

# Kritika demokratskog imperijalizma: Tukidid i Hobbes

---

Lečić, Ivana

Master's thesis / Diplomski rad

2022

Degree Grantor / Ustanova koja je dodijelila akademski / stručni stupanj: **University of Zagreb, The Faculty of Political Science / Sveučilište u Zagrebu, Fakultet političkih znanosti**

Permanent link / Trajna poveznica: <https://um.nsk.hr/um:nbn:hr:114:392491>

Rights / Prava: [In copyright](#)/[Zaštićeno autorskim pravom](#).

Download date / Datum preuzimanja: **2025-02-19**



Repository / Repozitorij:

[FPSZG repository - master's thesis of students of political science and journalism / postgraduate specialist studies / dissertations](#)



Sveučilište u Zagrebu  
Fakultet političkih znanosti  
Diplomski studij politologije

Ivana Lečić

**Kritika demokratskog imperijalizma: Tukidid i Hobbes**

Diplomski rad

Zagreb, 2022.

Sveučilište u Zagrebu  
Fakultet političkih znanosti  
Diplomski studij politologije

## **Kritika demokratskog imperijalizma: Tukidid i Hobbes**

Diplomski rad

Studentica: Ivana Lečić  
Mentor: izv. prof. dr. sc. Luka Ribarević

Rujan, 2022.

## Izjava o autorstvu

Izjavljujem da sam diplomski rad “Kritika demokratskog imperijalizma: Tukidid i Hobbes”, koji sam predala na ocjenu mentoru izv. prof. dr. sc. Luki Ribareviću, napisala samostalno i da je u potpunosti riječ o mojem autorskom radu. Također, izjavljujem da dotični rad nije objavljen ni korišten u svrhe ispunjenja nastavnih obaveza na ovom ili nekom drugom učilištu, te da na temelju njega nisam stekla ECTS-bodove. Nadalje, izjavljujem da sam u radu poštivala etička pravila znanstvenog i akademskog rada, a posebno članke 16. - 19. Etičkoga kodeksa Sveučilišta u Zagrebu.

Ivana Lečić

# Sadržaj

Uvod.....	1
I. Tukidid i <i>Povijest Peloponeskog rata</i> .....	3
I.1. O prirodnosti kako atenskog imperijalizma, tako i Peloponeskog rata.....	3
I.2. Utemeljenje atenskog imperija i glavne osobine Atenjana koje iz njega proizlaze.....	5
I.3. Razvoj atenskog imperijalizma tijekom Peloponeskog rata.....	10
I.4. Razotkrivanje istinskog karaktera Atenjana.....	19
I.5. Posljedice istinskog karaktera Atenjana.....	22
II. Demokracija i imperijalizam u Hobbesovoj misli.....	26
II.1. Hobbesova interpretacija Tukididove kritike demokracije i imperijalizma u prijevodu <i>Povijesti</i> .....	26
II.2. Hobbesova kritika demokracije i imperijalizma nakon prijevoda <i>Povijesti</i> .....	34
II.2.1. Hobbesova kritika demokracije u njegovoj znanosti o politici.....	34
II.2.2. Hobbesova kritika imperijalizma u <i>Levijatanu</i> .....	39
Zaključak.....	42
Literatura.....	45
Sažetak.....	48
Abstract.....	49

## Uvod

Prijevod Tukididove *Povijesti Peloponeskog rata* prvo je objavljeno Hobbesovo djelo te istodobno prvi prijevod *Povijesti* izravno s grčkog na engleski jezik. Kad Hobbes prevodi *Povijest*, on djeluje unutar već dobro ustanovljene renesansne tradicije okretanja grčkim i rimskim povjesničarima kako bi se stekla spoznaja o načinu suočavanja s problemima suvremene politike<sup>1</sup>. Antička povijest koristila se s ciljem shvaćanja sadašnjosti i oblikovanja budućnosti pod pretpostavkom sličnosti različitih povijesnih era i obrazaca ljudskog ponašanja kroz vrijeme, a koja je bila naširoko rasprostranjena u renesansnoj i ranomodernoj Europi<sup>2</sup>.

Hobbesovo izdanje Tukididove *Povijesti* uglavnom se smatra kulminirajućim dostignućem njegove humanističke faze koja završava 1630. godine<sup>3</sup>. No, je li Hobbesova namjera koja stoji iza odabira upravo Tukididove *Povijesti* bila naprosto prezentirati svojim sugrađanima čitljivu verziju poznatog klasika po prvi put izvedenu direktnim prevođenjem s grčkog na engleski jezik, a čiji je autor uz to poznat i po težini jezika i izvanrednoj mudrosti, čime mu je omogućeno da se istakne unutar već višedesetljetne tradicije kao tadašnji sekretar ugledne plemićke obitelji Cavendish težeći da dospije među predvodnike humanista<sup>4</sup> demonstracijom svoje vještine? Je li na umu ipak imao nešto što seže dalje od toga?

Za razumijevanje Hobbesove kasnije političke misli važno je imati na umu da je tada bilo vrlo rašireno korištenje klasika za oblikovanje antimonarhističkih argumenata u svrhu obrane republike, pa čak i opravdanja revolucije i građanskog rata. Poznata je Hobbesova tvrdnja da čitanje klasičnih tekstova proizvodi razorne učinke na političke zajednice, od kojih je jedan bio Engleski građanski rat u čijem svjetlu on piše *Levijatan*. On tvrdi da su “čitajući te grčke i rimske pisce ljudi od djetinjstva stekli običaj da (pod lažnim vidom slobode) povlađuju neredima i razuzdanom osporavanju djela svojih vladara, i opet osporavanju tih istih osporavatelja, i to uz prolijevanje tolike krvi da (...) ništa nije plaćeno tako skupo kao što su zapadne zemlje platile učenje grčkog i latinskog jezika” (L, XXI.9).

---

<sup>1</sup> Schlatter, 1945: 350.

<sup>2</sup> Hoekstra, 2016: 547.

<sup>3</sup> Hoekstra, 2016: 548.

<sup>4</sup> Schlatter, 1945: 355-356.

Svakako je interesantno da se Hobbes okreće jednom od klasika kao antičkom protuotrovu tog antičkog poremećaja<sup>5</sup>. No, valja istaknuti da je kontekst u kojem Hobbes prevodi Tukidida onaj u kojem čak i njegovi monarhistički nastrojeni sugrađani koriste klasične autore, uključujući i Tukidida<sup>6</sup>, stavljajući ih u službu promoviranja inozemnog rata. Također, tad je bilo nadasve jasno da će nasljednik Jamesa I. biti princ Charles koji zajedno s drugim čelnim ljudima tadašnje Engleske zagovara rat s kontinentalnim silama. Osim toga, i Hobbesov poslodavac Cavendish, kao i Bacon za kojeg je u to doba isto tako radio, bili su pristalice rata. Jesu li oni možda pogrešno shvatili pouku koja proizlazi iz Tukididove *Povijesti*?

Ovaj se rad u širem smislu bavi istraživanjem Tukididove *Povijesti Peloponeskog rata* i načina na koji je Hobbes interpretira. Pritom se pretpostavlja se da je čitanje *Povijesti* ostavilo utjecaj na Hobbesa koji seže dalje od puke želje da je prevede, što se može razabrati kako u različitim dodatcima koje umeće u svoj prijevod *Povijesti*, tako i u njegovim kasnijim radovima. Koju je pouku Hobbes, nađenu u *Povijesti*, htio podijeliti sa svojim čitateljima? Je li istu pouku primijenio i pri formuliranju svoje znanosti o politici?

Tukidid još na početku Peloponeskog rata naslućuje njegovu važnost i započinje ga bilježiti u onome što danas znamo kao *Povijest Peloponeskog rata*. Rat je izbio 431. g. pr. Kr., nakratko je obustavljen krhkim Nikijinim mirom između Atene i Sparte 421. g. pr. Kr., nastavivši svoj tok formalno napadom Sparte 412. g. pr. Kr. te završava 404. g. pr. Kr. potpunim uništenjem atenskih snaga i spartanskom okupacijom Atene. Period mira Tukidid tretira kao dio rata budući da su se konflikti nastavili unatoč nepostojanju izričitog ratnog stanja između Atene i Sparte, među kojima su, primjerice, spartansko-argivski prijepori i pohod na Siciliju. Fundamentalno jedinstvo svim događajima ovog čitavog perioda daje postojanje atenskog imperijalizma, iz kojeg je i proizašao uzrok rata<sup>7</sup> - strah koji su Spartanaci osjećali zbog porasti moći Atenjana (P, I.23).

---

<sup>5</sup> Hoekstra, 2016: 549; Scott, 2000: 130.

<sup>6</sup> Hoekstra, 2012: 54.

<sup>7</sup> Analiza uzroka rata svakako je mjesto na kojem je Tukididova vlastita interpretacija događaja najočitija budući da implicira odabir vrste događaja koji će se spomenuti, vrijeme od kojeg se oni počinju razmatrati te važnost koja će biti pridana pojedinim povijesnim ličnostima. Nasuprot uvriježenog stajališta kako je uzrok rata bio konflikt oko Megare, čime se odgovornost za rat baca na Perikla, Tukidid iznosi ideju pravog uzroka koji seže pedeset godina u prošlost i u potpunosti je ovisan o postojanju atenskog imperijalizma, naime, strah koji su Spartanaci osjećali zbog porasti moći Atenjana. Megarski se konflikt spominje naprosto kao jedan od incidenata koji su se dogodili tijekom perioda od tri godine prije početka rata, a koji su sasvim podvrgnuti jednom središnjem uzroku koji je rat učinio neizbježnim. Time Tukidid oslobađa Perikla svake krivnje (Romilly, 1963: 16-18).

U užem smislu, rad nastoji odgovoriti na sljedeće pitanje: može li se govoriti o Hobbesovoj kritici demokratskog imperijalizma kao utemeljenoj na njegovom specifičnom razumijevanju Tukididovog stava spram atenskog imperijalizma? U svrhu iznalaženja odgovora na navedeno pitanje, čita se Tukididova kritika atenskog imperijalizma preko Hobbesa i Hobbesova kritika demokratskog imperijalizma preko Tukidida. Kad je riječ o Hobbesu, provodi se i kontekstualna i tekstualna analiza. U radu se razmatra, prvo, Tukididova *Povijest* i način na koji je u njoj prikazan atenski imperijalizam; drugo, način na koji Hobbes interpretira Tukidida fokusirajući se osobito na uvodne materijale njegovog prijevoda *Povijesti*, kao i kontekst u kojem prijevod nastaje; i treće, Hobbesova kritika demokracije i imperijalizma iznesena u njegovim kasnijim radovima. U zaključku se uspostavlja veza između kritika demokratskog imperijalizma dvaju autora.

## I. Tukidid i *Povijest Peloponeskog rata*

### I.1. O prirodnosti kako atenskog imperijalizma, tako i Peloponeskog rata

Peloponeski rat prema Tukididu bio je po patnjama veći od svih koji su mu prethodili i utjelovio je najveće kretanje koje se ikad dogodilo među Helenima, zahvativši osim njih i određeni dio barbara te u cjelini najveći dio čovječanstva (P, I.1). Razlog tome jest to što se radi o ratu grčkog klimaksa<sup>8</sup> - i Atena i Sparta na početku rata nalaze se na vrhuncu svoje moći, bogatstva i kulture. U *Arheologiji* (P, I.1-22) pratimo dugi period razvoja Grčke od najranijih dana do uspostave Delske lige 478. godine na kraju Perzijskih ratova. O tom razvoju kroz narednih pedeset godina, sve do izbijanja Peloponeskog rata, čitamo u *Pentecontaetiji* (P, I.89-118).

Ono što uviđamo jest prirodan, ili neizbježan razvoj<sup>9</sup>: specifična geografska i ekonomska nužnost koja djeluje na gradove u kombinaciji s posebnim temperamentom njihovih stanovnika proizvodi prirodne učinke. Od barbarstva do "Grštine"<sup>10</sup>, civilizacije, dolazi se uz pomoć novca, trgovine, pomorstva te grupiranja gradova i centralizacije moći, pri čemu su se "slabiji, zbog želje za dobitima, dali

---

<sup>8</sup> Strauss, 2004: 139.

<sup>9</sup> Grene, 1950: 49.

<sup>10</sup> Strauss, 2004: 139.



porobiti jačima, a moćniji, imajući na raspolaganju višak bogatstva, prisilili slabije gradove da im postanu podanicima” (P, I.8).

Paralelu ovim navodima nalazimo u govoru Atenjana u spartanskoj skupštini, koji tvrde da su bili prisiljeni, “prema naravi stvari” (P, I.75), uspostaviti imperij poradi straha, časti i koristi<sup>11</sup>. Time nisu učinili ništa neuobičajeno, niti protivno ljudskoj prirodi, a nisu ni prvi koji se tako vladaju, budući da “oduvijek vrijedi da je slabiji podvrgnut jačemu” (P, I.76). U ovom je kontekstu važno istaknuti iskaze o ljudskoj prirodi koje iznosi Diodot<sup>12</sup>. Prema njemu,

“siromaštvo zbog nužde rađa drskost, a moć zbog obijesti i ponosa želju za gospodstvom. Ostale pak prilike, kako u svakoj pojedinoj od njih prevladava nešto neodoljivo i jače, potpiruju strast u ljudi i dovode ih u opasnosti. Nada i požuda najviše škode jer ova vodi, a ona je slijedi; ova potajno smišlja osnovu, a ona predočuje obilje sreće. Ono pak, što je nevidljivo, moćnije je od vidljivih strahota. Sreća kod toga još više pomaže u zalučivanju, jer se kadšto nenadano javlja i u lošijim prilikama zavodi u opasnost pojedinca, a osobito gradove, ako se radi o najvećim dobrima, o slobodi i vlasti nad drugima, te svatko u zajednici stane sebe nerazumno držati nečim višim. Ukratko, nemoguće je i znak velike gluposti ako tko misli da se ljudska narav, dok žudi za nečim i spremna je nešto poduzeti, može kako odvratiti ili zakonskom moći ili drugom kakvom opasnošću” (P, III.45).

U prirodi ljudi, individualno i politički, dakle čovjeka i grada, jest trajna agresivnost. Porast materijalnog prosperiteta pobuđuje u njima strasti koje u konačnici neizbježno vode u stanje rata koje je posljednji korak društvenog razvoja. Ne radi se samo o ratu između gradova. *Stasis* unutar jednog grada te anarhični rat između pojedinaca, a koje sve nalazimo u Tukididovoj *Povijesti*, također proizlaze iz ljudske prirode i dijelom su vječnog lanca nužnosti koji vreba na sve podjednako.

Upravo stoga Tukidid svoje djelo naziva “tečevinom zauvijek” (P, I.22). Iako priroda njegove naracije nije fikcijska, pa, za razliku od one autora željnih slave<sup>13</sup>,

---

<sup>11</sup> U prethodnom citatu iz *Arheologije* među faktorima ne nalazimo čast. Ona dolazi s Periklom, tvrdi Grene u 1950: 57.

<sup>12</sup> Diodot, čije ime znači “dar Zeusa”, nepoznat je izvan stranica *Povijesti*. Bio je suparnik Kleona, najsilovitijeg među atenskim građanima i najvažnijeg među pukom (P, III.36), prilikom debate o sudbini pobunjenog atenskog saveznika Mitilene (P, III.37-48).

<sup>13</sup> Doista, nijedan od prijašnjih povjesničara nije se uhvatio u koštac s materijalom s ozbiljnošću kakvu nalazimo kod Tukidida, koji smjera istini i uvjeren je da se po činjenicama koje nalazimo u *Povijesti* Peloponeski rat pokazuje većim od prijašnjih, koji su u stvarnosti bili manje značajni nego što se čini zbog reputacije koju duguju pjesnicima. Zbog toga u *Arheologiji* nalazimo parodiju prošlih zapisa o Trojanskim i Perzijskim konfliktima i Tukididovu vlastitu interpretaciju toga što se zapravo dogodilo. Primjerice, tvrdi da uzrokom dugotrajne opsade Troje nisu bile izrdžljivost ni hrabrost Trojanaca, već neučinkovitost grčkog naoružanja (P, I.11); Agamemnon nije okupio tako veliku mornaricu jer je sa sobom imao Helenine prosce vezane zakletvom, nego jer se isticao po moći koja je proizlazila iz njegovog bogatstva (I.9). Također nalazimo da je slabost Grčke do početka 5. st. pr. Kr. povezana s nedostacima vezanima uz materijalne faktore, a čiji razvoj, kao i psihološki čimbenici s njima povezani, potom dovode do razvoja njezine moći.

možda neće biti ugodna uhu, ona će biti “korisna onome tko želi imati uvid u istinu stvari koje su se dogodile i koje će se (s obzirom na ono što je ljudsko) opet dogoditi” (P, I.22) u tom ili barem sličnom obliku. Povijest je, kao što tvrdi Grene u iznimno vrijednom djelu *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato*, obilježena “ponavljajućim obrascima ljudskih faktora koji proizvode određene rezultate i različitim izvanjskim formama ponavljanja u svakoj od prilika”<sup>14</sup>. Uzroci katastrofa uvijek ostaju prisutni jer su ljudske strasti trajne. Poanta stoga nije u njihovom iskorjenjivanju, već se korisnost razumijevanja povijesnog događaja poput Peloponeskog rata nalazi u mogućnosti stjecanja svojevrstne vještine za suočavanje s nekom novom situacijom proizvedenom istim faktorima.

Atenski imperijalizam, tako je, izgleda, utemeljen u univerzalnim kompulzijama ljudske prirode. I doista, Sparta je također imala imperij, a po broju robova jedini konkurent bili su joj Hijani<sup>15</sup>. Kao što smo ustanovili, na početku klimaktnog rata i Atena i Sparta bile su na vrhuncu moći. Pa kako to da je upravo atenski imperij prikazan kao ujedinjena snaga koja prijeti čitavoj Grčkoj<sup>16</sup> - zašto bi Atena predstavljala opasnost, a Sparta ne? Budući da je ljudska priroda, kako je utvrđeno, konstantna, odgovor moramo potražiti u različitom povijesnom iskustvu i iz njega proizašlim specifičnostima dvaju gradova. Zasad dostaje reći da su Atena i Sparta na početku Peloponeskog rata utjelovljenja vrhunaca fundamentalnih alternativa<sup>17</sup>, dvaju esencijalnih elemenata političkog života usavršenih u principe režima koji stoje kao vrhunac civilizacije u opreci spram barbarstva<sup>18</sup>, a koje nalazimo kod Tukidida: atenski je princip *kretanje*, a spartanski *mirovanje*<sup>19</sup>.

## I.2. Utemeljenje atenskog imperija i glavne osobine Atenjana koje iz njega proizlaze

Iskustvo Perzijskih ratova i uloga koju je Atena za vrijeme njih odigrala u oslobađanju Grčke fundamentalno su povezani s kasnijim nastankom atenskog

---

<sup>14</sup> Grene, 1950: 65.

<sup>15</sup> Strauss, 2004: 169-170.

<sup>16</sup> Romilly, 1963: 82-85; Bruell, 1974: 14.

<sup>17</sup> Palmer, 1982b: 106.

<sup>18</sup> Palmer, 1982a: 836.

<sup>19</sup> Strauss, 2004.

imperija<sup>20</sup>. Atena je tijekom Perzijskih ratova kao "ulog" dala najveći broj lađa, najpametnijeg zapovjednika - Temistokla, te najveću odvažnost. Upravo su se posljednja dva faktora pokazala ključnima za stvaranje atenske moći - Periklo, najveći atenski državnik za čijeg vodstva počinje Peloponeski rat, u *Pogrebnom govoru* (P, II.34-46) tvrdi da su Atenjani, kad se "opriješe Međanima, bili u znatno lošijoj poziciji, ali su napustili i ono malo što su imali te su - mudrošću, a ne srećom; odvažnošću, a ne snagom - kako odbili od sebe barbarina, tako i izgradili ogromnu moć" (P, I.144).

Za vrijeme bitke kod Salamine Atenjani zaista nisu bili ništa snažniji od Sparte osim po ovim vrlinama (P, I.18). Prije vremena Perzijskih ratova Atena čak nije bila ni značajna sila u Grčkoj, no od tad njezina pomorska moć i imperij počinju rasti zapanjujuće brzo. Tako djelovanje Atene u Perzijskim ratovima i atenski imperijalizam koji je uslijedio imaju isto građevno tkivo u vidu fundamentalnih karakternih obilježja koja su ih omogućila. Kad Tukidid prvi put spominje ključni moment Perzijskih ratova, on tvrdi kako su Atenjani po napredovanju Perzijanaca odlučili napustiti svoj grad, spakirali ono neophodno, uspjeli se na brodovlje i postali pomorci (P, I.18). Time se taj moment i djelovanje Atenjana povezuju i s transformacijom karaktera samog grada<sup>21</sup>.

Svijest o iznimnom značaju odvažnosti Atenjana iskazane pri napuštanju vlastitog grada kako bi se borili s Perzijancima bila je kod Atenjana uvriježena. Najpotpuniji opis i najveću hvalu tih djela nalazimo u govoru Atenjana u spartanskoj skupštini prije rata. Ti su pothvati, tvrde oni, zahtijevali najekstremniju odvažnost jer "kad nam na kopnu nitko nije dolazio u pomoć budući da su ostali osim nas bili već podjarmljeni, odlučismo ostaviti svoj grad i žrtvovati svoj imetak. Ali ni tako nismo htjeli napustiti zajedništvo preostalih saveznika niti se raspršiti i biti im beskorisni, nego smo se ukrcali na lađe da se izvrgnemo opasnosti, ne razljutivši se što nam prije niste priskočili u pomoć. (...) Vi ste nam priskočili u pomoć dok su vaši gradovi bili nastanjeni i zato da biste ih i ubuduće nastanjivali, jer ste se pobojali više za sebe nego za nas (dok smo mi, dakle, bili jaki, niste nam pomogli), a mi smo polazili na neprijatelja iz

---

<sup>20</sup> Imperij nastaje iz Delske lige koja je bila oformljena 478. g. pr. Kr. u svrhu obrane u posljednjim stadijima Perzijskih ratova zbog svijesti o učinkovitosti centralizirane kontrole. Saveznici su sami zatražili od Atene da stane na čelo Delske lige (P, I.95-97). Budući da nemamo dokaze da su saveznici očekivali da će liga biti trajno obilježje njihovih života, pretpostavlja se da su očekivali da će se po obrani razriješiti. To, međutim, nije bio slučaj (Greene: 1965: 51).

<sup>21</sup> Forde, 1986: 435. Kad je riječ o nastanku atenskog imperijalizma, posebno je važna upravo interpretacija Stevena Fordea koju nudi u tekstu *Thucydides on the Causes of Athenian Imperialism* (1986).

grada kojeg više nije bilo i izlagali se opasnosti za grad za koji je preostajalo malo nade i spasili smo djelomice i vas, ali i sebe" (P, I.74).

Pothvati Atenjana bili su najvažniji doprinos oslobođenju Grčke od Perzijanaca i u tom smislu nisu mogli ne biti dočekani s odobrenjem od strane ostalih grčkih gradova<sup>22</sup>. Međutim, nešto u tom odvažnom djelovanju izazvalo je također bojazan kod drugih gradova koji su se protivili ponovnom utvrđivanju Atene nakon što su se u nju, razorenu od strane Perzijanaca, Atenjani vratili poslije pobjede. Strahovali su ne samo zbog moćne atenske mornarice kakvu prije nisu imali, već osobito zbog ambicije i napose odvažnosti kakvu su Atenjani pokazali u ratu, "volatilne i ekspanzivne"<sup>23</sup>, koja se pojavila na obzoru za vrijeme traumatičnog iskustva perzijske invazije (P, I.90).

Prvi koji upozoravaju na odvažnost Atenjana<sup>24</sup>, ne nazivajući je imenom, jesu Korinćani u I. knjizi: "oni su inovatori, brzi i odlučni u prosuđivanju i provođenju u djelo svojih odluka, (...) niti sami miruju, niti ostale ljude puštaju na miru" (P, I.70). Kao karakterna osobina odvažnost je posebno zanimljiva budući da ne samo da predstavlja nešto specifično atensko, već dolazi na mjesto tradicionalnijih, uobičajenijih vrlina, napose hrabrosti. U najslavnijem opisu atenskog karaktera, naime, u Periklovom *Pogrebnom govoru*, hvalospjevu moći i veličini Atene<sup>25</sup>, Periklo atenski karakter postavlja "uz bok" zakonima i institucijama kako bi objasnio uzroke te moći i veličine.

Periklo tvrdi da su poginuli sugrađani Atenjana, unatoč tome što su mrtvi i time nisu u svom naumu uspjeli, pokazali odvažnost koja bi trebala biti uzor preživjelima (P, II.43). Ona je dio atenske prirode i zbog nje su Atenjani jednako vrijedni kao oni koji ulažu velike napore kako bi kultivirali vlastitu vrlinu (P, II.39). Za Atenu vrijedi umrijeti zbog veličine njezinog imperija koju duguje upravo odvažnosti i časnim djelima predaka sadašnjih Atenjana (P, II.43). Štoviše, Periklo tvrdi da su si Atenjani "sve more i kopno učinili dostupnim svojom odvažnošću, te su

---

<sup>22</sup> Bruell, 1974: 14; Forde, 1986: 435.

<sup>23</sup> Forde, 1986: 436.

<sup>24</sup> Atenska ambicija po svojoj prirodi nema granice - ona je ekstremna ili umjerena ovisno o mogućnostima koje joj stoje na raspolaganju s obzirom na neposredne okolnosti (Romilly, 1963: 65).

<sup>25</sup> *Pogrebni govor* pokazuje i moć i veličinu Perikla kao vladara s obzirom na njegovu vještinu da uspješno kombinira ne tako jednostavno spojive principe odanosti i slobode; moći i slave; te ekskluzivnosti i univerzalnosti (Podoksik, 2005: 26-27).

svuda uspostavili vječne spomenike, i zla kojeg su učinili svojim protivnicima, i dobra kojeg su učinili svojim prijateljima" (P, II.41).

Napuštanje grada, bez obzira na koliko kratak rok, nužno podrazumijeva narušavanje povezanosti sa svim fiksnim stvarima koje su inače odrednica života zajednice i služe kao stabilna i konzervativna baza<sup>26</sup>. Dimenzija pobožnosti, čiji su neki od najvažnijih elemenata za život grada neodvojivo povezani s mjestom u smislu svetog tla, hramova i grobova predaka, ključna je za primjereno shvaćanje novih temelja atenske zajednice. Zajednički običaji i sveta slavlja konstituirali su grad te je bivanje građaninom podrazumijevalo sudjelovanje u zajedničkim obredima<sup>27</sup>. Kad su Atenjani napustili grad kako bi se borili s Perzijancima, oni su također napustili svoja sveta mjesta, domove svojih bogova i grobove svojih predaka te se temelj njihove zajednice nužno izmijenio tim iskustvom. Uz najekstremniju odvažnost, u djelovanju Atene prisutna je i stanovita doza bezbožnosti.

Samopouzdanje kakvo je Atena stekla zahvaljujući iskustvu Perzijskih ratova revolucionarne je prirode - očajničko defenzivno djelovanje protiv Perzijanaca dovelo je do "ofenzivne eksplozije imperijalizma koja je uslijedila"<sup>28</sup>. Ono što su Atenjani na lađama otkrili jest ogroman potencijal čisto ljudske moći koja stoji samostalno, lišena tradicionalnih temelja i ograničenja koje nameće pobožnost. Radi se, naime, o ograničenjima u pogledu akumulacije moći i njenog korištenja u ime pravednosti - u srži atenske odvažnosti nalazi se amoralnost<sup>29</sup>.

U Periklovom *Pogrebnom govoru* ne nalazimo nikakve značajne reference na bogove, a što je zanimljivo s obzirom na tip govora - Periklo prikazuje Atenu, njezinu moć i veličinu kao spomenike podignute isključivo ljudskim naporima (P, II.36). Periklo grad reducira na ljudska bića i pokazuje spremnost na napuštanje Atike po prvi put od Perzijskih ratova. Već je u prethodnom govoru kazao svojim sugrađanima: "samo nemojte cviljeti za kućama i zemljom, nego plačite za svojim životom, jer to ne rađa ljude, nego ljudi to stječu" (P, I.144). Periklov humanizam revolucionaran je koliko i imperijalna Atena. Radikalno antitradicionalističke i bezbožničke implikacije

---

<sup>26</sup> Forde, 1986: 435.

<sup>27</sup> Forde, 1986: 436.

<sup>28</sup> Forde, 1986: 437.

<sup>29</sup> Forde, 1986: 437.

ovog humanizma važne su za shvaćanje problematičnosti Periklove politike i strašne sudbine koja je snašla Atenu nakon njegove smrti.

Kad Periklo u *Pogrebnom govoru* hvali atensku slobodu, on se više referira na unutarnju slobodu bez presedana<sup>30</sup>, slobodu individualnih Atenjana od mnoštva konvencionalnih ograničenja kakva uređuju život u tradicionalnim gradovima, nego na slobodu grada u cjelini od tradicionalnih ograničenja njegovog djelovanja: "i živimo slobodno ne samo u vidu političkog uređenja zajednice, već i jedni s drugima bez zavisti zbog ovakvog ili onakvog načina života; bez da smo uvrijeđeni time što se ma koji god čovjek ponaša po vlastitoj volji kako mu je drago i bez da ijednome upućujemo kritizirajuće poglede, koji nisu kažnjivi, ali ražalošćuju" (P, II.37). Takva je unutarnja sloboda stvorila novu političku formu koja je najbliža aproksimacija onome što bismo nazvali individualizmom u antičkoj politici<sup>31</sup>.

Oslobođenje individualnog talenta i inicijative u Ateni doista je, s jedne strane, jedan od izvora ogromne moći i dinamizma grada. Periklo dodaje da je njihov grad "općenito škola Heladi te su ljudi" u Ateni, svaki od pojedinaca, "sposobni za najraznovrsnija djelovanja, a koja uvijek prati pristojnost", a "da je to prava istina dokazuje moć grada" koju su "tim institucijama stekli" (P, II.41). Individualizam je u tom smislu među faktorima koji su uopće omogućili uspostavu imperija. Također, individualizam i imperijalizam intimno su povezani obostranim odbacivanjem tradicionalnih ograničenja: "ako je grad spreman na toliku odvažnost, to je djelomično tako jer su se Atenjani individualno oslobodili konvencionalnih 'kočnica'", stoga atenski individualizam predstavlja "domaći korelat odvažnosti grada u svojem odnošenju u inozemstvu"<sup>32</sup>.

S druge strane, grad je, s obzirom na snažan individualizam, neizbježno suočen s pitanjem od neizmjerne važnosti, onim političke kohezije. Ogroman uspjeh Atene od vremena Perzijskih ratova i tijekom Periklovog uspona i vladavine naizgled sugerira da je to pitanje riješeno. No već smo u *Pohvali Periklu* (P, II.65) upozoreni da je Atena kasnije razorena zbog unutarnjih previranja i frakcionaštva, koji su stvarni uzrok njezinog poraza u ratu. Iako ovi problemi izlaze na vidjelo tek poslije njegove

---

<sup>30</sup> Palmer, 1982a: 829.

<sup>31</sup> Forde, 1986: 438.

<sup>32</sup> Forde, 1986: 438.

smrti, Periklo u *Pogrebnom govoru* problematizira pitanje političke kohezije<sup>33</sup>. Naime, on uvjerava Atenjane, individualiste koje hvali, da bi trebali biti privrženi općem dobru. Pritom se problem pojavljuje u najekstremnijem obliku budući da Periklo sugrađane mora uvjeriti da je vrijedno umrijeti za grad, onako kako su umrli oni za koje se govori i izvodi.

Periklo se kroz govor u više navrata poziva na ljubav Atenjana spram slave. Atena je najslavnija od gradova te je kao takva spomenik vrlini i odvažnosti svojih građana. Iako svi Atenjani sudjeluju u toj slavi (P, II.42-43), taj argument nije dostatan da sam po sebi riješi problem, osobito ako imamo u vidu "prave" individualiste za koje slava sviju baš i nije neka slava. Periklo stoga pribjegava drugačijem rješenju, pozivajući se na erotsku strast:

"vi preživjeli možete se moliti za sigurniju sudbinu, no ne smijete biti manje odvažni u borbi protiv neprijatelja; nemojte samo vagati koristi u govorima koje vam bilo tko glasan može ispričati, poznati su vam koliko i njemu brojni dobitci koji nastaju iz odlučne borbe protiv neprijatelja; već promatrajte moć grada u djelovanju koje od jednog do drugog dana poduzima i tako postajte njegovim ljubavnicima" (P, II.43).

Svaki bi od Atenjana tako trebao postati patriotom kroz specifičnu erotsku privrženost gradu.

Erotska strast upravo bi mogla biti ono što je u stanju čak i najindividualiziranije pojedince vezati za nešto izvan njih samih budući da ona, unatoč tome što je individualistička, pa čak i egoistična, vodi do "najintenzivnije odanosti i spremnosti na žrtvu"<sup>34</sup>. Uobičajeni patriotizam više nije odgovarajuće vezivno tkivo za Atenu, Periklovo pozivanje na *eros* "zaobilazi ili nadomješta konvencionalne mehanizme zajedništva i smjera direktnom ili neposrednom vezivanju Atenjana za grad, prikazan kao voljeni objekt"<sup>35</sup>.

### I.3. Razvoj atenskog imperijalizma tijekom Peloponeskog rata

U svom posljednjem govoru Periklo još jednom uspostavlja identitet između privatnog i javnog interesa govoreći Atenjanima da je "za svakog pojedinca bolje da

---

<sup>33</sup> Palmer, 1982a: 828-832.

<sup>34</sup> Strauss, 2004: 201; Forde, 1986: 439.

<sup>35</sup> Forde, 1986: 439.

grad kao cjelina prosperira, nego da svaki od pojedinaca živi u blagostanju dok grad trune. Naime, pojedinac, iako je njemu samome dobro, u slučaju da njegov grad propadne, propada nužno zajedno s njime; dok se onaj koji pogriješi u zajednici koja cvjeta puno lakše održava" (P, II.60). Pravo je da "održe dostojanstvo koje grad ima zbog svoje vladavine u kojoj svi trijumfiraju: te da ne izbjegavaju napore, niti traže čast" (P, II.63). Misleći na vlastite interese umjesto na obranu grada pod svaku cijenu Atenjani će, u slučaju da izgube, "osim gubitka vladavine nad drugima biti u opasnosti koja je neizbježna zbog povreda učinjenih za njezina trajanja" (P, II.63). Oni se te vladavine više ne mogu odreći, jer je ona "po svojoj prirodi kao tiranija, koju je nepravedno steći, a opasno pustiti" (P, II.63).

Unatoč tome što atensku vladavinu uspoređuje s tiranijom, Periklo drži da je imperij na stanoviti način časna stvar. U njegovo vrijeme čujemo Atenjane u spartanskoj skupštini kako tvrde da nije neprikladno za njih da imaju imperij, da su u neku ruku dostojni da vladaju i da je njihova vladavina pravednija od onoga što nužnost nalaže (P, I.73-76). Ova impresija s vremenom nestaje u glavama Atenjana pod utjecajem oštrog realiteta imperijalne vladavine. Vladajući grad isprva održava neku sliku pravednosti, balansa ili poštenja u odnošenju spram svojih podanika, no postupno postaje prisiljen da ih tretira naprosto kao sredstvo za ostvarenje ciljeva, a pristojnost prakticira samo ako nije skupa<sup>36</sup>.

Promjenu u atenskoj samopercepciji otkriva prvo dijalog na Melu (P, V.85-113), a potom entuzijazam Atenjana u pogledu sicilijanske ekspedicije (P, VI-VII), najerotičnijeg i najodvažnijeg pothvata Atene. Motiv u pozadini želje za pohod kod većine građana bio je, naime, neki oblik dobiti ili sigurnosti (P, VI.24). Atena je doživjela spektakularan poraz na Siciliji, nakon kojeg se držala još osam godina do konačnog pada. Konačna propast Atene jedina je, takoreći, ekskulpacija pravednosti koju nalazimo kod Tukidida. No, jednako je tako činjenica da rat nije morao tako završiti. Atena je počinila "samoubojstvo", a Tukidid krivnju nalazi u atenskoj demokraciji.

---

<sup>36</sup> Grene, 1950: 53. Ovdje se ne radi samo o Ateni. Isti razvoj nalazimo i u Sparti, kao i u Sirakuzi. U nekim trenucima slabiji gradovi moraju se podrediti jačima. Primjerice, u slučaju Sirakuze, zbog zajedničke obrane. U skladu s time, opreka sloboda-ropstvo kakva je vladala narativom Perzijskih ratova zastarjela je. Pitanje pravednosti ne sastoji se više u starom pravilu da svaki grad uređuje svoj život po vlastitom nahodaženju, odnosno autonomiji kao pravu manjih gradova, već se ono odnosi na pravo interferencije koje "jači" prakticira. Nijedan od tri grada nije ostavio gradove "slobodnima" u starom smislu.



Periklo se pozivao na *eros* Atenjana kako bi ih u zajedništvu zadržao pod svojim vodstvom i usmjeravao ih u ime ograničene politike koju je vodio. Uvjeravao je Atenjane da će pobijediti u ratu ukoliko "za vrijeme ratovanja ne proširuju vlast i ne gomilaju svojevrijedno opasnosti", bojeći se više "njihovih vlastitih pogrešaka nego protivničkih namjera" (P, I.144, naglasak moj). Tukidid u *Pohvali Periklu* objašnjava kako se po Periklovoj smrti utvrdila ispravnost njegovih ratnih predviđanja. Naime, on je Atenjanima rekao

"da će pobijediti ako se budu držali mirno, brinuli se za mornaricu i za vrijeme ovog rata ne budu proširivali vlast niti izvirgavali grad opasnosti. No, oni su postupili suprotno u svemu: i u drugim stvarima za koje se činilo da se ne tiču rata upravljali su gradom u skladu s vlastitom privatnom ambicijom i pohlepom dovodeći u opasnost kako sebe, tako i svoje saveznike. Čast i korist od onoga što bi im uspjelo išle su najviše u ruke privatnih ljudi; a ono što je bilo promašeno išlo je na štetu grada u ratu" (P, II.65).

Koje su konačne posljedice puštanja privatne ambicije s lanca možemo razabrati još u Periklovo vrijeme. Riječ je o događanjima prilikom epidemije kuge<sup>37</sup> koja je poharala Atenu (P, II.48-54) tijekom druge godine rata<sup>38</sup>. Kako je pošast pogađala sve podjednako, nitko nije znao hoće li dočekati sutradan, zbog čega je u ljudima *nestalo straha* i došlo je do sveopćeg porasta bezakonja: "potlačeni nasiljem pošasti, neznajući što im je činiti, ljudi su postali nezainteresirani podjednako za svete i svjetovne stvari. Nestali su svi običaji koji su se prije održavali za pogreba (...) i mnogi su u oskudici neophodnih stvari (...) besramno postupali" (P, II.52). Tako se "strašna raskalašenost, koja se i u drugim oblicima pojavila u gradu, prvi put pojavila s ovom bolešću. Jer ono što su prije radili sakrimice (...) sad su se usuđivali slobodno raditi; gledajući na svoje oči brzu revoluciju, bogataše koji umiru i bezvrijedne ljude koji nasljeđuju njihovo bogatstvo. Tako su opravdavali brzinsko povećavanje svojih dobara, čak i na račun užitka; kao oni koji imaju život samo na dan" (P, II.53).

Ljudi su prestali ulagati bilo kakve napore i trud u ma koju god svrhu s obzirom na to da nisu mogli biti sigurni hoće li dočekati da njihova djelovanja urode plodom. Konzekvenca toga jest da na mjesto onog korisnog i časnog dolazi ono što donosi užitak i

---

<sup>37</sup> Zanimljiva je činjenica da je kuga u Atenu stigla imperijalnim pomorskim rutama (P, II.48).

<sup>38</sup> S kugom i drugom provalom Peloponežana u Atiku Atenjani se, potišteni uslijed bolesti i rata, okrenu protiv Perikla tvrdeći da ih je on nagovorio na rat i da su u nevoljama njegovom krivicom, šaljući čak, doduše bezuspješno, poslanike u Spartu ne bi li postigli kakav sporazum. On ih na to ohrabruje u svom posljednjem govoru kojeg smo se prethodno dotakli, no smire se tek nakon što ga skinu s vlasti i novčano kazne, s tim da ga ubrzo opet postave na čelo uprave jer je bio najsposobniji, posve onako "kako to svjetina obično čini" (P, II.65).

"niti strah od bogova, niti zakoni nisu izazivali strahopoštovanje: prvo jer su zaključiti da je isto štovali bogove ili ne budući da su umirali svi podjednako; drugo jer nitko nije vjerovao da će živjeti toliko dugo da bi dočeka kaznu za svoja zlodjela nakon presude. No, mislili su da ih je snašla znatno gora presuda protiv njih izrečena; zbog koje su htjeli bar taj mali dio preostalog života uživati" (P, II.53).

Sjaj Periklovog *Pogrebnog govora* stoji u kontrastu spram stravične slike kuge, tijekom koje se atenska odvažnost pokazuje u sasvim drugačijem svjetlu<sup>39</sup>. Nasuprot veličanstvenoj i moćnoj Ateni, vidimo njezino najužasnije lice. Umjesto smrti koja se gotovo pa ne osjeti jer vodi vječnoj slavi, vidimo stvarne smrti poradi bolesti. *Pogrebni govor* apstrahira, unatoč svome žanru, od smrti i tijela. Kuga, pak, od koje na koncu umire i sam Periklo, predočava primat i krhkost tijela<sup>40</sup>. Periklovo rješenje problema tenzije između privatnog i javnog dobra u temelju zajednice, kako smo vidjeli, nadomješta tradicionalna uporišta, odnosno, ne treba bogove - kuga koja je uslijedila na određeni način dovodi upravo to rješenje u pitanje<sup>41</sup>.

U opreci spram *Pogrebnog govora* nalazimo i čovjekom izazvanu kugu<sup>42</sup> - građanski rat, *stasis* u Kerkiri (P, III.69-85), prvi takve vrste u Grčkoj, koji je, osim totalne disolucije političkog tijela i uopće svakog zajedništva grada imao i dalekosežne razorne posljedice, a u čije nam stravične prizore Tukidid daje živopisan uvid. Kerkirani su smaknuli redom sve koje su smatrali neprijateljima grada pod optužbom da su pokušali srušiti pučku vladu, a među kojima su mnogi zapravo pobijeni poradi privatne mržnje ili posuđenog novca kojeg dužnici nisu vratili (P, III.81). Tukidid opisuje: "svaka se vrsta smrti tada vidjela na djelu (...). Otac je ubijao svog sina; ljude su izvlačili iz hramova i potom ih pored njih klali; i oni koji su bili zatočeni u Dionizovom hramu su u njemu i umrli" (P, III.81).

Poslije kerkirskog *stasisa* čitava je Grčka postala inficirana nemirima i svugdje su se javljali sukobi između pučke i oligarhijske frakcije, od kojih je prva zvala u pomoć Atenu, a druga Spartu. I one su u pomoć dolazile, s namjerom da naštetite neprijatelju i ujedno sebe ojačaju<sup>43</sup>. Grozote kakve su viđene u Kerkiri prema

---

<sup>39</sup> Forde, 1986: 443.

<sup>40</sup> Orwin, 1988: 844.

<sup>41</sup> Palmer, 1982a: 833.

<sup>42</sup> Strauss, 2004: 131.

<sup>43</sup> Cogan (1981) tvrdi da je kerkirski *stasis* prvi plod nove političke interpretacije rata koja nastaje s debatama o Mitileni i Plateji, a u čijem su fokusu ideološka savezništva i vojne intervencije bazirane na opreci između demokracije i oligarhije, a koja prije nisu postojala. To je omogućilo frakcijama u relativno malim i beznačajnim gradovima da u pomoć pozovu Atenjane, odnosno Spartance i uključe ih u ono što je dotad bio naprosto domaći sukob. Također, osvajanje gradova više nije ovisilo samo o vojnoj superiornosti, već je postalo sasvim moguće da grad bude izdan i predan u ruke vojsci od strane jedne od frakcija (20-21).

Tukididu postojale su i prije i bit će ih “dok god je ljudska priroda ista” (P, III.82). U mirnodopskim okolnostima ljudi, a i gradovi, bolje razmišljaju i nisu prisiljeni činiti što protiv svoje volje, dok je “rat, oduzimajući obilje svakodnevnih potrepština, *najnasilniji od učitelja*, i prilagođava strasti većine ljudi trenutnoj situaciji” (P, III.82, naglasak moj).

S kerkirskim *stasisom* uništene su sve društvene konvencije i time vezivno tkivo društva. Ono što ostaje samo je vulgarno natjecanje u ostvarenju privatnih hirova. Nastupa korupcija jezika, obitelji, običaja i zakona, kako građanskih, tako i božanskih (III.82). Prije svega, dolazi do arbitrarnog prevrata u značenju riječi s obzirom na ono što signaliziraju. Primjerice, umjerenost se držala krinkom za kukavičluk; mudrost lijenošću; a žestina i gnjevna naglost onim vrijednim. Hvalilo se onoga koji je nadmašivao drugoga u činjenju zlodjela ili na njih nagovorio onoga koji ih prethodno nije činio (P, III.82), a iracionalna odvažnost stupa na prijestolje s kojeg teško da će se maknuti<sup>44</sup>.

Nadalje, obiteljsko srodstvo postaje slabijom vezom od pripadnosti frakciji jer su njihovi članovi bili spremni na kakav god pothvat bez velike rasprave. Štoviše, u osnovi tih skupina bilo je oportunističko ponašanje koje kontrira svim običajima i zakonima (P, III.82). Konačno, poštivanje božanskog zakona postaje neodgovarajućim temeljem povjerenja i zajedništva budući da pod pritiskom okolnosti koje karakterizira gotovo univerzalno bezakonje zakletve gube svoju snagu. Tradicija i sve institucije iz nje proizašle naprosto padaju u zaborav.

Uzrok svega ovoga, tvrdi Tukidid, jest “*želja za vladanjem, poradi pohlepe i ambicije*; i žar konflikta koji iz ove dvije nastaje. Jer oni koji su u gradovima imali vlast, bilo da su pripadnici prve ili druge frakcije, preferirajući pristojne nazive, prva politička jednakost mnoštva, druga umjerena aristokracija; unatoč tome što su se riječju doimali slugama javnosti” (P, III.82, naglasak moj) u stvarnosti međusobnim nadmetanjem i jedna i druga su “poduzimale najstravičnije povrede, i osвете utjerivale još gore, ne uzimajući u obzir pravednost ili opće dobro, nego ograničavajući ih (...) u skladu s vlastitim apetitima: i spremno čekale da se, bilo nepravdom presudom, bilo vlastitim naporom, domognu vlasti i zadovolje svoj trenutni inat. (...) One neutralne

---

<sup>44</sup> Forde, 1986: 443.

uništavale su obje frakcije; dijelom jer im se nisu htjeli prikloniti, i dijelom zbog zavisti jer bi tako mogli prebjeći” (P, III.82).

Smrt svakog morala koja je nastupila s kerkirskim građanskim ratom proširila se po čitavoj Grčkoj. Iskrenost se, kaže Tukidid, ismijavala; najboljom se taktikom činilo gledanje na drugoga s nepovjerenjem, s mislima borbeno postrojenima, koje ne bi mogao probiti nikakav snažan govor ili zakletva (P, III.83). I doista, najuspješnijima su se najčešće pokazivali “oni s najmanje razuma (...) jer su se, budući da su i zbog vlastite nedostatnosti, i zbog vještine svojih protivnika, bili u velikom strahu da će biti nadmašeni u govoru, (...), spremno laćali djela” (P, III.84). Ljudska priroda, i inače neprijateljica zakona, sad je stupila iznad zakona i sa zadovoljstvom se pokazala “preslabom s obzirom na strast, presnažnom s obzirom na pravednost, i neprijateljicom svake superiornosti” (P, III.84).

Ono isto neviđeno oslobođenje ljudske prirode koje je Ateni omogućilo stjecanje veličanstvene moći u kontekstu Perzijskih ratova sada se zbiva svugdje i izmiče svakom obliku kontrole. Okreće se na koncu i protiv same Atene, koja se poslije sicilijanske ekspedicije, već strašno oslabljena, suočavala s valom pobuna svojih podanika, a potom i sama zapada u *stasis*. Konačno promatramo kaotične slike anarhije, u kojoj je, “rat zajednička pozadina svijju, ali neposredna briga nije izvojevati pobjedu nekom od gradova snažnim kolektivnim djelovanjem, već zaštititi sebe i steći prednost pred bliskim suradnicima”<sup>45</sup>. Fokus rata se postupno sužava, od rata između gradova; preko *stasisa*, rata između frakcija; do rata između pojedinaca<sup>46</sup>.

Na ovom mjestu valja definirati kad su zapravo sve ove strahote koje su zadesile Atenu započele. Odgovor je - sa smrću Perikla<sup>47</sup>. Ona otkriva koliko li je samo jednoj demokraciji, a osobito demokratskom imperiju, potreban netko njegovog kova. Prisjetimo se, Diodot nas je prilikom rasprave o sudbini Mitilene poučio da pojedinac uz pomoć razuma može obuzdati svoju prirodu, no, kako se čini, skupine ljudi nisu u stanju ponašati se racionalno. Sam Tukidid prezire svjetinu s obzirom na to da je neprijateljski nastrojena spram svakog oblika kontrole, promjenjiva u duhu i

---

<sup>45</sup> Pouncey, 1980: 140.

<sup>46</sup> Pouncey, 1980: 139.

<sup>47</sup> Nakon Perikla korumpira se vizija građanske vrline koja se za njegovog vremena njegovala. Volja za moć više nije sintetizirana s idealizmom pa moć postaje sama sebi svrhom (Podoksik, 2005: 37-41).

djelu te je demagozi lako mogu zavesti<sup>48</sup>. U tom kontekstu onaj koji jest mudar ne usudi se govoriti zbog straha od klevete. Stoga je masu, osim što je nesposobna da se vlada u skladu s razumom, također iznimno teško usmjeravati od strane pojedinaca koji jesu sposobni racionalno rasuđivati (P, III.42).

Jednako kao što je mudro djelovanje na individualnoj razini moguće samo ako se strasti drže pod kontrolom, tako je u politici mudro djelovanje moguće samo ako postoji razborit i nepristran vladar koji je u stanju zauzdati masu i držati je pod kontrolom. Sudbina mase, izgleda, ovisi o autoritetu kojeg vladar ima nad njome. Upravo iz toga proizlazi Periklova superironost u Tukididovim očima, a koju ističe u *Pohvali Periklu*. Njegov je

"autoritet proizlazio iz njegove razboritosti i ugleda te je bio čovjek transparentnog integriteta, zbog čega je uspijevaio mnoštvo držati pod kontrolom ne oskrnjujući mu slobodu; on je vodio mnoštvo, a ne obrnuto; jer, budući da nije stekao moć nečasnim sredstvima nije imao potrebu da ugađa mnoštvu, već je snagom vlastitog karaktera bio u stanju suprotstaviti mu se ili ga čak razljutiti" (P, II.65).

Za vrijeme Perikla Atena je bila samo "po imenu demokratska vladavina; ali u stvarnosti vladavina prvog čovjeka" (P, II.65).

Njegovi nasljednici bili su od njega različiti, a međusobno slični te su, boreći se između sebe za prvenstvo, bili spremni žrtvovati čitav grad hirovima naroda. Takva slabost u Ateni, tako velikom imperijalnom gradu, dovela je do niza strašnih pogrešaka. Trijumf strasti nad mudrošću koji nastaje nakon Periklove smrti rezultirao je u promjeni, korupciji i konačnoj propasti Atene. Romilly drži da je Tukidid uvjerenja kako je "Periklova demokracija najbolji od režima, dok je demokracija bez Perikla onaj najgori" jer je pojavljivanje ljudi njegovih sposobnosti više iznimka nego što je pravilo<sup>49</sup>, dok u njihovoj odsutnosti nastupa "vladavina ljudske prirode" kojom ne upravlja ništa doli strasti i koja je time osuđena na propast<sup>50</sup>.

Kad Atenjani u spartanskoj skupštini priznaju kako su po prirodi stvari bili svladani strahom, čašću i interesom te su uspostavili svoj imperij tvrdeći da je to bilo s obzirom na okolnosti nužno, oni i dalje imaju svijest o svojoj veličini i tobožnjoj velikodušnosti. Uz realističnu sliku svijeta tad je još uvijek prisutna znatna doza

<sup>48</sup> Romilly, 1963: 329-330.

<sup>49</sup> Vjerojatno iz tog razloga Tukidid, unatoč tome što govori da je u Periklovo vrijeme Atena bila najveća, najboljim atenskim uređenjem svog vremena smatra režim Pet tisuća (P, VIII.97), budući da on, za razliku od imperijalne demokracije koja nakon Perikla propada, ne ovisi o prirodi vladara koji mu je na čelu.

<sup>50</sup> Romilly, 1963: 334.

idealizma s pozivanjem na atensku umjerenost koja je na djelu unatoč mogućnostima koje su im kao "jačima" dostupne. Ovaj balans sasvim je uništen na Melu, gdje se razaznaje kako su Atenjani već izgubili kontrolu nad svojim apetitima, kao i nad svojom sudbinom te se atenska ambicija počinje očitovati u svojem najvulgarnijem i brutalnom obliku.

Za vrijeme Nikijinog mira Atenjani su odlučili zavladatai otočkim gradom Melom, koji je bio spartanska kolonija, a koji se, za razliku od ostalih otočana, nije htio pokoriti Ateni, već je u početku mirovao ne pristajući ni uz koga, no prisiljeni od strane Atenjana koji su stali pustošiti njihovu zemlju Meljani stupe u rat (P, V.84). Atenjani s vojskom dođu pred vlasti i vijeće nekolicine da govore o uvjetima spasa Mela, odnosno, o podvrgavanju Meljana Atenjanima, zabranjujući im da pričaju o pravednosti koja može biti predmetom rasprave samo u slučaju da je moć prisile podjednaka za obje strane - dok postoji tolika nejednakost, kao u slučaju Atene i Mela, jači čini što može, dok se slabiji pokorava onome čemu mora (P, V.89); osim toga, po prirodnoj nužnosti jači vlada nad slabijim (P, V.105).

Meljani odbijaju pokoriti se Atenjanima uzdajući se ni u što doli u puke nade da će biti spašeni, bilo od bogova ili Spartanaca, dok istovremeno gledaju na svoje oči sasvim realnu atensku moć koja ih potom do temelja uništava. Dijalog na Melu pokazuje što ostaje od imperijalizma kad on biva ogoljen od svojih "dekoracija", odnosno svega onoga što ga je moglo činiti prihvatljivim iako nije bilo njegov integralni dio - samo želja za stjecanjem. Zločini poput onog na Melu dio su opće prirode imperijalizma u kojemu potreba za permanentnim osvajanjem izaziva okrutnost, odnosno, to su naprosto dva aspekta istog procesa<sup>51</sup>.

Prema nezaobilaznoj analizi atenskog imperijalizma *Thucydides and Athenian Imperialism* Jacqueline de Romilly, prirodom imperijalizma upravljaju tri zakona. Prvi je onaj političke nužnosti. Kao oni koji posjeduju imperij, Atenjani su omraženi i stoga su prisiljeni održavati imperij pokazujući svoju snagu, odnosno, korištenjem sile. Omraženost je neizbježno prisutna od početka budući da atenski podanici nisu svojevoljno pristali na njezinu vladavinu koja time mora biti tiranska i po sebi uključuje opasnost, naime, podanici će se htjeti osvetiti ako im se za to ukaže prilika,

---

<sup>51</sup> Romilly, 1963: 297-308.

stoga Atena mora izabrati između grozne sudbine i održavanja imperija uz pomoć prisile<sup>52</sup>.

Zakon političke nužnosti pritom postavlja svojevrsnu zamku tiranskom gradu, koja proizlazi iz prirode imperija. Nužnost je apsolutna time što određuje uvjete, odnosno, zahtjeve i opasnosti situacije u kojoj se odvija djelovanje, no razvoj koji iz nje nastaje je probabilistički u smislu da nužnost ne određuje i samo djelovanje koje se pod njezinim pritiskom ima poduzimati. Politička nužnost ne oduzima slobodu onima koji djeluju, a konačni je rezultat naprosto učinak kumulativnog niza djelovanja. Politička mudrost ono je što bi pak trebalo pokazati Atenjanima u kojoj mjeri i u kojim slučajevima je u njihovom interesu da koriste prisilu<sup>53</sup>.

Drugi zakon koji upravlja prirodom imperijalizma određuje slijed djelovanja pod pritiskom uvjeta postavljenih političkom nužnošću i objašnjava zašto grad uglavnom ipak ne uspijeva pravilno manevrirati u kontekstu zamke, a psihološke je naravi. Naime, ljudska priroda je takva da ljudi, ponukani uspjehom, stvaraju neumjerene želje koje kontriraju razumu. Tako Atenjani opijeni svojom moći dozvoljavaju da budu poneseni do ekscesa<sup>54</sup>. Radi se o *hubrisu*, kojeg u *Povijesti* nalazimo kao nerazboritost koja se rađa iz uspjeha, a osobito ako je uspjeh bio slučajan ili neočekivan.

*Hubris* stoji u opreci spram mudrosti, koja podrazumijeva zauzdavanje strasti i održavanje, odnosno očuvanje vlastite sreće<sup>55</sup>. Ljudi zaboravljaju da je mogućnost neuspjeha i dalje prisutna, odnosno, dozvoljavaju da im strasti nadvladaju razum zbog čega preuveličavaju svoju poziciju te su manje svjesni opasnosti koje na njih vrebaju pa poduzimaju pothvate za koje u stvarnosti nisu dovoljno jaki, a što, tako zaslijepljeni, uglavnom nisu više u stanju razaznati te srljaju u propast<sup>56</sup>.

Treći i posljednji zakon jest onaj filozofske prirode. Radi se o vladavini na temelju prava jačega; Atenjani su jaki i koriste svoju moć da vladaju nad drugima, "sve što mogu raditi, ljudi i rade"<sup>57</sup>. Dok prva dva zakona određuju praktične uvjete pod kojima se atenska politika odvija dovodeći do ispravnih ili pogrešnih djelovanja,

---

<sup>52</sup> Romilly, 1963: 313-315.

<sup>53</sup> Romilly, 1963: 316-321.

<sup>54</sup> Romilly, 1963: 313-322.

<sup>55</sup> Romilly, 1963: 323-327.

<sup>56</sup> Romilly, 1963: 327-329.

<sup>57</sup> Romilly, 1963: 340.

treći je zakon fundamentalni princip koji se nalazi u njezinoj samoj srži<sup>58</sup>. Imperijalizam, s obzirom na zakone koji njime upravljaju, nije neizbježno osuđen na propast kao takav. No vrijedi i obrnuto, njegovi su izgledi da opstane mali, osobito u atenskom kontekstu. Periklo je s razlogom uspješno upravljao atenskim imperijem tako što je atensku demokraciju u svoje vrijeme pretvorio u *de facto* vladavinu jednoga.

#### I.4. Razotkrivanje istinskog karaktera Atenjana

Postperiklovska atenska demokracija jest vladavina demagoga. Zašto to nije iznenađujuće izvrsno shvaćamo osvrnemo li se na njezinu mehaničku dimenziju. Volja naroda u atenskoj demokraciji izražavala se u skupštini od strane onih koji su se u tom trenutku tamo nalazili te su se u ratu pitanja javne politike, zapovjednikov plan kampanje i pitanja koja su se ticala rata i mira podnosili građanima koji su se naprosto našli u skupštini, bez odgovornosti prema široj javnosti. Ta je volja naroda imala trenutni učinak, koji je, osim u rijetkim slučajevima poput razdoblja Periklove vladavine, uglavnom nadglasavao odluke vladajućih u vidu onoga što je dugoročno dobro, odnosno loše za grad<sup>59</sup>.

Uzmemo li u obzir kratak mandat atenske administracije u trajanju od jedne godine, činjenicu da su se dužnosnici po završetku mandata odmah dovodili pred pučke sudove u slučaju da se njihovo obnašanje dužnosti od strane puka smatralo nezadovoljavajućim, te nepostojanje bilo kakve trajne javne službe, onda atensku demokraciju moramo shvatiti kao demokraciju koja djeluje iz dana u dan na temelju trenutne volje naroda. U tom kontekstu jasnije su nam i karakteristike atenskog vodstva kakve nalazimo kod Tukidida: izniman oprez Nikije; demagoška vulgarnost Kleona; izvanredni trikovi, izdaje i pobune Alkibijada; te jedinstvenost i moć usamljenog Perikla<sup>60</sup>. S usponom demagoga vođenih privatnim interesom nastaje toksičan međuodnos nerazboritog naroda i častohlepnih vladara te se nad Atenom počinje nadvijati vrtlog propasti.

---

<sup>58</sup> Romilly, 1963: 336-341.

<sup>59</sup> Grene, 1950: 38.

<sup>60</sup> Grene, 1950: 38-39.



Priroda atenske skupštine jasno se objelodanjuje u debati između Kleona i Diodota o sudbini Mitilene, atenskog saveznika koji se odmetnuo nakon pobune nekolicine. Dan prije debate Atenjani su već raspravljali o ovom slučaju i odlučili kazniti čitav mitilenski puk, no, svjesni okrutnosti donesene odluke, Atenjani ipak još jednom povedu raspravu. Kleon, Periklov nasljednik i “najsilovitiji od građana” koji je također “uživao u tadašnje vrijeme kudikamo najveće povjerenje naroda” (P, III.36) bio je zaslužan za prethodno donesenu odluku, čiju implementaciju nastavlja braniti.

U svom govoru Kleon kudi Atenjane za propitkivanje donesene odluke optužujući ih da su promatrači govora, a slušatelji djela. Tvrdi da su “opijeni slatkoćom slušanja i sličniji posjedalim slušačima sofista nego ljudima koji vijećaju o državi” (P, III.38). Njegov govor jest govor protiv govorništva, “vještine i takmičenja u mudrosti” (P, III.37) često potaknutog skrivenim motivima i osobnim probitcima, naime, “država dijeli nagrade takvih takmičenja drugima, a sama snosi opasnosti” (P, III.38). Ironično, Tukidid takve riječi stavlja u usta jednome od najvještijih demagoga koje nalazimo u *Povijesti*, a koji je kontinuirano u Atenjanima potpaljivao plamen ratobornosti koji je stvarao za njega povoljne okolnosti “jer je držao da će njegova zlodjela, ako nastane mir, biti očevidnija i da neće moći dosta uvjerljivo klevetati” (P, V.16).

Diodot, Kleonov suparnik u debati, u *Povijesti* se pojavljuje samo na tom mjestu kad odigrava svoju hvalevrijednu ulogu. On uspješno, iako za dlaku, spašava mitilenski puk od uništenja. Diodot brani vrijednost vijećanja o najvažnijim stvarima i protivi se donošenju naglih odluka, koje često prati nerazumnost (P, III.42). U Atenjana je “običaj da dobri izravni prijedlozi nisu ništa manje sumnjivi od zlih”, pa kao što “onaj koji hoće nagovoriti na najstrašnije, mnoštvo mora pridobivati prijevarom, tako se isto i onaj koji govori bolje, mora poslužiti lažju da stekne pouzdanje” (P, III.43). Atena je, naime, “jedini grad kojemu zbog prevelike mudrosti građana nitko ne može učiniti očito dobro a da ga ne prevari” (P, III.43). Diodot ipak smatra da raspravljanje jest korisno jer savjetnici gledaju unaprijed, dok građani prosuđuju na kratko vrijeme, osobito jer su savjetnici “za nagovor odgovorni”, a građani “za svoje slušanje neodgovorni. Da savjetnik i onaj koji savjet slijedi trpe jednaku štetu” građani bi “razboritije sudili” (P, III.43).

Periklo je vjerovao da Atenjani imaju neki oblik urođenog poštovanja spram zakona i jedni spram drugih te da je sklonost dobrim vladarima njihovo karakteristično obilježje (P, II.37). Nasuprot tome, čitajući *Povijest* uviđamo kako je upravo pretjerana sumnja i zavist spram svih izvanrednih ljudi te osobito vladajućih najkarakterističniji stav Atenjana, a koji proizlazi iz temeljnih obilježja njihovog karaktera. Ono prvo što se u tom pogledu ističe jest legenda o pokušaju Harmodija i Aristogeitona da svrgnu tiraniju Pizistrata<sup>61</sup> koja je dugo bila temelj samorazumijevanja demokratske Atene kao parabola o ekstremnoj ljubavi građana spram slobode.

Tukidid se na legendu referira još u prvoj knjizi tvrdeći kako Atenjani imaju pogrešno razumijevanje svojih tirana (P, I.20) u kontekstu rasprave o korisnosti njegovog djela unutar koje ističe da ljudi radije prihvaćaju što god čuju nego da se potrudu u svrhu ispitivanja istine. No, tek se u šestoj knjizi vraća na legendu (P, VI.54-59) i ispravlja iskrivljeno pučko shvaćanje o njoj. Ono što otkrivamo jest da su Atenjani bili u krivu kako po pitanju karaktera tiranije, koja je do napada zapravo bila blaga, tako i po pitanju motiva za samo djelo, koje je bilo najprivatnije prirode, naime, riječ je o ljubavnoj strasti<sup>62</sup>.

Pretjerana sumnja Atenjana spram izvanrednih ljudi u kontekstu ove priče bila je prikazivana kao obrana slobode koja je hvalevrijedna i nadahnutu općim dobrom. Međutim, Tukidid pokazuje da je ona ukorijenjena u privatnoj zavisti. U pozadini ove zavisti i uopće privrženosti demokraciji nije posvećenost općem dobru, već "oblik privatne slobode od svih ograničenja, sloboda da se slijedi strast gdje god da ona vodi"<sup>63</sup>. Erotski nabijena odvažnost nije specifična samo za atenski imperijalizam koji

---

<sup>61</sup> Za uvid u to kako se čin povijesno odvio vidi Lang (1955). Lang determinira činjenice oko ubojstva uspoređujući Tukididov prikaz s onima drugih antičkih autora.

<sup>62</sup> Strauss, 2004: 1974; Forde, 1986: 441; Palmer, 1982: 108-109; Meyer, 2008: 15-16. Harmodije i Aristogeiton bili su ljubavnici, čijem su odnosu zaprijetile simpatije koje je Hiparh, brat tiranina Hipije, razvio spram Harmodija, koji ga odbija, na što ovaj odlučio nanijeti uvredu njegovoj sestri. Ljubavnici su - pogrešno - očekivali da će Hiparh pribjeći sili te su počeli kovati urotu da svrgnu tiraniju. Plan nije uspio jer su se urotnici prestrašili, isto tako pogrešno, da su otkriveni u svom naumu vidjevši jednog od svojih suradnika kako prijateljski razgovara s Hipijom, koji zapravo, naivno, ni na što nije sumnjao (P, VI.54-57). U toj paničnoj atmosferi, odlučio je barem da se osvete Hiparhu, koji im je nanio povredu i zbog kojeg su se upustili u rizik. Urotnici onda odjure da ga nađu i ubiju ga u srdžbi, jedan zbog *hubrisa*, drugi zbog *erosa* (P, VI.57). Ljubavnici, dakle, vjerujući da su izdani, više ne djeluju radi svrgavanja tiranije. Oni naprosto ubijaju potaknuti osvetničkom strašću. Na kraju, sva tri pripadnika ljubavnog trokuta pogibaju, a tiranin Hipija, u strahu od nasilne smrti, povećava strogost tiranije koja je dotad bila blaga i kreposna te išla na korist gradu. Mnogi su Atenjani pobijeni, a tiranin se osim toga okreće strancima ne bi li našao izlaz u slučaju revolucije. Nakon što je istjeran iz Atene od strane Spartanaca i izbjeglih Alkmeonida odlazi na dvor perzijskog kralja Darija, s čijom se vojskom dvadeset godina kasnije vraća na Maraton u nadi da će povratiti Atenu (P, VI.59).

<sup>63</sup> Forde, 1986: 441.

nastaje nakon Perzijskih ratova - ona je dio atenskog karaktera još od trenutka začetka atenske demokracije.

## I.5. Posljedice istinskog karaktera Atenjana

Digresija o Harmodiju i Aristogeitonu nalazi se usred šeste knjige, u kontekstu najerotičnijeg i najodvažnijeg atenskog pothvata, sicilijanske ekspedicije, na koju Atenjani polaze za vladavine Kleonovog nasljednika Alkibijada, najvećeg atenskog govornika i vojskovođe nakon Perikla. Na početku šeste knjige gledamo sjajnu sliku veličanstvene i moćne Atene koja se sprema za pohod na Siciliju, dok na kraju promatramo, s jedne strane, dezintegraciju Atene kod kuće i prestrašenog Nikiju koji sad sam upravlja najodvažnijim od atenskih pothvata te, s druge, Spartu, sigurnog okruženja kod kuće i s odvažnim Alkibijadom koji je sad na čelu njezinih ratnih nastojanja, a koja dolazi u pomoć Siciliji i nastavlja borbu s entuzijazmom<sup>64</sup>.

Ono što se u međuvremenu događalo centrirano je oko afera oskvrnuća Hermesa i Misterija (P, VI.27-29, 53, 60-61). Grad je poharala masovna histerija jer su se ova bezbožnička djela smatrala lošim znamenom za pohod i uvredom demokraciji te se Atenjani upuste u podrobno istraživanje kako bi pronašli odgovorne. Sumnjalo se na Alkibijadovu umiješanost te njegovi neprijatelji stanu preuveličavati optužbe i to poradi privatne ljubomore, jer im je predstavljao prepreku da "budu prvi" time što je bio najutjecajni s obzirom na puk u to doba pa ga počnu kriviti da nije odan općem dobru. U tome uspijevaju i na Siciliju biva poslana Salaminjanka<sup>65</sup> da se Alkibijada dovede na suđenje i smakne. Izgleda da atenski *demos* povremeno osjeća potrebu da pobije, naravno u skladu sa sudbenim postupkom, pokojeg od svojih izvanrednih građana kako bi primirio svoje strahove o nesigurnosti režima<sup>66</sup>.

Upravo u trenutku dolaska Salaminjanke na Siciliju Tukidid prekida naraciju digresijom o Harmodiju i Aristogeitonu. Po svemu sudeći, Tukidid izvodi ovaj manevar kako bi nam predočio istu pogrešku atenskog *demos*a, koji misli da su

---

<sup>64</sup> Palmer, 1982b: 106.

<sup>65</sup> Salaminjanka je bila jedan od svetih atenskih brodova, obično troveslarki, koji su se inače koristili u religijske svrhe, primjerice u brodskim trkama za vrijeme religijskih festivala, no neki od njih, poput Salaminjanke i Parala koji se spominju u *Povijesti* također su bili dijelom atenske ratne flote zbog svoje osobite brzine. Iz istog razloga Salaminjanka se često koristila i za slanje proglašavanja grada, kao u ovom slučaju (Jordan, 1972: 154-166).

<sup>66</sup> Meyer, 2008: 24; Palmer, 1982b: 113. Istu potrebu, čini se, ima i Sparta koja pakosno ubija najbolje od helota (P, IV.80).

Harmodije i Aristogeiton u svojoj namjeri svrgavanja tiranije Pizistrata i vehementni Alkibijadovi neprijatelji bili nadahnuti općim dobrom i da su im činovi doprinijeli javnoj dobrobiti. Međutim, u oba slučaja rezultat je bilo ispaštanje Atenjana zbog navodno dobrotivih činova. Tako je tiranija Pizistrata postala krvavija nakon napada ljubavnika poradi straha koji se izrodio u tiranina, a sicilijanska ekspedicija, lišena najsposobnijeg vojskovođe, doživljava spektakularni neuspjeh i Alkibijad, u strahu za vlastiti život, prelazi na stranu Spartanaca, kojima na koncu pomaže da dobiju rat<sup>67</sup>.

Kako smo dosad već utvrdili, sukob između privatnog i javnog dobra u najozbiljnijem se svjetlu nadaje u demokratskoj Ateni u činjenici da se “javnošću zaokupljeni ljudi moraju bojati za svoju sigurnost ako čine ozbiljne pogreške ili ono što *demos* smatra ozbiljnim pogreškama”<sup>68</sup>. U ovom slučaju, s javnom dužnošću ne dolazi u sukob želja za kakvim privatnim probitkom, već puno elementarnija briga, ona za vlastitu čast ili sigurnost.

Demosten, pod čijim vodstvom Atenjani šalju pomoć isuviše opreznom Nikiji, odmah po dolasku na Siciliju organizira napad i doživljava poraz. Ne pomišljajući na vlastitu sigurnost, predlaže trenutno povlačenje čitave vojske u Atenu, od čega ga Nikija odgovara zbog straha da će, prema riječima Lea Straussa u izvanrednoj knjizi *Grad i čovjek*, njihova sigurnost i čast “biti prepuštene na milost i nemilost beskrupuloznim demagozima i povodljivom i neukom *demosu*; što se njega tiče, on će radije časnog poginuti u bitci. No, ‘privatno’ odabirući svoju smrt na Siciliji, on ‘javno’ izabire razaranje atenskog oružja na Siciliji i stoga, koliko je do njega, propast Atene; iz opravdanog straha od atenskog *demos*a on postupa kao izdajnik”<sup>69</sup>.

S daljnjim pogoršanjem stanja Nikija mijenja mišljenje, no upravo kad se počinju spremati na povlačenje nastupa pomrčina mjeseca, za Atenjane loš znak, te se odbijaju maknuti s mjesta narednih dvadeset sedam dana, srljajući u još veću propast. Ono što je uslijedilo zapanjujuće je: odvažnost koja je dotad karakterizirala Atenu prelazi u ruke protivnika<sup>70</sup> te Atenjani bivaju poraženi u pomorskoj bitci - “Atenjani

---

<sup>67</sup> Palmer, 1982b: 117. I Hipija i Alkibijad dok su na strani atenskih neprijatelja uroćuju se kako bi se vratili u grad koji ih je protjerao.

<sup>68</sup> Strauss, 2004: 176.

<sup>69</sup> Strauss, 2004: 176.

<sup>70</sup> Ovo možda i nije iznenađujuć razvoj ako uzmemo u obzir da su Sirakužani, koji su predvodili Sicilijansku ligu, bili najslabiji Atenjanima po karakteru: imali su demokratsko uređenje te gradove jake po mornarici, konjici i moći općenito (P, VII, 55; VIII.96). Atenjani su otišli u pohod na one koji su od njih kao škole Heladi ponajviše

su postali Spartanci, a neprijatelji Atenjana, Atenjani”<sup>71</sup>. Mogućnost da se spase povlačenjem na kopno još uvijek je bila prisutna osobito jer se tog dana na Siciliji održavalo obredno slavlje u čast Heraklu, no Nikija biva prevaren od strane Hermokrata koji ga uspješno nagovori da odgodi povlačenje do jutra, a to znači do trenutka kad već bude prekasno.

Najodvažniji i najerotičniji pothvat Atenjana kojim su “htjeli svoju dragu okititi biserom Sicilije”<sup>72</sup> mogao je uspjeti da je imao isto tako najodvažnijeg i *erosom* u najvećoj mjeri pokretanog vođu. Nasuprot ideje da je poraz na Siciliji neki oblik božje kazne za odvažnost Atenjana, osobito nakon oholih izjava na Melu<sup>73</sup>, vidimo da se “nisu bogovi, nego ljudsko bavljenje bogovima (...) osvetili Atenjanima”<sup>74</sup> na tako strašan način”<sup>75</sup>. Upravo je Alkibijad, kojeg možemo zamisliti kako izgovara drskosti izrečene na Melu od strane Atenjana, mogao izvojevati pobjedu, no “zbog Alkibijadove dokazane ili pretpostavljene bezbožnosti atenskom je *demosu* bilo nužno povjeriti pohod nekoj osobi melskih nazora u koju je mogao imati potpuno povjerenje jer bi ona sve njih nadmašivala u pobožnosti”<sup>76</sup>.

Alkibijad jest opozvan zbog navodne bezbožnosti, no u pozadini opoziva skriva se strah atenskog *demos*a od pretpostavljene želje Alkibijada da uspostavi tiraniju<sup>77</sup>. Tukidid tvrdi da je Alkibijad

“uživao veliki ugled u narodu i imao želje koje su nadilazile ono što je dozvoljavala njegova imovina, i u vidu održavanja njegovih konja, kao i ostalih troškova: što se kasnije pokazalo jednim od najpogubnijih uzroka propasti Atene. Jer većina se ljudi bojala, kako poradi bezakonja i ekscesa povezanih s njegovim načinom življenja, tako i zbog veličine njegovog duha u svakom pojedinom pothvatu kojeg je poduzimao, da želi postati tiraninom i okrenuli su se protiv njega. I unatoč tome što je javno upravljao ratnim poslovima najizvršnije, pojedinci su, privatno nezadovoljni njegovim

---

naučili. Nasuprot tome, Spartanci su im bili najpovoljniji protivnici time što su od njih bili sasvim suprotnog karaktera, spori i neodlučni, što je Atenjanima koristilo osobito u razvoju pomorske moći (P, VIII.96).

<sup>71</sup> Strauss, 2004: 183. Na neki način, poraz Atene njezina je pobjeda: neprijatelji Atenjana morali su “postati Atenjani” da bi ih pobijedili.

<sup>72</sup> Strauss, 2004: 201.

<sup>73</sup> Atenjani na Melu tvrde da među nejednakima u moći vrijedi da jači čini što može, a slabiji se pokorava čemu mora (P, V.89). Također izjavljuju da “što se tiče božanstva smatraju vjerojatnim, a što se tiče ljudi sasvim sigurnim da po prirodnoj nužnosti vladaju nad onima kojima su nadmoćni” (P, V.105). Kroz njih progovara “novi” sloj Atenjana kojemu između ostalih pripada odvažni Alkibijad; dok je karakterističan predstavnik “starog” sloja oprezni Nikija.

<sup>74</sup> Isto kao i Meljanima.

<sup>75</sup> Strauss, 2004: 185.

<sup>76</sup> Strauss, 2004: 186.

<sup>77</sup> Park (2008) brani postupak atenskog *demos*a govoreći da su Atenjani sasvim svjesno žrtvovali imperij poradi svoje posvemašnje neslomljive privrženosti demokratskim principima, čijem opstanku je prijetio Alkibijad (106-107).

načinom života, odlučili vodstvo u ratu povjeriti drugima i tako nedugo zatim doveli grad do propasti” (P, VI.15).

Nakon katastrofalnog poraza Atene na Siciliji grad je u strašnom kaosu, iz kojeg je proizašao povratak umjerenosti u atensku politiku, a nakon kojeg je uslijedio i povratak Alkibijada te Atena ponovno oživljava. Ono što je zanimljivo jest da je jedini direktan govor prikazan u osmoj knjizi onaj Pisandra u kojem Atenjane upućuje da promjene svoj režim u umjereniji te da pozovu natrag Alkibijada. Alkibijad dobiva Tukididovu pohvalu dok je još na Samu jer je spriječio namjere demokratske frakcije da isplovi na Pirej i sruši oligarhiju vijeća Četiri stotine, zbog čega je “prvi čovjek po usluzi koju je učinio gradu (...) i nije bilo nijednog drugog u to vrijeme koji bi mogao zauzdati mnoštvo” (P, VIII.86).

S padom vijeća Četiri stotine uspostavlja se režim Pet tisuća i Tukidid tvrdi da su Atenjani “prvi put, barem u njegovo vrijeme, Atenjani uredili grad pravo: sad je bio umjerenosti naravi, a sastojao se od mješavine nekolicine i mnoštva” (P, VIII.97). S novim uređenjem grad je konačno opet ojačao nakon silnih patnji te pozvao natrag Alkibijada, koji se i vraća četiri godine kasnije. Posljednji važan događaj u Tukididovoj *Povijesti* jest atenska pobjeda u pomorskoj bitci kod Kinoseme (P, VIII.103). Grad se u konačnici “izmirio” s Alkibijadom i vraća mu se vitalnost s kojom se odvažno bori do konačnog poraza 404. g. pr. Kr..

U posljednjim godinama rata koje Tukidid opisuje bank *stasisa* kruži Atenom<sup>78</sup>, a od njega ga spašava Alkibijad. Čini se kao da Tukidid hoće reći da može postojati režim u kojem bi supostojale ambicije Alkibijada i Atene, u kojem bi Alkibijad bio na poziciji koja je nalik onoj Periklovoj. Iz *Povijesti* možemo razaznati da Tukidid ne samo da ne dijeli panični strah *demosa* od tiranije koji proizlazi iz tobožnje privrženosti općem dobru, već da ga, upravo suprotno, krivi zbog groznog postupanja spram svojih potencijalnih dobročinitelja, a što je u zapravo posljedica upravo privatne zavisti.

Tukidid kaže da je “rat najnasilniji od učitelja” (P, III.82), i ono čemu nas je *Povijest* poučila jest koliko su samo nesigurni temelji na kojima počiva civilizacija. Stoga im je potrebno uporište u nečem većem. Ono u čemu ipak griješe i Alkibijad i

---

<sup>78</sup> Palmer, 1982b: 121.

Atenjani, čiju individualnu inkarnaciju predstavlja<sup>79</sup>, jest nemogućnost ili nevoljkost da raspoznaju ono što je ispravno u pobožnosti, zbog čega je na dugi rok njihov “način” osuđen na propast. Fundamentalna bezbožnost atenske demokracije i njezinog imperija od svakog je građanina, svjesno ili nesvjesno, napravila potencijalnog nišitelja vlastitoga grada<sup>80</sup>. U tome se sastoji ludost Atenjana.

## II. Demokracija i imperijalizam u Hobbesovoj misli

### II.1. Hobbesova interpretacija Tukididove kritike demokracije i imperijalizma u prijevodu *Povijesti*

Hobbesov prijevod Tukididove *Povijesti Peloponeskog rata* prvo je njegovo objavljeno djelo. Također, radi se o prvom prijevodu *Povijesti* izravno s grčkog na engleski jezik. Prevođenje i uopće istraživanje Tukidida Hobbesa smješta u renesansnu tradiciju okretanja grčkim i rimskim povjesničarima s ciljem stjecanja spoznaje o načinu suočavanja s problemima suvremene politike<sup>81</sup>. Antička se povijest upotrebljavala kako bi se shvatila sadašnjost i oblikovala budućnost, sukladno ideji sličnosti različitih povijesnih era i obrazaca ljudskog ponašanja kroz vrijeme koja je bila dosta raširena u renesansnoj i ranomodernoj Europi<sup>82</sup>.

Prvi je poznati prijevod Tukidida na latinski jezik izveo Lorenzo Valla 1452. godine, pozivajući se na korisnost istinite povijesti u svome predgovoru. Koristeći Vallinu verziju, marsejski biskup Seysell 1527. godine prvi prevodi *Povijest* na moderni jezik, francuski. Seysell Tukididovu vrijednost nalazi osobito u njegovim političkim učenjima te je ovaj prijevod jedan u nizu onih koje je sačinio za Luja XII., koji je u antičkim povjesničarima nalazio korisne lekcije za modernog monarha, a od kojih je, prema Seysellu, Tukidid najbolji za tu svrhu. Nijedan od ova dva prijevoda nije se pokazao osobito preciznim<sup>83</sup>.

---

<sup>79</sup> Palmer, 1982b: 123.

<sup>80</sup> Grene, 1965: 32.

<sup>81</sup> Schlatter, 1945: 350.

<sup>82</sup> Hoekstra, 2016: 547.

<sup>83</sup> Schlatter, 1945: 350.

Tijekom narednih pedeset godina Tukididovu *Povijest* se prevodilo na nekoliko modernih jezika, čime Hobbes djeluje unutar već ustanovljene tradicije kad započinje svoj prijevod 1620-ih. Štoviše, engleski prijevod tad je već postojao, a napravio ga je još 1550. godine Thomas Nicolls. Međutim, Nicolls je koristio Seysselovu francusku verziju koja je već sama bila korumpirana (a i sama je bila prijevod Vallinog latinskog teksta), no uspio je zahvatiti značenje teksta i pisao je u vrijeme kad je engleski jezik imao određenu svježinu i neposrednost koje su nedostajale akademskom engleskom kasnijeg datuma<sup>84</sup>.

Hobbes je poznao Nicollsov prijevod te u predgovoru svog izdanja iznosi kako smatra da je potreban novi engleski prijevod izveden izravno iz grčkog teksta kako bi zamijenio stari, napravljen na temelju nesavršenih prethodnih verzija. Također navodi kako su čitatelju Tukidida potrebne karte te je njegov prijevod prvi koji ih sadrži. Od Nicollsovog do Hobbesovog prijevoda engleski jezik se značajno razvio te Hobbes poduzima dvostruki zadatak: stvoriti modernu i točnu verziju Tukididovog teksta. U tome i uspijeva. Osobitosti Hobbesovog izdanja su sljedeće: modernizirao je puntuaciju i način pisanja te je zamijenio stare riječi i fraze novima, također, sažimao je ona mjesta koja je Nicolls nepotrebno proširivao, čime njegova koncizna izravnost stoji bliže jednostavnosti i snazi originala<sup>85</sup>.

Hobbesovo izdanje Tukididove *Povijesti* pretežno se smatra kulminirajućim dostignućem njegove humanističke faze koja završava 1630. godine<sup>86</sup>. Valja se na ovom mjestu zapitati je li Hobbesova namjera koja stoji iza odabira upravo Tukididove *Povijesti* sezala dalje od toga da svojim sugrađanima ponudi čitljivu verziju poznatog klasika po prvi put izvedenu direktnim prevođenjem s grčkog na engleski jezik, a čiji je autor poznat i po težini jezika i izvanrednoj mudrosti, čime bi se istaknuo unutar već višedesetljetne tradicije kao tadašnji sekretar ugledne plemićke obitelji Cavendish i dospio među prvake humanizma<sup>87</sup> demonstracijom svoje vještine.

---

<sup>84</sup> Schlatter, 1945: 351-352.

<sup>85</sup> Schlatter, 1945: 353-355.

<sup>86</sup> Hoekstra, 2016: 548.

<sup>87</sup> Humanisti 16. stoljeća okretali su se grčkim i rimskim klasicima nalazeći njihovu iznimnu vrijednost u etičkim principima koje nalažu te su imali preferenciju spram Livija kao učitelja političkih vrlina i nadasve ga hvalili poradi njegovih neustrašivih moralnih prosudbi. Tukidid za njih u svakom slučaju nije bio idealan antički povjesničar. Njegova nesklonost da istakne moralnu pouku, kao i njegov skepticizam spram utjecaja etičkih principa na ljudsko ponašanje zasigurno su uznemiravali velike moraliste Engleske Tudora. Međutim, na temelju literature Engleske Jamesa I. uviđamo među pojedinim skupinama porast skepticizma u području vjere i morala te rašireno uvjerenje da je vlastiti interes dominantni motiv ljudskog djelovanja, stoga ne čudi da Tukididova *Povijest* tad postaje popularnije štivo (Schlatter, 1945: 355-356).



Odgovor na ovo pitanje primarno ćemo naći u uvodnim tekstovima Hobbesovog izdanja *Povijesti*, a također i u njegovim autobiografskim materijalima, osobito ako ih razmotrimo s obzirom na kontekst u kojem sastavlja i naposljetku objavljuje prijevod.

U *Pismu posvete* koje, kao i ono upućeno čitateljima, prethodi prijevodu Tukididove *Povijesti* saznajemo da je Hobbes djelo posvetio starijem vojvodi od Devonshirea, tad pokojnom, čiji se čitalački interes sastojao u onome što “najviše zaslužuje boli i sate velikih ljudi, povijesti i građanskog znanja”<sup>88</sup>, a što je koristio kako za dobro vladanje vlastitim životom, tako i za doprinos općem dobru. Novom vojvodi od Devonshirea, “slici svoga oca (...) u kojem sjeme njegovih vrлина već niče”<sup>89</sup>, Hobbes daruje prijevod govoreći kako bi mu ga mogao preporučiti jer je, kao i on, bio plemićke krvi, no boljim argumentom smatra vrsnoću Tukididovog pisanja, budući da tekst “sadrži korisne upute za plemstvo i one koje bi moglo zapasti upravljanje velikim i važnim djelima”<sup>90</sup>.

U *Pismu čitateljima* Hobbes argumentira da je Tukidid najbolji od povjesničara jer je “središnji i ispravan zadatak povijesti da čitatelja pouči i omogući mu da na temelju znanja o prošlim događajima može djelovati razborito u sadašnjosti i brižljivo spram budućnosti”, što nijedan prema Hobbesu ne radi “prirodnije niti potpunije”<sup>91</sup> od Tukidida. On je također politički povjesničar u većoj mjeri od bilo kojeg drugog time što je “učinio svog čitatelja promatračem” vrsnim odabirom materije kojom ispunjava naracije i načinom na koji ih je poredao te jasnoćom i učinkovitošću svog izražavanja<sup>92</sup>. Ovi elementi nude očitu korist za svakoga tko se upusti u pažljivo čitanje teksta.

U istom duhu Hobbes u *O Tukidovom životu i Povijesti* tvrdi da naracija *Povijesti* sama potajno poučava čitatelja, i to učinkovitije nego što bi se to moglo izvesti otvoreno iznesenim pravilima. To čini tako što Tukidid predočava koji su to zaista dobri, odnosno loši činovi s obzirom na ishode njihovih “načina i pojava”<sup>93</sup>. Kao takvu, *Povijest* valja čitati kao jedinstvenu cjelinu i iz konteksta njezine prije svega istinite naracije dosegnuti pouku koju sadrži. Doista, tvrdi Hobbes, “za ljude

---

<sup>88</sup> Hobbes, 1975: 3.

<sup>89</sup> Hobbes, 1975: 4.

<sup>90</sup> Hobbes, 1975: 4.

<sup>91</sup> Hobbes, 1975: 6.

<sup>92</sup> Hobbes, 1975: 7.

<sup>93</sup> Hobbes, 1975: 18.

veće koristi proizlaze iz promatranja nepovoljnih događaja, nego prosperiteta”<sup>94</sup> te je *Povijest* spomenik podučavanju budućeg čitateljstva, koju sam Tukidid naziva “tečevinom zauvijek” (P, I.22).

Tukidid se unatoč svojim izvanrednim sposobnostima nije uključio u poslove vođenja grada jer je, piše Hobbes,

“u to doba bilo nemoguće za ma kojeg čovjeka da ponudi dobar i koristan savjet gradu bez da izazove nezadovoljstvo u puku. Jer njihovo je mišljenje o vlastitoj moći i sposobnosti da uspiju u ostvarenju svakog čina kojeg poduzmu bilo takvo da su samo oni koji su ih naveli na najopasnije i očajne pothvate imali najveći utjecaj u skupštini i držali se mudrim i dobrim građanima. (...) Znatan prosperitet (na koji su se tad već kroz mnoge godine naviknuli) dovodi do toga da ljudi zavole sami sebe; i teško da će se bilo kome svidjeti savjet zbog kojeg će sebe voljeti manje. To vrijedi više za mnoštvo, nego za pojedinca. Jer pojedinac koji sam sa sobom rezonira neće se sramiti ako se čega u svojim poslovima boji (...); ali u javnim raspravama pred mnoštvom, strah se (koji je najčešće dobar suputnik u savjetovanju, ali ne i u djelovanju) rijetko pokazuje ili priznaje. Na taj se način dogodilo da su Atenjane, koji su mislili da su sposobni učiniti što god požele, opaki ljudi i laskavci povelili da se strmoglave u činove koji su ih upropastili; a dobri ljudi se ili nisu usuđivali oponirati, ili su si, u slučaju da jesu, time presudili”<sup>95</sup>.

Odmah pošto to iznese, Hobbes razlaže svoje mišljenje o Tukididovim preferencijama s obzirom na uređenje političke zajednice. Demokracija mu se, kaže Hobbes, očigledno najmanje svidjela te je na raznim mjestima zabilježio međusobnu

“imitaciju i natjecanje demagoga za reputaciju i slavu njihovom domišljatošću, s nadmetanjem u vidu savjeta koje su davali na štetu javnosti; nekonzistentnost odluka, uzrokovanu raznolikim ciljevima i retoričkom moću govornika; i očajničke pothvate poduzete na temelju laskavih savjeta kojima su htjeli ostvariti ili zadržati ostvareni autoritet i utjecaj među pukom”<sup>96</sup>.

Potom argumentira da se ne čini ni da je igdje uzdizao vladavinu nekolicine, jer među njima “svaki želi da bude prvi, i oni koji bivaju podcjenjivani trpe to s manje strpljenja nego u demokraciji, iz čega slijedi pobuna i raspad vladavine”<sup>97</sup>. Tukidid je veličao atensko uređenje koje je bilo sastavljeno od mješavine mnoštva i nekolicine, no

“više je hvalio ono za vladavine Pizistrata (osim što je moć bila uzurpirana) i kad je na početku rata bilo demokratsko po nazivu, a po učinku monarhijsko pod Periklom. Stoga se čini da je s obzirom na

---

<sup>94</sup> Hobbes, 1975: 20.

<sup>95</sup> Hobbes, 1975: 12-13.

<sup>96</sup> Hobbes, 1975: 13.

<sup>97</sup> Hobbes, 1975: 13.

svoje plemenito porijeklo najviše odobravao kraljevsku vladavinu pa nije čudno što se miješao što je manje mogao u poslove zajednice i radije se upustio u promatranje i bilježenje onoga što su činili oni koji su njome upravljali”<sup>98</sup>.

U svom autobiografskom *Životu u prozi* Hobbes ponovno iznosi da je od grčkih povjesničara najviše bio oduševljen Tukididom te da su u njegovom prijevodu *Povijesti* razjašnjene slabosti i posljedični neuspjesi atenskih demokrata zajedno s onima njihovog grada<sup>99</sup>. Veličanje Tukidida nalazimo i u *Životu u stihu*, gdje ga Hobbes izdiže iznad svih grčkih i latinskih autora s kojima se susreo te tvrdi da ga je naučio “koliko je samo demokracija budalasta i koliko je jedan čovjek mudriji od skupštine”<sup>100</sup>. U skladu sa svime prethodno izrečenim, čini se da nas Hobbes upućuje da čitamo Tukidida kroz prizmu njegovog antidemokratskog duha i sklonosti vladavini jednoga.

Hobbesova interpretacija Tukididove kritike demokracije tako se ne fokusira izravno na demokraciju kao vladavinu rulje. Umjesto toga, ona je više usmjerena na destruktivne učinke natjecanja među političkim vodstvom, odnosno, na prijepore među elitom koji vode u pobune i uništavaju društveno tkivo. Osobitu zabrinutost pritom pokazuje za vladare koji zanemaruju opće dobro i promoviraju ratnu politiku koja rezultira raspadom političkog tijela. Stoga u Hobbesa ne nalazimo isticanje činjenice da je Atena mogla dobiti rat i da je pohod na Siciliju bio izvediv. Njegov interes pri prevođenju *Povijesti* drugačiji je i to mu brani, a shvaćamo ga, jednim dijelom, s obzirom na kontekst u kojem ga izvodi.

Saznajemo da je *Povijest*, nakon što ju je Hobbes preveo, “još dugo stajala pored njega, i, s obzirom na okolnosti, njegova želja da je podijeli nestala je”<sup>101</sup>. Valja istaknuti da je prijevod registriran u tiskarnici 18. ožujka 1628. godine u više ili manje dovršenom obliku, a objavljen već prvog dana 1629. godine<sup>102</sup>. S obzirom na to koliko je velik zadatak Hobbes poduzeo prihvativši se prevođenja *Povijesti*, jasno je da je započeo s radom godinama prije objave. Razmotrimo sad što se to događalo 1620-ih godina u Engleskoj kako bismo jasnije shvatili razloge iščezavanja

---

<sup>98</sup> Hobbes, 1975: 13-14.

<sup>99</sup> Hobbes, 1999a: 246.

<sup>100</sup> Hobbes, 1999b: 256.

<sup>101</sup> Hobbes, 1975: 8.

<sup>102</sup> Hoekstra, 2016: 552.

Hobbesove želje za objavom prijevoda, kao i njegovog kasnijeg predomišljanja po tom pitanju.

Još i prije neuspjeha planiranog vjenčanja princa Charlesa, sina kralja Jamesa I., i infante Marie, sestre španjolskog kralja Filipa IV., u listopadu 1623. godine, sama ideja takvog vjenčanja naširoko se osuđivala. U fokusu javnog mnijenja bilo je pitanje rata sa Španjolskom. Ono što je uslijedilo jest stupanje Charlesa i Buckinghama, premijera, na čelo antišpanjolskog bloka. Sve do smrti Jamesa I. u ožujku 1625. godine englesku politiku karakterizirale su strašne tenzije između, s jedne strane, kraljevog pokušaja da održi politiku mira spram Španjolske; te zahtjeva princa, premijera, većine parlamentaraca i najutjecajnijih segmenata građanstva za otvoreni napad, s druge. Nakon pada protestantske vlasti u Palatinatu 1622. - 1624. godine, takva intervencija u europske ratove počinje se braniti kao nužna poradi obrane “istinske” religije, ali i same Engleske od pretpostavljenog neizbježnog španjolskog osvajanja do kojeg bi u suprotnom došlo<sup>103</sup>.

James I., dok je još bio na prijestolju, a s njime na snazi kraljevska politika razumnog mira, u više je navrata izdavao proglase usmjerene protiv pisanja i govora o ratnoj politici spram Španjolske, zahtijevajući da svatko tko takvim aktivnostima svjedoči iste obavezno u roku od dvadeset četiri sata prijavi, obećavajući strogo kažnjavanje prijestupnika. Zabranjuje također jezik korišten da sakrije neprikladan govor, a upozorava i parlament da se ne miješa u poslove vlasti, niti u pitanja rata i mira, a osobito u strategiju spram Španjolske<sup>104</sup>. U takvom okruženju na rat usmjereni pisci počinju koristiti prevođenje klasičnih tekstova kao plašt koji istovremeno otkriva autorovu namjeru i osigurava mu relativno dobar štit.

Važan kontekst u kojem Hobbes piše svoje kasnije radove jest onaj u kojem su se klasici koristili za oblikovanje antimonarhističkih argumenata u svrhu obrane republike i čak revolucije i građanskog rata. Međutim, kontekst u kojem Hobbes prevodi Tukidida onaj je u kojem čak i njegovi monarhistički nastrojeni sugrađani koriste klasike, uključujući i Tukidida<sup>105</sup>, kako bi opravdavali polazak u inozemni rat.

---

<sup>103</sup> Hoekstra, 2016: 553.

<sup>104</sup> Hoekstra, 2016: 554.

<sup>105</sup> Primjerice, Bacon 1624. godine u *Considerations Touching a Warre With Spaine* tvrdi da je inozemni rat istovjetan samoobrani - samo strah, tvrdi on, dovoljan je temelj za rat i po svojoj prirodi naprosto defenzivan, koristeći primjer Spartanaca koje je ususret rastućoj moći Atenjana “nužnost prisilila na rat: a to su riječi koje

Tad je, osim toga, bilo jasno da će nasljednik Jamesa I. biti princ Charles koji je zajedno s drugim vodećim ljudima tadašnje Engleske zagovarao rat na kontinentu. Hobbesov poslodavac Cavendish, kao i Bacon za kojeg je u to doba isto tako radio, također su bili dijelom ratnog tabora.

Zaokret u politici krune događa se konačno sa stupanjem Charlesa na prijestolje u ožujku 1625. godine<sup>106</sup>. Engleska tad poduzima preventivne napade na kontinentu u svrhu unaprjeđenja svoje reputacije i pomoći saveznicima, od kojih se osobito ističu dvije pomorske ekspedicije. Prva je bila napad na Španjolsku u Cádiz u 1625. godine, a druga napad na Francusku 1627. godine kad Buckingham okupira Île de Ré. Obje ekspedicije doživjele su spektakularan neuspjeh. Unatoč tome što su parlamentarci i javnost godinama huškali na takve pothvate, krivnju svale na Bockinghama. Poradi neuspjeha, kao i zbog Charlesovih pokušaja da ih ispravi, narod i parlament okrenu se protiv kralja i formira se konflikt koji kulminira i biva razriješen tek u građanskom ratu. Engleska se u svakom slučaju povlači iz Tridesetogodišnjeg rata i potpisuje mirovne ugovore sa Španjolskom i Francuskom.

Upravo je ovo stanje u Engleskoj od posljednjih godina vladavine Jamesa I. do okretanja Charlesa I. politici mira dovelo do toga da Hobbesov prijevod Tukididove *Povijesti* dugo ostane neobjavljen nakon što je dovršen. U *Pismu čitateljima* Hobbes nam objašnjava da je pogriješio misleći da će se Tukidid drugima svidjeti iz istih razloga i u istoj mjeri kao i njemu. Upravo suprotno, došao je do zaključka da

“u većini slučajeva, ljudi čitaju *Povijest* s uzbuđenjem koje znatno nalikuje onome *puka*, u *Rimu*, koji je prisustvovao spektaklima gladijatora, uživajući više u promatranju njihove krvi, nego njihove vještine mačevanja. Jer mnogo je više onih koji vole čitati o velikim vojskama, krvavim bitkama i više tisuća odjednom zaklanih, nego što je onih koji mare za *umijeće* kojim se poslovi kako vojski, tako i gradova upravljaju kako bi se ostvarili njihovi ciljevi”<sup>107</sup>.

Od 1628. godine politička slika Engleske znatno je izmijenjena. Ratu sklonih frakcija na obzoru više nije bilo te je ponovno uspostavljena politika krune usmjerena na mir s kontinentalnim silama. Također, s neuspjesima pomorskih ekspedicija na Cádiz i Île de Ré (nakon kojih publika neće čitati o usponu i padu Atene bez svijesti o

---

upućuju na čistu *obranu*” (Bacon, 1629: 12-13). Također, uzevši općenito, ranomoderni Tukididijanci u vrijeme kad Hobbes prevodi *Povijest* prvenstveno doživljavaju *Povijest* u “borbenom” duhu (Hoekstra, 2012: 54).

<sup>106</sup> Hoekstra, 2016: 557. James, doduše, dobrim dijelom popušta još 1624. godine pod pritiskom novog parlamenta, iznimnih članova javnosti i svog sina.

<sup>107</sup> Hobbes, 1975: 8.

tome da je propast uzrokovala neumjerena vojna ambicija), a zajedno s kugom koja je pogodila London 1625. - 1626. godine, dolazi do preokreta kako javnog mnijenja, tako i političke volje. Konkretno, fokus se pomiče s onoga što bi mogli steći na ono što jesu izgubili i na ono što još mogu izgubiti. U svjetlu ovih promjena, Hobbes 1628. godine konačno odlučuje predati prijevod *Povijesti* na izdavanje. Iako poziv na oprez spram inozemnih vojnih intervencija više nije od neposredne važnosti, sada je postojala veća vjerojatnost da će se Hobbesovog Tukidida čuti i razumjeti na ispravan način.

Unatoč bliskosti i suradnji s najistaknutijim licima tadašnjeg ratnog tabora, Hobbesova je misao, kako u vrijeme prevođenja Tukididove *Povijesti*, tako i kasnije, bila s njihovim stajalištima neusklađena. Njegov prijevod trebao im je poslužiti kao upozorenje po pitanju opasnosti koja se nadaje iz njihove politike. Riječ je o kritici vladara koji su laskali puku i naveli ga na pothvate koji su ga na kraju i uništili, a koja uspostavlja paralelu između pohoda na Siciliju i zagovora intervencije na kontinentu, napose pohoda na Španjolsku, ratne frakcije u Engleskoj.

Prisjetimo se, još na početku rata Periklo je upozoravao Atenjane da će pobijediti u ratu ukoliko ne budu proširivali teritorij i upuštali se u nepotrebne opasne pothvate za vrijeme njegovog trajanja. Hobbes na ovom mjestu u svom prijevodu stavlja komentar u kojem tvrdi da “Tukidid ovdje ima na umu poraz na Siciliji, do kojeg je došlo mnogo godina poslije Periklove smrti”<sup>108</sup>. Da su slijedili konzervativniju politiku svog mudrog vladara prevagnuli bi, no radije su se prepustili opasnosti i savjetu častohlepnog Alkibijada i srljali u propast<sup>109</sup>.

Također je sasvim moguće i potencijalno komplementarno objašnjenje Hobbesovog kasnijeg objavljivanja prijevoda *Povijesti* to da se u to vrijeme Hobbes već pridržavao svoje u kasnijim djelima formuliranoj doktrini koja zabranjuje objavu onoga što je u kontradikciji sa zakonom ili kakvim drugim suverenovim proglasom<sup>110</sup>. Naime, postojale su tenzije između onoga što *Povijest* po Hobbesu podučava i politike rata engleskog suverena do 1628. godine kad odlučuje izdati prijevod. Na objavljivanje ga je mogla potaknuti i kasnije iznesena teorija da je promoviranje mira

---

<sup>108</sup> Hobbes, 1975: 579.

<sup>109</sup> Iako bi, paradoksalno, Atena, kako smo vidjeli, pobijedila da se nije “riješila” Alkibijada.

<sup>110</sup> Hoekstra, 2016: 563.

obaveza koja proizlazi iz prirodnog zakona dok god se time ne dovodi u pitanje samoočuvanje.

Jednako kao što Tukidid okreće leđa političkoj areni promatrajući i bilježeći ono što se u njoj čini, a pritom nas potajno poučavajući, Hobbes ne sudjeluje u maniji koja vlada Engleskom oko potencijalno suicidalnih intervencija na kontinentu. Tukidid predstavlja primjer za mudro političko djelovanje kroz pisanje koje Hobbesu, koji služi plemićkoj obitelji, također garantira diskreciju<sup>111</sup>. Međutim, ova je diskrecija imala za posljedicu grozno iskrivljavanje Hobbesove namjere sve do točke da se njegovo odobravanje Tukidida smatralo dokazom za ratobornost koja je navodno u središtu njegove misli. To možda može objasniti zašto je, u trenutku kad je sljedeći rat bio na obzoru, odlučio više ne riskirati, već se latio izravnog poučavanja putem filozofije.

## II.2. Hobbesova kritika demokracije i imperijalizma nakon prijevoda *Povijesti*

### II.2.1. Hobbesova kritika demokracije u njegovoj znanosti o politici

Odredimo sad Hobbesove konkretne pozicije spram demokracije i imperijalizma onako kako su iznesene u njegovim kasnijim radovima, od kojih su osobito važne s obzirom na demokraciju one koje nalazimo u *Elements of Law*, a s obzirom na imperijalizam one iznesene u njegovom *magnum opusu*, *Levijatanu*. Počinjemo definiranjem Hobbesovog odnosa spram demokracije. Odmah valja istaknuti da na pitanje načina vrednovanja demokracije u Hobbesovoj znanosti o politici ne možemo odgovoriti jednoznačno.

Neki autori, poput Richarda Tucka, karakteriziraju Hobbesa upravo kao demokratskog autora, gradeći svoje teze oslanjajući se osobito na sljedeći Hobbesov navod iz *De Cive*: “u svakoj državi vlada narod, jer čak i u monarhijama narod vrši vlast, jer narod ima volju kroz volju jednog čovjeka (...) u monarhiji su podanici mnoštvo, i (paradoksalno) kralj je narod” (DCi, XII.8). Tuck iz navedenoga sasvim pogrešno zaključuje kako je upravo demokracija paradigmatički oblik dobro

---

<sup>111</sup> U duhu Lipsiusovog “*all of it is mine, and none of it*” (Hoekstra, 2016: 571).

ustanovljene države prema Hobbesu<sup>112</sup> te se čini kao da je svaka država na određeni način “demokratska”. Međutim, poistovjećenje kralja i naroda Hobbes upotrebljava u odnosu na, kao što navod sam nalaže, monarhiju.

Nasuprot Tuckovom uvjerenju, u monarhiji ne vlada demokratski koncipiran narod, već je volja kralja ono što vrijedi kao volja naroda. Narod se uopće uspostavlja u trenutku kad svaki pripadnik nepovezanog mnoštva prihvati volju jednoga ili skupštine kao vlastitu čime postaje jedna osoba s jedinstvenom voljom (DCi, VI.1), a po čemu se sad pak čini da su sve države na neki način “monarhističke”. Narod postoji isključivo kroz osobu suverena koji utjelovljuje jedinstvenu osobu naroda i bez kojeg postoji samo nemoćno mnoštvo. Način na koji Hobbes razumijeva narod tako nije u skladu s idejama demokratskih teoretičara, prema kojima narod postoji prije uspostave države.

Razlikovanje između Hobbesovih stajališta i onih demokratskih autora nalazimo i u *Levijatanu*, a posebice kad razmotrimo pravni odnos koji nastaje između suverena i podanika društvenim sporazumom neovisno o obliku države. Država, naime, nastaje uzajamnim sporazumima budućih podanika kojima oni ovlašćuju suverena da ih zastupa u svim pitanjima koja se odnose na mir i sigurnost i spram kojeg na sebe preuzimaju jednake obveze, čime je temelj svake države na određeni način “demokratski”. Međutim, važno je istaknuti da ovlaštenje suverena od strane podanika ne uključuje i njegove pravne obveze spram njih budući da suveren uopće nije stranka sporazuma. Podanici u svim državama tako imaju jednostranu obvezu na poslušnost, dok je suveren u pravnom smislu posve slobodan (L, XVI-XVII). Hobbesova misao konzistentna je i s posve nedemokratskim argumentima, a u najmanju je ruku nekonzistentna s demokratskim *credom* da podanici u svakom trenutku imaju pravo na preispitivanje i otpor vlasti.

Osvrnimo se sad na nauk o oblicima države po uspostavi koji nalazimo u *Levijatanu* (L, XIX). Hobbes, kao što je poznato, tvrdi da postoje tri oblika takve države, a koji se međusobno razlikuju prema nositelju suverene vlasti. Ukoliko je suveren jedan čovjek, radi se o monarhiji; ukoliko je to skupina nekolicine koja je imenovana ili se od ostalih razlikuje na kakav drugi način, radi se o aristokraciji; a ukoliko je to opća skupština svijeta, radi se o demokraciji (L, XIX.1, XIX.10). Svaka od

---

<sup>112</sup> Tuck, 2006: 184.



njih sposobna je da proizvede mir i sigurnost te time ostvari temeljni cilj države, inače bi njihova uspostava uopće bila besmislena. Demokracija je u tom smislu prema Hobbesu jednakopravna monarhiji i aristokraciji.

Ipak, monarhiju, aristokraciju i demokraciju ne odlikuje jednaka razina “prikladnosti ili sposobnosti” da ispune prethodno navedenu svrhu (L, XIX.4-9). Hobbesova kritika demokracije u devetnaestom poglavlju *Levijatana* očituje se kroz njegov otvoreni zagovor monarhije kao najboljeg oblika države<sup>113</sup>. U usporedbi monarhije s aristokracijom i demokracijom kristaliziraju se očigledne prednosti monarhije nad drugim dvjema, kao i, a što nam je od osobitog interesa, specifične mane demokracije u smislu potencijala države da uspostavi te održava mir i sigurnost podanika.

Za početak, u monarhiji je privatni interes istovjetan javnome jer “bogatstva, moć i čast nekog monarha nastaju samo iz bogatstva, snage i ugleda njegovih podanika”, dok “u demokraciji ili aristokraciji javni napredak ne pridonosi toliko privatnom bogatstvu onoga koji je pokvaren ili častohlepan koliko podmukli savjet, izdajnički čin ili građanski rat” (L, XIX.4). Također, monarh može primati savjete “od koga god, kad god i gdje god želi”, dok skupine sa suverenom vlašću većinom savjetuju samo oni “koji imaju pravo na to od samog početka, a ti najvećim dijelom spadaju u one koji su više upućeni u stjecanje bogatstva nego znanja, i koji daju savjete u dugim govorima koji mogu, i obično to doista postižu, pobuditi ljude na djelovanje, ali ne i vladati njima u tome” (L, XIX.5). Osim toga, zbog same brojnosti skupština nije zamislivo neko vrijeme ili mjesto koje bi omogućilo da one prime kakav savjet u tajnosti.

Iz činjenice brojnosti skupština nadaju se i drugi problemi. Dok odluke monarha podliježu isključivo prirodnim nepostojanostima ljudske naravi, u skupštinama nastaju uz to i nepostojanosti uslijed brojnosti: “odsustvo nekolicine koja bi htjela da se jednom donesena odluka čvrsto nastavi (...) ili pak ustrajno pojavljivanje nekolicine sa suprotnim uvjerenjem poništava danas sve ono što je bilo zaključeno jučer” (L, XIX.6). Uz to, monarh se, za razliku od skupštine, ne može sa samim sobom sukobiti iz zavisti ili kakvog interesa, dok su u skupštini takvi sukobi česti i u stanju su proizvesti destruktivne posljedice po političko tijelo (L, XIX.7).

---

<sup>113</sup> Ribarević, 2012: 93.

Sljedeći problem koji Hobbes navodi jest prigovor koji se često upućuje monarhiji, a to je pitanje zavođenja monarha od strane miljenika i laskavaca. Ipak, u istoj se mjeri skupština da podvesti lošem savjetu i rječitosti govornika. Dok su miljenici monarha malobrojni i nema nijednoga “koji ne može isto tako pomoći svojim prijateljima kao što može oštetiti svoje neprijatelje”, miljenici skupštine, govornici, mnogobrojni su i “premda imaju veliku moć da naštete, imaju malu moć da je sačuvaju” (L, XIX.8).

Hobbes se na kraju obračunava s tvrdnjama o potencijalnoj nepogodnosti koja može nastati u monarhiji u slučaju da suverenost prijeđe na dijete ili onoga koji ne može razlikovati između dobra i zla pa neki drugi čovjek ili skupina ljudi vlada po njegovom pravu i u njegovo ime (L, XIX.9). U slučaju da se kakva nepogodnost dogodi, primjerice, da se dijete-kralj stavi pod skrb osobe koja bi njegovim slabljenjem ili smrću sebe promaknula (što je pak izdaja), ona se prema Hobbesu ne može pripisati obliku države, već je rezultat “častohleplja podanika i nepoznavanja njihovih dužnosti” (L, XIX.9), a koji postoje u svim državama. Štoviše, on tvrdi da

“ne postoji nijedna velika država u kojoj suverenost drži skupština, a da se u pogledu savjetovanja o miru, ratu i donošenju zakona ne nalazi u istom stanju kao da vladavina počiva na djetetu. Jer, kao što djetetu nedostaje rasuđivanje da bi moglo odbiti neki dani savjet, i zbog toga je prisiljeno uzeti savjet od onoga ili onih kome je povjereno, tako i skupštini manjka sloboda da se ne složi sa savjetom većine, bio on dobar ili loš. I kao što djetetu treba skrbnik ili zaštitnik za očuvanje njegove osobe i vlasti, isto tako (u velikim državama) suverena skupština ima potrebu u svim velikim pogibeljima i nevoljama za *custodes libertatis*, to jest, za diktatorima i zaštitnicima svoje vlasti. To je istovjetno s privremenim monarsima, kojima za neko vrijeme mogu povjeriti cjelokupno vršenje vlasti, a bili su (po isteku svoga vremena) lišavani te vlasti češće nego djeca-kraljevi od svojih zaštitnika, regenata ili drugih skrbnika” (L, XIX.9).

Hobbesova misao, kao što vidimo, nije protudemokratska, no demokracija je samo jedan od triju mogućih oblika države obilježen specifičnim poteškoćama.

U *Elements of Law* Hobbes tvrdi da “u svim demokracijama, unatoč tome što je pravo suverenosti u rukama skupštine, koja je zapravo čitav narod; njezino je korištenje”, odnosno, vršenje vlasti, “uvijek u rukama jednoga ili nekolicine” jer “jedan ili nekolicina nužno svojim utjecajem kontroliraju mnoštvo; utoliko demokracija, ustvari, nije ništa više doli aristokracija govornika, prekinuta povremeno privremenom monarhijom jednog govornika” (EL, II.2.5). Kad se usporede tri oblika

države, “naime, demokracija, aristokracija i monarhija”, ispada da su “dvije prve ustvari jedna” jer je demokracija “vladavina nekolicine govornika” (EL, II.5.3). Čini se da u Hobbesa uopće ne postoji takva stvar kao što je demokracija.

Ova slika demokracije kao, ustvari, vladavine demagoga “u kojoj se svatko može u manjoj ili većoj mjeri nadati da će dobiti naklonost skupštine” za ostvarenje onoga što je zapravo “njegov vlastiti interes” (EL, II.2.5) posve odgovara onome što o demokraciji u Tukididovoj *Povijesti* piše Hobbes u svom prijevodu i općenito bi najvećim dijelom mogla biti utemeljena upravo na Tukididovom tekstu. Prisjetimo se, atenski su demagozi poslije Periklove smrti upotrebljavali svoje retoričke sposobnosti, dajući laskave savjete puku u skupštini, a u međusobnom nadmetanju radi ostvarenja svojih prije svega privatnih ciljeva. Oni su vršili utjecaj na mnoštvo nadasve na štetu javnog interesa i predvodili Atenjane na putu u propast<sup>114</sup>. Primjerice, nasilni Kleon naveo ih je na odbijanje spartanske mirovne ponude jer je njemu odgovaralo perpetuiranje ratnog stanja u kojem su njegova zlodjela manje vidljiva (P, V.16), a neumjereni Alkibijad nagovorio ih je da se odvaže na pohod na Siciliju jer je strasno htio postati vojskovođom i nadao se da će time također povećati vlastiti imetak i steći slavu (P, VI.15).

Hobbes u *De Cive* dozvoljava mogućnost da demokracija izbjegne neke od svojih uobičajenih slabosti na način da, zadržavajući suverenost, povjeri svoju izvršno-upravnu vlast jednome ili nekolicini (DCi, X.15-16), što počiva na razlikovanju između oblika države i oblika vladavine, odnosno, na pretpostavci da onaj kojem pripada suverena vlast ne mora istovremeno biti onaj koji je i vrši. No, koju posljedicu to ima po demokraciju? Prisjetimo se onoga što Hobbes zaključuje na temelju Tukididovog suda o Periklu u svom prijevodu *Povijesti*. Tukidid se najviše divio Ateni onda kad je bila “demokratska po imenu, a ustvari vladavina jednog čovjeka” (P, II.65), odnosno, kad ona uopće nije bila demokracija, već monarhija, na temelju čega Hobbes ne tvrdi da je Tukidid odobravao demokraciju u ovom obliku, već da je “najviše odobravao kraljevsku vladavinu”<sup>115</sup>.

Jasan je problem koji se objelodanjuje u demokraciji delegiranjem izvršno-upravne funkcije od strane suverenog naroda administratorima, a što je podjednako

---

<sup>114</sup> Hobbes, 1975: 13.

<sup>115</sup> Hobbes, 1975: 14.

“držanju lava u kući”: delegacija neprimjetno može prerasti u abdikaciju<sup>116</sup>. Međutim, s obzirom na cilj Hobbesove države, a to su mir i sigurnost podanika, delegiranje čitave administracije pojedincu ili nedemokratskom tijelu poduzima se kako bi se onemogućila njegova ugroza koja je izvjesna u podjelama sklonoj i demagozima predvođenoj demokraciji kakva je bila ona atenska koja je u konačnici uništila samu sebe. Tom delegacijom demokracija postaje nalik na spavajućeg monarha. Uspavati demokraciju, prema riječima Hoekstre u njegovom provokativnom tekstu *A lion in the house: Hobbes and democracy*, “znači primiriti prijetnju - računa li se političko tijelo i dalje kao demokracija nije od tolike važnosti dok god spava. Ono što je važno jest da je u miru, i da spava”<sup>117</sup>.

## II.2.2. Hobbesova kritika imperijalizma u *Levijatanu*

Unatoč tome što prirodno stanje rata svakog čovjeka protiv svakog drugog biva prevladano na razini države, “za kraljeve i druge osobe sa suverenom vlašću važi u svako vrijeme da se zbog svoje neovisnosti nalaze u stanju neprestane ljubomore i položaju gladijatora, držeći oružje i oči uperene jedni na druge, to jest držeći utvrde, tabore i topove na granicama svojih kraljevstava, a uhode među svojim susjedima. To je položaj za rat” (L, XIII.12). U međunarodnoj areni u izostanku suverena neizbježno je i trajno na djelu *anarche*, pri čemu se države međusobno odnose kao individue u prirodnom stanju.

Kako se to ponašaju pojedinci u prirodnom stanju? Po prirodi su svi ljudi jednaki u tjelesnim i umnim sposobnostima, naime, i onaj najslabiji ima dovoljno tjelesne snage “da ubije i najjačeg, bilo pomoću tajnih smicalica, bilo udruživanjem s drugima koji se nalaze u istoj takvoj opasnosti” (L, XIII.1). Postoji, međutim, fundamentalno razlikovanje među ljudima u smislu strasti koje ih pokreću. Prirodno stanje ne bi nužno bilo opće stanje rata svakog protiv svakog kada bismo u njemu nalazili samo one ljude “koji radije žive na miru u skromnim granicama i ne povećavaju svoje snage osvajanjima”, već “ostaju samo pri obrani” (L, XIII.4). Problem je u tome što u prirodnom stanju nalazimo i manjinu ljudi “koji nalaze užitek u promatranju svoje moći osvajanjima koja sežu dalje nego što to iziskuje njihova

---

<sup>116</sup> Hoekstra, 2006: 202-203.

<sup>117</sup> Hoekstra, 2006: 214.

sigurnost” (L, XIII.4). Postoje, dakle, oni koji žele moć zbog moći same i prisiljavaju sve ostale da djeluju na isti način, da neprestano povećavaju moć koju posjeduju, što proizvodi poopćeno nepovjerenje i rat.

Ista logika vrijedi i u međunarodnoj areni i Hobbes u tom pogledu nema iluzija. Trajni mir neostvariv je ideal jer nema sile koja bi sve države nadvladala strahom i ograničila njihovo djelovanje na način na koji to države čine sa svojim državljanima. Imperijalizam<sup>118</sup> je stoga posve očekivan fenomen. Međutim, iz toga ne proizlazi da on takvo stanje smatra poželjnim. Kao i u slučaju prirodnog stanja među pojedincima, Hobbes, naprosto, bilježi nesretnu činjenicu: sukobi su u izostanku javne vlasti neizbježni. Konačan rezultat takve dinamike u međunarodnim odnosima karakteriziraju apokaliptični obrisi: “kad cijeli svijet bude prenatrpan stanovništvom, posljednji lijek će biti rat, koji će svakome donijeti pobjedu ili smrt” (L, XXX.19).

Prisjetimo se gdje smo već naišli na referencu o gladijatorima, s kojima Hobbes uspoređuje suverene u međunarodnom prirodnom stanju. Radi se o Hobbesovom *Pismu čitateljima* u prijevodu Tukididove *Povijesti*, kad objašnjava razlog odgode objave teksta navodeći da se pobojavao kako bi njegove didaktičke svrhe mogle biti krivo shvaćene. Naime, da ponovimo, većina čita *Povijest* kao što su Rimljani gledali borbe gladijatora, uživajući više u promatranju njihove krvi, nego njihovog umijeća mačevanja. Tako je i onih koji vole čitati o velikim vojskama, krvavim bitkama i više tisuća odjednom smaknutih mnogo više nego onih koje interesira umijeće kojim se poslovi vojski i gradova vode za ostvarenje svojih svrha<sup>119</sup>.

Straumann povlači zanimljivu paralelu između dviju referenci. Gladijatori, odnosno, suvereni koji ne posjeduju vještinu koja im je potrebna u vladanju zapast će u krvave bitke u kojima će tisuće biti odjednom smaknute. Međutim, postoje pravila kojima se ravna umijeće vladanja i oni koji tu vještinu steknu bit će bolji u očuvanju kako sebe, tako i svojih država<sup>120</sup>. Hobbes tvrdi da su “svi ljudi po prirodi obdareni naočalama za uvećavanje (to su njihove strasti i samoljublje) (...), ali su lišeni onih

---

<sup>118</sup> Za razliku od države po uspostavi, za imperij bismo mogli reći da je država po stečevini jer je u njoj “suverena vlast stečena silom” onda kad “ljudi pojedinačno ili zajedno, većinom glasova i iz straha od smrti ili ropstva, odobre sve radnje onoga pojedinca ili skupine koji ima u svojoj vlasti njihove živote i slobodu” (L, XX.1). Za razliku od države po uspostavi u kojoj ljudi biraju svoje vladare iz straha jedni od drugih, u državi po stečevini ljudi se podčinjavaju onome koga se boje (L, XX.2). Prava i posljedice suverene vlasti u oba tipa države su međutim istovjetna (L, XX.3).

<sup>119</sup> Hobbes, 1975: 8.

<sup>120</sup> Straumann, 2022: 10-11.

dalekovidnih naočala (naime, moralne i građanske znanosti) da bi izdaleka vidjeli nevolje koje se nadvijaju nad njima” (L, XVIII.20). U *Levijatanu* Hobbes nudi svojevrsan pogled kroz takve dalekovidne naočale.

Prirodni zakoni, koje nalaže razum, nude normativna pravila koja omogućavaju samoodržanje i mir (L, XIII.14, XIV.3-4). Prirodni zakoni obavezuju suverene koji djeluju u prirodnom stanju i izvorom su njihovih prava i dužnosti. Po svojoj biti prirodni zakoni su univerzalni, zbog čega se također odnose na međunarodnu sferu pa bi se gladijatori, odnosno, suvereni koji unutar nje djeluju trebali u skladu s njima i ponašati, što i rade ukoliko poznaju umijeće vladanja. Jednako kao i po pitanju prirodnog stanja među pojedincima, Hobbes na međunarodnoj razini ne odobrava djelovanje koje perpetuira sukobe jer je takvo djelovanje protivno prirodnim zakonima i time samoodržanju.

Suvereni i države sposobniji su od pojedinaca u prirodnom stanju da izbjegnu kratkovidnost i spoznaju prirodne zakone s obzirom na unutarnji red koji su prethodno uspostavili i zbog kojeg uopće postoje, odnosno, oni su već su na određeni način implementirali i institucionalizirali prirodne zakone, zbog čega je i nesigurnost koja karakterizira prirodno stanje na međunarodnoj razini manje izražena. Bez obzira na to, mir kao posljednja točka društvenog razvoja je, kako smo već rekli, nemoguć jer se “ljudi, dok god žive bez zajedničke vlasti koja ih drži u strahu, nalaze u stanju koje zovemo rat, (...) narav rata ne sastoji se u trenutnim borbama, već u uočenoj sklonosti k tome kroz cijelo ono vrijeme u kojem ne postoji jamstvo o suprotnom” (L, XIII.8).

Iznošenje ove činjenice od strane Hobbesa u brojnih je autora realističke teorije međunarodnih odnosa preokupiranih golom silom pobudilo pomak od deskripcije do preskripcije, čime su Hobbesa, vulgariziravši ga, postavili za svog heroja<sup>121</sup>. Hobbeseva nas cjelokupna misao navodi na sasvim drugačiji zaključak. Štoviše, Hobbes izrijeком među onime što slabi državu i vodi njezinom raspadu navodi “nezasitni tek, *bulimia*, za povećanjem oblasti, neizlječive rane koje se često zadobiju od neprijatelja, i natekline od nedovršenih osvajanja, koja su često teret i koja se gube s manje opasnosti nego što se zadržavaju. Također i mlohavost zbog lagode i iscrpljenost poradi raskalašenosti i suvišnih izdataka” (L, XXIX.22). Hobbes je, u konačnici, teoretičar umjerenosti i mira.

---

<sup>121</sup> Springborg, 2018: 18.

## Zaključak

S traumatičnim iskustvom Perzijskih ratova u Ateni je došlo do oslobođenja ljudske prirode bez presedana. Kako bi pobijedila Međanina i oslobodila Grčku, Atena je raskinula s tradicijom i otkrila ogroman potencijal čisto ljudske moći<sup>122</sup>. Sva konvencionalna ograničenja djelovanja s obzirom na stjecanje moći i njezino korištenje u ime pravednosti postaju stvar prošlosti: Atena uspostavlja imperij. Atena koju promatramo na početku Peloponeskog rata pod Periklom moćna je i odvažna, a njezini su građani erotskom strašću neposredno vezani uz grad koji je postao njihov voljeni objekt. Međutim, s vremenom se ono neviđeno oslobođenje ljudske prirode okreće protiv Atene. U odsustvu javnom dobru posvećenog vladara koji bi mogao usmjeravati puk, a uslijed unutarnjih previranja i frakcionaštva, Atena je na kraju počinila samoubojstvo.

Tukidid se, tvrdi Hobbes, najviše divio Ateni onda kad je pod Periklom bila samo “po nazivu demokratska, a ustvari vladavina prvog čovjeka”<sup>123</sup>, odnosno, onda kad ona uopće nije bila demokracija, već monarhija. Za vrijeme vladavine mudrog Perikla Atenina je pozicija u Peloponeskom ratu bila dobra i iznutra je grad bio stabilan. Razlog tome leži u utjecaju koji je Periklo imao na mnoštvo. On je, naime, kao razborit i nepristran vladar bio u stanju zauzdati strasti *demos*a. Njegova je ratna politika bila ograničena i uvjeravao je Atenjane da će pobijediti u ratu ukoliko za vrijeme njegovog trajanja ne proširuju teritorij i ne izlažu se svojevolumno nepotrebnim opasnostima (P, II.65).

Sa smrću Perikla ujedno nastupa smrt razuma u atenskoj politici. Atenjani postaju opijeni svojom moći, zbog čega postaju neprijateljski nastrojeni spram svakog umjerenog savjeta<sup>124</sup>. U takvom kontekstu dolazi do uspona beskrupuloznih demagoga vođenih privatnim interesom koji manipuliraju strastima Atenjana za vlastite svrhe. Pritom je važno spomenuti nasilnog Kleona, koji je Atenjane nagovorio da odbiju spartansku mirovnu ponudu i nastave ratovati. Njegov zagovor produžetka rata nije bio posljedica tobožnjeg patriotizma, već je proizašao iz uvida da bi u ratu njegovi zločini bili manje vidljivi (P, V.16). Onaj koji se u postperiklovskoj Ateni ipak najviše ističe jest Alkibijad, koji Atenjane uspijeva pridobiti za najopasniji čin,

<sup>122</sup> Forde, 1986: 437.

<sup>123</sup> Hobbes, 1975: 14.

<sup>124</sup> Hobbes, 1975: 12-13.

naime, pohod na Siciliju. Motiv u pozadini njegovog huškanja *demosa* da se upusti u osvajanje tog blistavog i dalekog bisera jest želja da postane vojskovođom i nada da će pritom povećati vlastiti imetak i steći slavu (P, VI.15).

Laskavim savjetima koje su davali vlastitom veličinom zaslijepljenom puku, a iza kojih su vrebali njihovi privatni interesi čije je ostvarenje išlo na štetu javnosti, demagozi su naveli Atenjane na pothvate koji su ih na koncu uništili<sup>125</sup>. U kontekstu produženog ratnog stanja s vremenom se rađa sasvim neumjerena požuda Atenjana za Sicilijom. Ekspedicija doživljava spektakularan poraz i Atena na kraju gubi rat. Da su Atenjani slijedili ograničenu politiku izvanrednog Perikla, pobijedili bi. Hobbesovog Tukidida čitamo kao kritiku vladara, odnosno, demagoga koji posve zanemaruju opće dobro i promoviraju ratnu politiku koja rezultira raspadom političkog tijela.

Način na koji Hobbes razumijeva Atenu u Tukididovoj *Povijesti* sasvim odgovara slici demokracije koju nalazimo u njegovom spisu *Elements of Law*. Hobbes, naime, tvrdi da je u demokraciji, unatoč činjenici da suverenost načelno pripada narodu, vršenje vlasti ustvari uvijek u rukama jednog ili nekolicine jer oni mnoštvo neizbježno kontroliraju zbog utjecaja koji proizlazi iz njihove govorničke vještine. Time demokracija nije ništa doli aristokracija govornika, koja povremeno biva prekinuta monarhijom jednog od govornika (EL, II.2.5). Štoviše, u demokraciji se svatko može s pravom nadati da će uspjeti pridobiti skupštinu za ostvarenje onoga što je, u biti, njegov vlastiti interes (EL, II.2.5). Demokracija nije ništa drugo doli vladavina demagoga.

Možemo čak reći da je Periklova Atena zapravo bila monarhija jednog od govornika. U *Povijesti* ne nalazimo nikoga ni približno ravnog Periklu u pogledu sposobnosti razumijevanja prirode *demosa* i vladanja nad njim posredstvom retorike. Nitko drugi nije bio u stanju ograničiti njegovu razuzdanost. Periklo je svoje govorničko umijeće upotrebljavao upravo zato da eliminira ekscese koji proizlaze iz prirode mnoštva, a u ime općeg dobra. Nažalost, pojava ljudi poput Perikla više je izuzetak, nego što je pravilo. Poslije njegove smrti Atena je svedena na vladavinu demagoga: častohlepni Kleon i Alkibijad s radošću puštaju mnoštvo s lanca i serviraju mu vlastite interese pod krinkom općosti, odvođeci ga u samouništenje.

---

<sup>125</sup> Hobbes, 1975: 12-13.



S obzirom na to da je, prema Hobbesovom *Levijatanu*, opća težnja čovječanstva “vječna i neprestana želja za jednom moći nakon druge koja prestaje samo u smrti” (L, XI.2), ponašanje Atenjana općenito nije nerazumljivo. Izvor čitavog problema jest činjenica da postoje oni koji žele moć zbog moći same i posljedično prisiljavaju sve ostale da se u skladu s time ponašaju. No, kako možemo zaključiti na temelju atenskog primjera, nerazumno slijeđenje ove opće težnje koja prestaje samo u smrti također upravo i dovodi do smrti, i to one političkog tijela u cjelini.

Demokracija je od poredaka u Hobbesa najmanje sposobna da ostvari mir i sigurnost (L, XIX.4-9) jer je najmanje sposobna da ograniči konfliktima sklone ljudske strasti i vlada se u skladu s razumom, što znači u skladu s prirodnim zakonima koji nalažu mir i samoočuvanje (L, XIII.13, XIV.3-4). Štoviše, atenska se demokracija, predvođena demagozima koji su žar strasti koji i inače tinja u *demosu* raspirili i pretvorili u opći požar, upustila u suicidalna imperijalna osvajanja zaražena fatalnom bolešću. Riječ je o patologiji, koja prema Hobbesu slabi državu i vodi njezinom raspadu, naime, onoj “nezasitnog teka, *bulimia*, za povećanjem dominija” (L, XXIX.22). Pritom se pokazalo da se sve ono što je uspjela osvojiti ipak “s manje opasnosti gubi, nego što se zadržava” (L, XXIX.22), što je atenskoj demokraciji naposljetku i presudilo.

## Literatura

- Bacon (1629) *Considerations Touching a Warre With Spaine*. U: Rawley, William (ur) (1629) *Certaine Miscellany Works of the Right Honovrable, Francis Lo. Verulam, Viscount S. Alban*. London.
- Bruell, Christopher (1974) Thucydides' View of Athenian Imperialism. *American Political Science Review* 68(1): 11-17.
- Cogan, Marc (1981) Mytilene, Plataea, and Coreyra: Ideology and Policy in Thucydides, Book Three. *Phoenix* 35(1): 1-21.
- Forde, Steven (1986) Thucydides on the Causes of Athenian Imperialism. *American Political Science Review* 80: 433-448.
- Grene, David (1965) *Greek Political Theory: The Image of Man in Thucydides and Plato*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hobbes, Thomas (1629) *History of Thucydides*. U: Schlatter, Richard (ur) (1975) *Hobbes's Thucydides*. New Yersey: Rutgers University Press.
- Hobbes, Thomas (2004) *Levijatan ili građa, oblik i moć crkvene i građanske države*. Zagreb: Naklada Jesenski i Turk.
- Hobbes, Thomas (1999) *Human Nature and De Corpore Politico*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (1998) *On the Citizen*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hobbes, Thomas (1629) *On the Life and History of Thucydides*. U: Schlatter, Richard (ur) (1975) *Hobbes's Thucydides*. New Yersey: Rutgers University Press.
- Hobbes, Thomas (1999) *The Prose Life*. U: Hobbes, Thomas (1999) *Human Nature and De Corpore Politico*. Oxford: Oxford University Press.

- Hobbes, Thomas (1999) *The Verse Life*. U: Hobbes, Thomas (1999) *Human Nature and De Corpore Politico*. Oxford: Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas (1629) To the Right Honourable Sir William Cavendish, Knight of the Bath, Baron of Hardwick, and Earl of Devonshire. U: Schlatter, Richard (ur) (1975) *Hobbes's Thucydides*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Hobbes, Thomas (1629) To the Readers. U: Schlatter, Richard (ur) (1975) *Hobbes's Thucydides*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Hoekstra, Kinch (2006) A lion in the house: Hobbes and democracy. U: Tully, J., Brett A., Hamilton-Bleakley, H. (ur) (2006) *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoekstra, Kinch (2012) Thucydides and the bellicose beginnings of modern political theory. U: Harloe, Katherine i Morley, Neville (ur) (2012) *Thucydides and the Modern World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hoekstra, Kinch (2016) Hobbes's Thucydides. U: Martinich A. P. i Hoekstra, Kinch (ur) (2016) *The Oxford Handbook of Hobbes*. Oxford: Oxford University Press.
- Jordan, Borimir (1972) *The Athenian Navy in the Classical Period A Study of Athenian Naval Administration and Military Organization in the Fifth and Fourth Centuries B.C.*. Berkley i Los Angeles: University of California Press.
- Lang, Mabel (1955) The Murder of Hipparchus. *Historia* 3: 395-407.
- Meyer, Elizabeth A. (2008) Thucydides on Harmodius and Aristogeiton, Tyranny, and History. *The Classical Quarterly* 58(1): 13-34.
- Orwin, Clifford (1988) Stasis and Plague: Thucydides on the Dissolution of Society. *Journal of Politics* 50(4): 831-847.
- Palmer, Michael (1982) Love of Glory and the Common Good. *American Political Science Review* 76: 825-836.

- Palmer, Michael (1982b) Alcibiades and the Question of Tyranny in Thucydides. *Canadian Journal of Political Science* 15(1): 103-124.
- Park, Sungwoo (2008) Thucydides on the Fate of the Democratic Empire. *Journal of International and Area Studies* 15(1): 93-109.
- Podoksik, Efraim (2005) Justice, Power and Athenian Imperialism: An Ideological Moment in Thucydides' History. *History of Political Thought* 26(1): 21-42.
- Pouncey, Peter R. (1980) *The Necessities of War. A Study of Thucydides' Pessimism*. New York: Columbia University Press.
- Ribarević, Luka (2012) Kralj je narod i narod je kralj: Hobbesovo suočavanje s demokracijom. *Politička misao* 49(1): 90-101.
- Romilly, Jacqueline de (1963) *Thucydides and Athenian Imperialism*. Oxford: Alden Press.
- Schlatter, Richard (1945) Thomas Hobbes and Thucydides. *Journal of the History of Ideas* 6(3): 350-362.
- Scott, Jonathan (2000) The Peace of Silence: Thucydides and the English Civil War. U: Rogers, G. A. J. i Sorell, Tom (2000) *Hobbes and History*. Oxfordshire: Routledge.
- Springborg, Patricia (2018) Thomas Hobbes and the Political Economy of Peace. *Croatian Political Science Review* 55(4) 9-35.
- Straumann, Benjamin (2022) Thucydides, Hobbes, and the Melian Dialogue. U: Somos, M. i Peters, A. (ur) (2022) *The State of Nature: Histories of an Idea*. Leiden: Brill.
- Strauss, Leo (2004) *Grad i čovjek*. Zagreb: Antibarbarus.
- Tuck, Richard (2006) Hobbes and democracy. U: Tully, J., Brett, A., Hamilton-Bleakley, H. (ur) (2006) *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tukidid (2009) *Povijest Peloponeskog rata*. Zagreb: Matica Hrvatska.

## SAŽETAK

Rad se bavi istraživanjem Tukididove *Povijesti Peloponeskog rata* i načina na koji je Hobbes interpretira. Prijevod Tukididove *Povijesti* prvo je objavljeno Hobbesovo djelo te istodobno prvi prijevod *Povijesti* izravno s grčkog na engleski jezik. Pretpostavlja se da je čitanje *Povijesti* ostavilo utjecaj na Hobbesa koji seže znatno dalje od puke želje da je prevede, stoga se u radu traži odgovor na sljedeće pitanje: može li se govoriti o Hobbesovoj kritici demokratskog imperijalizma kao utemeljenoj na njegovom specifičnom razumijevanju Tukididovog stava spram atenskog imperijalizma? U svrhu iznalaženja odgovora na navedeno pitanje, čita se Tukididova kritika atenskog imperijalizma preko Hobbesa i Hobbesova kritika demokratskog imperijalizma preko Tukidida. Kad je riječ o Hobbesu, provodi se i kontekstualna i tekstualna analiza. Pokazuje se da je način na koji je atenski imperijalizam prikazan u *Povijesti* od strane Tukidida konzistentan s Hobbesovom kritikom demokratskog imperijalizma koju iznosi u različitim dodatcima koje umeće u svoj prijevod *Povijesti*, kao i pri formuliranju svoje znanosti o politici u kasnijim radovima. Hobbes se razotkriva kao teoretičar umjerenosti i mira.

*Ključne riječi:* Tukidid, Hobbes, *Povijest Peloponeskog rata*, *Elements of Law*, *Levijatan*, atenski imperijalizam, demokratski imperijalizam

## ABSTRACT

The paper explores Thucydides' *History of the Peloponnesian War* and the manner in which Hobbes interprets it. The translation of Thucydides' *History* was Hobbes' first published work and also first translation of *History* made directly from Greek to English. It is presupposed that *History* influenced Hobbes in a way which surpasses the mere desire to translate it, therefore the paper seeks to answer the following question: can we speak of Hobbes' critique of democratic imperialism as the one founded on his specific understanding of Thucydides' judgement of Athenian imperialism? In order to find the response to the proposed question, Thucydides' critique of Athenian imperialism is read through Hobbes and Hobbes' critique of democratic imperialism is read through Thucydides. When it comes to Hobbes, both contextual and textual analyses are carried out. It is discovered that the fashion in which Athenian imperialism is presented in *History* by Thucydides is consistent with Hobbes' critique of democratic imperialism found in different materials he adds to his translation of *History*, as well as with one based on his science of politics formulated in his later works. Hobbes is revealed as a philosopher of moderation and peace.

*Key words:* Thucydides, Hobbes, *The History of the Peloponnesian War*, *Elements of Law*, *Leviathan*, Athenian imperialism, democratic imperialism