ксенофонт оклевао да тврди како је Критија био следбеник учења о праву јачег.⁴⁷ Такво објашњење узрока

⁴⁴ Уп. Woodruff P., 2001, 264–284.

⁴⁵ Наиме, Платон у *Горгији* и *Држави* користи излагања Каликла и Плаукона како би показао да су Горгијине и Трасимахове тезе посредно подстакле настанак учења о праву јачег. Међутим, то не значи да су ови утицајни софисти заиста биле присталице ове теорије. Што се тиче Горгије он се, у разговору са Сократом, на време повлачи признајући да се беседништво мора заснивати само на правом познавању ствари и да се беседник не сме служити својом вештином на штету полиса и да би другима нанео зло (Plat. Gorg. 452d–e; 456a–457c; 460a). Уп. Ђурић М. Н., 1997, 274. У погледу Трасимаха, три аспекта његовог излагања говоре против тезе да је поборник права јачег. Прво, он одбацује правду управо зато што од ње само *јаки* имају корист. Друго, он свој став износи само у дескриптивном смислу, а не као Каликле и у нормативном. Треће што пада у очи је да се ни на једном месту не позива на номос–фисис антитезу. Уп. Leppin H., 1999, 142; Raaflaub K., 1992, 45; Brandt H., 1984, 563–565 de Romilly J., 1992, 120; 158–159; Kriegsbaum S., 1913, 19–24.

⁴⁶ Уп. Gray V. J., 1998, 41–59.

⁴⁷ Тако Ксенофонт, нпр., каже да је Критија био најпохлепнији, најнасилнији и најкрвожеднији од свих олигарха (Хеп. тем. 1.2,12). Он је, по Ксенофоновом мишљењу, исказивао велики понос због свог порекла, као и претерано честољубље (Хеп. тем. 1.2,14). Ксенофонт тврди и да је глава Тридесеторице дошао до Сократа само да би од њега научио методу вођења дијалога, јер је већ тада имао намеру да влада државом (Хеп. тем. 1.2,14–16; 39). Причу о Критијиној заљубљености у Еутидема користи Ксенофонт да би приказао његов мањак самосвлађивања и интерес само са физички аспект (Хеп. тем. 1.2,29–30). Да је Критија у Тесалији саобраћао са индивидуама које су безакоње више неговали него праведност за Ксенофонта је још један

Критијине политике 404/3. године пре наше ере ослободило би Сократа сваке одговорности за дела које је његов „ученик“ починио. Додуше Сократ је 399. године пре наше ере био оптужен за асебију и вероватно је немали број његових суграђана веровао да је он заиста атеиста или да његове религиозни ставови одступају од традиције. Упркос томе, Сократов живот и учење јасно демонстрирају да није био присталица права јачег.⁴⁸ С тога је, упркос свему, мало вероватно да су га његови суграђани доживљавали као представника овог учења. Најзад, треба узети и у обзир да Ксенофонт није презао од тога да претерује у својој критици Критије.⁴⁹

Један коментар познохеленистичког аутора Филострата исто тако указује на то да у Критијиним списима није заступана етика силе и морал господара. Он, наиме, констатује да Хелени нису узимали за озбиљно Критијине мисли и мудрост пошто су им били неспојиви са његовим злочинима (Philostr. soph. 1,502).⁵⁰ Филострат се несумњиво не би усудио да изнесе овакву тврдњу да је Критија, у неком свом делу, пропагирао право јачег или да је неко у антици тврдио да је то случај. Сем тога, Филострат не развија даље свој коментар да Критијини злочини нису последица недостатка доброг образовања већ тврди да је управо његова интелектуална поткованост била узрочник његових злодела (Philostr. soph. 1,501). Из наведеног се са великом сигурношћу да закључити да и Филострат није видео везу између Критијиних политичких активности и софистике односно учења о праву јачег.

доказ његове искварености (Хеп. мет. 1.2,24). Критијину бескрупулозност и злочиначки карактер Ксенофонт и у *Хеленској историји* тематизује и истиче (Хеп. Hell. 2.3,13–18; 21–24; 32; 38–43; 47–55; 4,1; 8–10; 20–22).

⁴⁸ Ово је у Платоновом дијалогу *Горгија* јасно видљиво. Управо злогласни Каликле пребацује Сократу да води живот недостојан правог човека (Plat. Gorg. 484c–485d). Сократ са друге стране одговара да је Каликле његова потпуна супротност и да самим тим представља идеално искушење за његова схватања (Plat. Gorg. 486d–488b; 500c). Чињеница да управо Сократ критикује принцип талиона показује колико је његово учење далеко од Каликлових погледа. За Сократово одбијање принципа одмазде, који чини интегрални део грчких моралних схватања, види Vlastos G., 1991, 179–199; уп. и Ober J., 1998, 165–189.

⁴⁹ Мишљење да је Критија био политички активан пре прогонства нема упориште. Сходно томе неистинита је тврдња Ксенофонта да је Критија тежио политичкој каријери још пре него што је слушао Сократа. Исто важи за изјаву да Критија није био заинтересован за етичку страну Сократовог учења. Ово оповргавају како Платонов дијалози тако и фрагменти који се наводе под Критијиним именом; уп. Patzer H., 1974, 6–12.

⁵⁰ Уп. Guthrie W. K. C., 1969, 300; Patzer H., 1974, 12.

Драма *Сисиф* и Критија, свако на свој начин, дошли су несумњиво у сукоб са доминантним схватањима своје епохе.⁵¹ Упркос томе било би погрешно ово тумачити као доказ да су заступали учење о праву јачег. Анализа сачуваног одломка *Сисифа* показала је, наиме, да без обзира на то ко је и са каквом намером написао овај фрагмент, он у потпуности одступа од учења о праву јачег. Слика Критије у античким изворима (Платон, Аристотел, Ксенофонт и Филострат) и схватања које он у својим делима износи противе се исто тако становишту да је био присталица ове чувене теорије.

ЛИТЕРАТУРА

Apelt O., 1920–1922

O. Apelt, *Platons Dialog Gorgias*, у: O. Apelt (ур.), Platon, Sämtliche Werke, Bd. 1, Herausgegeben und mit Einleitungen, Literaturübersichten, Anmerkungen und Registern versehen von O. Apelt, Hamburg 1920–1922.

Barceló P., 1990

P. Barceló, *Thukydidēs und die Tyrannis*, Historia 39 (1990), 401–425.

Brandt R., 1984

R. Brandt, *Naturrecht (Antike)*, HWPh VI, 1984, 563–571.

Baumann R. A., 1990

R. A. Baumann, *Political Trials in Ancient Greece*, London/New York 1990.

Crane G., 1998

G. Crane, *Thucydides and the Ancient Simplicity: The Limits of Political Realism*, Berkeley/Los Angeles 1998.

Davies J. K., 1971

J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600–300 B.C.*, Oxford 1971.

Davies M., 1989

M. Davies, *Sisyphus and the Invention of Religion* („Critias’ TrGF 1 (43) F 19 = B 25 DK), BICS 36 (1989), 16–32.

⁵¹ Сатирска игра на пример људску природу приказује амбивалетном и проглашава постојање богова производом људске инвенције. Критија је био вођа најбруталнијег режима у атинској историји и дух његових дела у очитом је сукобу са доминантним демократским схватањима у његовом родном граду.

Dihle A., 1977

A. Dihle, *Das Satyrspiel "Sisyphos"*, Hermes 105 (1977), 28–42.

Dodds E. R., 1959

E. R. Dodds, *Plato, Gorgias, a Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford 1959.

Donlan W., 1980

W. Donlan, *The Aristocratic Ideal in Ancient Greece. Attitudes of Superiority from Homer to the End of the Fifth Century B.C.*, Lawrence (Kansas) 1980.

Döring K., 1978

K. Döring, *Antike Theorien über die staatspolitische Notwendigkeit der Götterfurcht*, A&A 24 (1978), 43–56.

Драшковић М. — Вилхар А., 1968

Драшковић М. — Вилхар А., [превод] *Протагора. Горгија*, Београд 1968.

Dreher M., 1983

M. Dreher, *Die Sophistik und die Polisentwicklung. Die sophistischen Staatstheorien des fünften Jahrhunderts v. Chr. und ihr Bezug auf Entstehung und Wesen des griechischen, vorrangig athenischen Staates*, Frankfurt a. M. 1983.

Ђурић М. Н., 1988

М. Н. Ђурић, *Историја хеленске књижевности*, Београд, 1988⁵.

Ђурић М. Н., 1990

М. Н. Ђурић, *Историја хеленске етике*, Београд, 1990².

Ђурић М. Н., 1997

М. Н. Ђурић, *Филозофски списи*, Београд, 1997.

Gray V. J., 1998

V. J. Gray, *The Framing of Socrates: The Literary Interpretation of Xenophon's Memorabilia*, Stuttgart 1998.

Guthrie W. K. C., 1969

W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, Vol. III, Cambridge 1969.

Heinimann F., 1945

F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel 1945.

Henderson J., 2003

J. Henderson, *Demos, Demagogue, Tyrant in Attic Old Comedy*, у: К. А. Morgan (ур.), *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin (Texas) 2003, 155–179.

Hoffmann F., 1997

F. Hoffmann, *Das Recht im Denken der Sophistik*, Stuttgart/Leipzig 1997.

Kallet L., 2003

L. Kallet, *Dēmos Tyrannos: Wealth, Power, and Economic Patronage*, у: К. А. Morgan (yp.), *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin (Texas) 2003, 117–154.

Kerferd G. B., 1974

G. B. Kerferd, *Plato's treatment of Callicles in the Gorgias*, Proceedings of the Cambridge Philological Society 200 (1974), 48–52.

Kerferd G. B., 1981

G. B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge 1981.

Kerferd G. B. – Flashar H., 1998

G. B. Kerferd – H. Flashar, *Die Sophistik*, in: H. Flashar (yp.), *Philosophie der Antike*, Bd. 2/1, Basel 1998, 1–138.

Krentz P., 1982

P. Krentz, *The Thirty at Athens*, Ithaca/London 1982.

Kriegsbaum S., 1913

S. Kriegsbaum, *Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen*, Padeborn 1913.

der Lahr St. v., 1992

St. v. der Lahr, *Dichter und Tyrannen im archaischen Griechenland. Das Corpus Theognideum als zeitgenössische Quelle politischer Wertvorstellungen archaisch-griechischer Aristokraten*, München 1992.

Lehmann G. A., 1972

G. A. Lehmann, *Die revolutionäre Machtergreifung der „Dreißig“ und die staatliche Teilung Attikas (404–401/0 v. Chr.)*, у: R. Stiel – G. A. Lehmann (yp.), *Antike und Universalgeschichte. Festschrift Hans Erich Stier zum 70. Geburtstag*, Münster 1972, 201–233.

Lehmann G. A., 1987

G. A. Lehmann, *Überlegungen zur Krise der attischen Demokratie im Peloponnesischen Krieg: Vom Ostrakismos des Hyperbolos zum Thargelion 411 v. Chr.*, ZPE 69 (1987), 33–73.

Lehmann G. A., 1995

G. A. Lehmann, *Überlegungen zu den oligarchischen Machtergreifungen im Athen des 4. Jahrhunderts v. Chr.*, у: W. Eder (yp.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v. Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?*, Stuttgart 1995, 139–149.

Lenschau Th., 1937

Th. Lenschau, Οἱ τριάκοντα, PE 6A, 2, 1937, 2355–2377.

Leppin H., 1999

H. Leppin, *Thukydides und die Verfassung der Polis. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte des 5. Jahrhunderts v. Chr.*, Berlin 1999.

Lesky A., 1971

A. Lesky, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern/München 1971³.

Macleod C. W., 1974

C. W. Macleod, *Form and Meaning in the Melian Dialogue*, *Historia* 23 (1974), 385–400.

Menzel A., 1922

A. Menzel, *Kallikles. Eine Studie zur Geschichte der Lehre vom Recht des Stärkeren*, *Zeitschrift für öffentliches Recht* 3 (1922), 1–84.

Momigliano A., 1976

A. Momigliano, *Lebensideale in der Sophistik: Hippias und Kritias*, y: C. J. Classen (yp.), *Sophistik*, Darmstadt 1976, 465–477.

Morawetz T., 2000

T. Morawetz, *Der Demos als Tyrann und Banause. Aspekte antidemokratischer Polemik im Athen des 5. und 4. Jahrhunderts v. Chr.*, Frankfurt a. M. u. a. 2000.

Nestle W., 1956

W. Nestle, *Die Vorsokratiker, Deutsch in Auswahl mit Einleitungen von W. Nestle*, Düsseldorf 1956.

Nestle W., 1948

W. Nestle, *Kritias. Eine Studie*, y: W. Nestle (yp.), *Griechische Studien. Untersuchungen zur Religion, Dichtung und Philosophie der Griechen*, Stuttgart 1948, 253–320.

Ober J., 1998

J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens. Intellectual Critics of Popular Rule*, Princeton 1998.

Ostwald M., 1986

M. Ostwald, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law. Law, Society, and Politics in Fifth-Century Athens*, Berkeley/Los Angeles/London 1986.

Patzer H., 1974

H. Patzer, *Der Tyrann Kritias und die Sophistik*, y: K. Döring – W. Kullmann (yp.), *Studia Platonica. Festschrift für Hermann Gundert zu seinem 65. Geburtstag*, Amsterdam 1974, 3–19.

Pöhlmann E., 1984

E. Pöhlmann, *Sisyphos oder der Tod in den Fesseln*, у: P. Neukam (yp.), Tradition und Rezeption, Klassische Sprachen und Literaturen, Bd. 18, München 1984, 7–20.

Pouncey P. R., 1980

P. R. Pouncey, *The Necessities of War. A Study of Thucydides Pessimism*, New York 1980.

Raaflaub K., 1979

K. Raaflaub, *Polis Tyrannos. Zur Entstehung einer politischen Metapher*, у: G. Bowersock – W. Burckert – M. C. J. Putnam (yp.), *Arktouros, Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox on the Occasion of His 65th Birthday*, Berlin/New York 1979, 237–252.

Raaflaub K., 1984

K. Raaflaub, *Athens >Ideologie der Macht< und die Freiheit des Tyrannen*, у: J. M. Balcer – H.-J. Gehrke – K. Raaflaub – W. Schuller (yp.), *Studien zum attischen Seebund*, Konstanz 1984, 45–86.

Raaflaub K., 1992

K. Raaflaub, *Politisches Denken und Krise der Polis. Athen im Verfassungskonflikt des späten 5. Jahrhunderts*, HZ 255 (1992), 1–60.

Rengakos A., 1984

A. Rengakos, *Form und Wandel des Machtdenkens der Athener bei Thukydides*, Stuttgart 1984.

Rhodes P. J., 1981

P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981.

de Romilly J., 1992

J. de Romilly, *The Great Sophists in Periclean Athens*, Oxford 1992.

Roßner C., 1998

C. Roßner, *Recht und Moral bei den griechischen Sophisten*, München 1998.

Rubel A., 2000

A. Rubel, *Stadt in Angst. Religion und Politik in Athen während des Peloponnesischen Krieges*, Darmstadt 2000.

Schmid W., 1940

W. Schmid, *Geschichte der griechischen Literatur*, Bd. I. 3, München 1940.

Scholten H., 2003

H. Scholten, *Die Sophistik. Eine Bedrohung für die Religion und Politik der Polis?*, Berlin 2003.

Scholz P., 1998

P. Scholz, *Der Philosoph und die Politik. Die Ausbildung der philosophischen Lebensform und die Entwicklung des Verhältnisses von Philosophie und Politik im 4. und 3. Jahrhundert v. Chr.*, Stuttgart 1998.

Scholz P., 2000

P. Scholz, *Der Prozeß gegen Sokrates. Ein >Sündenfall< der athenischen Demokratie?*, y: L. Burckhardt – J. v. Ungern-Sternberg (yp.), *Große Prozesse im antiken Athen*, München 2000, 157–173.

Seaford R., 2003

R. Seaford, *Tragic Tyranny*, y: K. A. Morgan (yp.), *Popular Tyranny: Sovereignty and Its Discontents in Ancient Greece*, Austin (Texas), 2003, 95–115.

Stein-Hölkeskamp E., 1989

E. Stein-Hölkeskamp, *Adelskultur und Polisgesellschaft. Studien zum griechischen Adel in archaischer und klassischer Zeit*, Stuttgart 1989.

Sutton D. F., 1981

D. F. Sutton, *Critias and the Atheism*, CQ n. s. 31 (1981), 33–38.

Untersteiner M., 1954

M. Untersteiner, *The Sophists*, Oxford 1954.

Vlastos G., 1991

G. Vlastos, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge 1991.

Vlastos G., 1996

G. Vlastos, *The Historical Socrates and Athenian Democracy*, y: W. Prior (yp.), *Socrates, Critical Assessments Vol. II: Issues Arising from the Trial of Socrates*, London/New York 1996, 25–44.

Welwei K.-W., 1999

K.-W. Welwei, *Das klassische Athen. Demokratie und Machtpolitik im 5. und 4. Jahrhundert*, Darmstadt 1999.

Wilamowitz-Moellendorff U. v., 1875,

U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Analecta Euripidea*, Berlin 1875, 161–172.

Winiarczyk M., 1987

M. Winiarczyk, *Nochmals das Satyrspiel „Sisyphos“*, WS 100 (1987), 35–45.

Wolpert A., 2002

A. Wolpert, *Remembering Defeat. Civil War and Civic Memory in Ancient Athens*, Baltimore 2002.

Woodruff P., 2001

P. Woodruff, *Rhetorik und Relativismus: Protagoras und Gorgias*, у: A. A. Long (yp.), *Handbuch frühe griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten*, Stuttgart 2001, 264–284.

СПИСАК СКРАЋЕНИЦА

Имена античких аутора и наслови њихова дела, у скраћеном облику, у овом чланку цитирају се по DNP (H. Cancik – H. Schneider (yp.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. I, Stuttgart/Weimar 1996, XXXIX–XLVII).

A&A	Antike und Abendland
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London
CQ	Classical Quarterly
DK.	H. Diels – W. Kranz, <i>Die Fragmente der Vorsokratiker</i> , Bd. 2, Berlin 1952 ⁶ (spätere Nachdrucke)
HZ	Historische Zeitschrift
HWPph	Historische Wörterbuch der Philosophie
RE	Pauly's Real-Encyclopädie der classischen Altertums-wissenschaft
WS	Wiener Studien

THE RIGHT OF THE STRONGER, THE PLAY *SISYPHUS* AND CRITIAS

S u m m a r y

The focus of this study is the standpoint of the play *Sisyphus* and Critias, the leader of the Thirty towards the right of the stronger. This is a question of constant interest in scientific circles, since its answer can serve as the indicator of the influence this famous theory has had. This interest has been encouraged by the fact that Critias' autorship of the play is questionable.

However, the question of the author is not of primary importance for this article, because there are some arguments, among some well known ones, which were not considered and which show that in this satire, regardless of the author and the purpose of this fragment, the right of the stronger is actually non-existent. The first argument to support this theory is that *nomos-physis* antithesis is nowhere

explicitly mentioned although it is the crucial element of the right of the stronger. In addition there is no claim in the play that the exploitation of the strong by the weak or by law accrued. The second argument is that despite the incapability of laws to prevent the secret injustice, they and their importance for the human society are depicted in a positive light. It should also be noted that, unlike Callicles and Glaucon, laws are created to stop the bad and not the good. The third argument is that the invention of religion is accepted as a positive achievement, which finally enables the overcoming of primeval times and lawlessness. The reflection of this argument is a positive characterisation of the individual who invented the fear of gods. The fourth argument, which has not been taken into consideration so far is the way the supporters and opponents of lawlessness are described and marked as *κακοί* and *ἔσθλοί*. In the satire only physically strong are considered as strong, as opposed to Callicles, where they are also spiritually superior. Intellectually superior in *Sisyphus* is the inventor of the fear of gods who is also in favor of law and order. The fact that the strong are described as *κακοί* while the supporter of law are recognized as *ἔσθλοί* is also of great importance. In other words, this division reflects strong influence of aristocratic set of values by which the *ἔσθλοί* are in every way superior to the *κακοί*.

Some other indications show that Critias cannot be listed as a advocate of the right of the stronger regardless of our previous conclusion about the play. We need to bear in mind the fact that Critias has only recently been linked with the theory of the right of the stronger. In the classical period there had been non attempt to explain his ruthless politics in Athens 404/403 BC by means of the right of the stronger. What is more, no indication that he supported this theory were found. Unlike Xenophon and Philostratus, it is very likely that Plato and Aristotle were mild to Critias due to his family ties with Plato and his friendship with Socrates. However, all the four of them would have stated that Critias was an upholder of the right of the stronger if he had actually been that. That way Socrates would have been completely acquitted of the responsibility for the crimes Critias had committed, because of the possible assertion that Critias was misled by this theory and succumbed to the negative influence of the sophistic teachings.

Based on these arguments we can conclude that there is no trace of the right of the stronger in the play *Sisyphus* and that Critias did not support this theory. This satirical play and Critias were most probably under a great influence of aristocratic beliefs, which were often scientifically misinterpreted as the reflection of the right of the stronger.