

PRAVILNOST I RITAM EVOLUCIJE PRAVDE U *ORESTIJI*

Željko Kaluđerović

Odsek za filozofiju, Filozofski fakultet,
Univerzitet u Novom Sadu, Srbija
zeljko.kaludjerovic@gmail.com

Primljeno: 5. 4. 2011.

Autor u radu razmatra dike kao središnji pojam Eshilove Orestije, smatrajući da je u ovoj trilogiji prikazan, u rudimentarnoj formi, gotovo cjelokupan evolutivni put helenskog razumijevanja pravde. Pravilnost i ritam te evolucije moguće je pratiti počevši od pojavljivanja običajnosne pravde u Agamemnonu i Pokajnicama, gdje se ona manifestira posredstvom lex talionis. U Pokajnicama i Eumenidama pokazuje se, međutim, da postoji i drugačije razumijevanje pravde. Presuda, odnosno pravda, donosi se kroz suradnju bogova i ljudi, i to nakon suđenja pred Areopagom. Eshil ne oduzima pravdi u potpunosti božansku legitimaciju, ali se ona ipak uspostavlja glasovanjem porotnika nakon iznošenja argumenata obje strane, što ukazuje na elemente zakonskog vida pravde. Uopće, zaključak je autora, čitava atmosfera u Pokajnicama, a osobito u Eumenidama u kojima se naglašava osobno donošenje odluka i rasuđivanje, upućuje na skoro isticanje principa ljudske subjektivnosti, koji će posljedično poroditi i tzv. individualnu pravедnost.

Ključne riječi: Eshil, Orestija, pravda, evolucija, kozmička, zakonska, individualna

Eshilova *Orestija* predstavlja jedno od najviše i najčešće komentiranih književnih djela klasične Grčke. Interpretativni naponi komentatora posljednjih godina usmjereni su na različite kontroverze u samoj trilogiji, poput Agamemnonove krivnje ili, generalno gledano, relacije slobode i nužnosti. Osim fundamentalnih dilema koje se uočavaju prilikom kritičkog prosuđivanja *Orestije*, postoji i relativna jednostavnost stavova oko određenih suštinskih pitanja. Suglasnost se prvenstveno manifestira oko ključnih tema, kao što su razumijevanje pravde i razrješenje konflikta

koji se razvijao u prva dva dijela posredstvom poznatog suđenja koje zaključuje trilogiju, što je po mnogima i bila Eshilova dramatska intencija.

Sadržaj prva dva dijela *Orestije*, *Agamemnona* i *Pokajnica*, izlaže se uz pomoć kora, kao perpetuirajući niz počinjenih ogrešenja o običajnosni poredak i odgovarajućih kazni. Inicijalni moment predstavlja otmica Helene, slijedi žrtvovanje Ifigenije, zatim razaranje Troje, ubojstvo Agamemnona i na koncu ubojstvo Klitemnestre i Egista. Konvergirajuća linija teških činova otkriva se u sceni s proročicom Kasandrom, iz koje se može dosta saznati o mučnoj atmosferi koja okružuje Agamemnonovu kuću i o svemu onome što je Egista nagnalo da se osvećuje zajedno s Klitemnestrom. Boginja *Dike*¹ permanentno se doziva u trenucima kada se kažnjavanje zahtjeva i određuje (*Ag.* 383, 911, 1432; *Cho.* 646). Sam Agamemnon kaže:

*U sporu sami bozi behu sudije.
Tu jezik ne presudi. Kamen po kamen
u urnu pade krvavu i Troji slom
i vojsci njenoj propast hladno nameni,
a praznom sudu samo Nada stizaše.*²

δίκας γὰρ οὐκ ἀπὸ γλώσσης θεοὶ
κλυόντες ἀνδροδνήτας Ἰλιοφθόρους
εἰς αἵματηρὸν τεῦχος οὐ διχορρόπως
ψήφους ἔθεντο· τῷ δ' ἐναντίῳ κύτει
ἐλπὶς προσήει χειρὸς οὐ πληρουμένω.

Nešto ranije, glasnik Taltibije govori:

*Ni Parid se ni Troja, njegov sukrivac,
razmetat neće da ne okajaše sve.
Zbog otmice i krađe sud se nad njim izvrši,
izmače mu se lov, – on kuću očinsku
i celu zemlju zatre, sruši u propast.
Greh Prijamovi dvostruko isplatiše.*³

Πάρις γὰρ οὔτε συντελής πόλις
ἐξεύχεται τὸ δράμα τοῦ πάθους πλέον.
ἀφλῶν γὰρ ἀπαργῆς τε καὶ κλοπῆς δίκην
τοῦ ἑυσίου θ' ἤμαρτε καὶ πανώλεθρον
αὐτόχθονον πατρῶϊον ἔθρισεν δόμον.
διπλᾷ δ' ἔτισαν Πριαμιδαὶ θάμάρτια.

¹ Smatra se da ime *Dike* potječe od njenog oca Zeusa, *di-ke*: *di-os*, što je vjerojatno Hesiodova analogija, a pojavljuje se kod Eshila u *Sedmorici protiv Tebe* 662 i u *Pokajnicama* 947–948: »I divova stiže kćerka prava – s pravom pravdom smrtnici je zovu« (*Διὸς κόρα–Δίκην δέ νιν*) (Eshil, 1994, 530–531, st. 947–948).

² Eshil, 1994, 436, st. 813–817. Glavna tema *Agamemnona* je pitanje gdje se nalazi pravda (525, 773, 808, 911, 913, 1406, 1432, 1535, 1546, 1577, 1604, 1611, 1615, 1660). *Dike* se u *Agamemnonu* u različitim varijacijama (*dike*, *dikaios*, *adikos*, *dikazo*, *dikaio*, *dikastes*, *anti-dikos*, *pro-dikos*, *sun-dikos*, *en-dikos*, *euthu-dikes*, *dike-phoros*) pojavljuje ukupno trideset šest puta.

³ Eshil, 1994, 424, st. 532–537. »Dvostruko« plaćanje poznata je forma kazne, premda u konkretnom slučaju ona označava totalno uništenje grada. Analogija je vidljiva i u *Eumenidama* 316–320, gdje se također govori o zestokoj kazni za one koji griješe, odnosno o »krojenju pravde« (*εὐδουδίκαιοι*).

Dike dakle predstavlja svojevrsnu odmazdu, koja pogađa ne samo počinitelja nego i čitav njegov grad. Ona je također i veoma ekspeditivna pravda, jer kažnjavanje slijedi neposredno nakon učinjenog djela. Običajnosna pravda je kod Eshila standardno manifestirana posredstvom principa *talion*. O tome izvještavaju *Ag.* 1563–1564 i *Cho.* 313–314, a u *Pokajnicama* piše: »Za ubojstvo ubojstvom uzvрати! Ko uradi krivo, neka pati! Riječ prastara tako naređuje« (ἀντί δὲ πληγῆς φονίας φονίαν πληγὴν τινέτω. δράσαντι παθεῖν, τριγέρον μῦθος τάδε φωνεῖ) (Eshil, 1994, 496, st. 313–314).

Prvi nagovještaj da postoji i drugačije razumijevanje pravde u *Orestiji* pojavljuje se u *Pokajnicama* 120, kada Elektra postavlja pitanje u trenutku dok joj korovođa daje instrukcije kako da moli:

*Ko sudija, da kažem, ili osvjetnik?*⁴ | *πότῃρα δικαστὴν ἢ δικηφόρον λέγεις;*

Kada se u *Eumenidama* prvi put pojavi riječ *δικαστής*, ona će imati identične implikacije kao u *Pokajnicama*:

*I onde za to naći ćemo sudije
i reći utešne i blage meleme,
i sasvim ćeš se muka tih oprostiti.*⁵ | *κάκει δίκαστὰς τῶνδε καὶ θελκτικῆρους
μύθους ἔχοντες μηχανὰς εὐρήσομεν,
ὥστ' ἐς τὸ πᾶν σε τῶνδ' ἀπαλλάξαι πόνων·*

Odgovori koji slijede na Elektrino pitanje (»Iskaži prosto: krvlju krv da osveti«, ἀπλῶς τι φράζουσ', ὅστις ἀνταποκτενεῖ, »Zar ne znaš: dušmaninu zlo se vraća zlom?«, πῶς δ' οὐ τὸν ἐχθρὸν ἀνταμείβεσθαι κακοῖς (Eshil, 1994, 487, st. 121, 123)), jasno ukazuju kakvo je dominantno razumijevanje pravde u *Pokajnicama*. Ipak, intrigantna je formulacija u pitanju koja, kroz spomenutu jezičku distinkciju, dopušta alternativu, i ukazuje na duhovnu smjelost Helena da načine otklon u odnosu na običajnosnu samorazumljivost događanja onog praktičkog. Helenska civilizacija je prva među starim civilizacijama koja je uspjela probiti

⁴ Eshil, 1994, 487, st. 119. Riječ *dikastes* prevodi se kao *sudac*, premda je ova riječ označavala i *porotnika*, tj. »onoga koji samo izriče presudu« (srodna riječ *dikaspotos* također se prevodi kao *sudac*, ali je ona označavala i *zakonodavca*, *pravosuca*, konačno »onoga tko vrši pravo i/ili pravdu«). S druge strane, *δικηφόρος* iz *Cho.* 120 je *osvetnik*, odnosno onaj koji »donosi pravdu«, jer je riječ *δικηφόρος* sastavljena od riječi *δικη* (*pravda*) i *φέρω* (*nositi*, *donositi*). I *Pokajnice* su posvećene problemu pravde, na koju referiraju sljedeća mjesta: 61–65, 120, 144, 241, 244, 306–314, 330, 398, 461–462, 497, 639–645, 788, 812, 884, 935–936, 948–951, 988, 1027.

⁵ Eshil, 1994, 544, st. 81–83.

kružni i »vječito isti« karakter praktičkih životnih manifestacija vlastite običajnosti. Ovo također ukazuje na onu dublju prirodu duha koju su Heleni otkrili, naime na slobodnu refleksiju, povratnu svijest o onome što se čini, odnosno na ono što je helenski čovjek sebi postavio kao važeće. Pitajući sebe o načinu izražavanja vlastitog djelovanja, dakako na jedan relativno spontan način, ova povratna svijest Helena postala je utemeljujuća za cjelinu praktičko-običajnosnog svijeta.

Rudimentarne forme samosvijesti moguće je prepoznati u home-rovsko-hesiodovskom trijumfu duha olimpijske nad starom htoničkom mitologijom. Svijest o toj velikoj pobjedi prisutna je u izgradnji svih praktičkih institucija, a kod Eshila je ponajbolje izražena u trećem dijelu *Orestije*. Erinije tako u *Eumenidama*⁶ govore Hermu: »Ti mladić u prah sruši stare bogove« (νέος δὲ γραιίας δαίμονας κασιππάσω) (Eshil, 1994, 547, st. 150), dodajući malo kasnije: »Tako rade mlađi bozi, na Pravdin se penju presto« (τοιαῦτα δρῶσιν οἱ νεώτεροι θεοί, κρατοῦντες τὸ πᾶν δίκας πλέον φονολιβῆ θρόνον) (Eshil, 1994, 548, st. 162–164). U zaključku, misleći na samog Apolona i njegovu zaštitu Oresta od *lex talionisa*, kažu: »Štiti ljude mimo zakon božji i vlast ruši Sudiljama starim« (παρὰ νόμον θεῶν βρότεια μὲν τίων, παλαιγενεῖς δὲ μοίρας φθίσας) (Eshil, 1994, 548, st. 171–172). Prema Hegelovoj interpretaciji helenskog odnosa prema sudbini, nesumnjivo je da se konkretizacija apstrakcije apsolutne nužnosti događa u helenskoj tragediji. U njoj će predodžba sudbine evoluirati od apstrakcije u »sadržinsku mjeru mudrosti«, odnosno u najveće moguće osvjedočenje same običajnosti razvijene iz prve svijesti o slobodi. Sudbina se pojavljuje uvučena u običajnosni krug života, a kod Eshila, te posebno kod Sofokla, ona postaje lik i legitimacija običajnosne pravednosti (*sittlicher Gerechtigkeit*). U stvari, plastični helenski duh je

»... sliku slijepe i strašne sudbine uspio, iz mirnoće svijesti o samospoznaji neslobode, uvući u vlastiti običajnosni kosmos, te joj tako oduzeti predikacije sljepoće, strave i netransparentnosti, da bi je napokon sveo na nešto ljudsko u emfatičkom smislu: na mjeru običajnosno-praktičke pravednosti.« (Perović, 2001, 267)

Novi tip rezoniranja naslućuje se u dijelu gdje Atena ispituje Erinija i Oresta prije suđenja (*Eum.* 397–489). Atena odbija tradicionalnu ideju pravde koja se sastoji u jednostavnom zaklinjanju suprotstavlje-

⁶ *Eumenide* su također djelo gdje je problem pravde središnji (154, 171, 218, 221, 272, 291, 312, 413–414, 430–433, 439, 511, 525, 539, 550–554, 610, 612, 615, 619, 675, 749, 785, 815, 994).

nih strana, jer želi čuti i argumente druge strane (*Eum.*428). Po čemu se dva koncepta pravde suštinski razlikuju vidi se i kada Atena korovođi govori: »Ti voliš pravo imati no krojiti« (*κλύειν δίκαιος μᾶλλον ἢ πρᾶξιαι θέλεις*) (Eshil, 1994, 561, st. 430), dodajući da ne priliči da uz pomoć zakletve nepravda pobijedi (*Eum.*432).

Transformacija poimanja pravde dobro se uočava i u Ateninoj namjeri da odredi »sud porotni za palu krv« (*φόνων δικαστὰς ὀρκίουσ ἀίρουμένη*) (Eshil, 1994, 564, st. 483). Pravda će se ogledati u moći razložnosti »najboljih«, a ne u samorazumljivoj predodžbi starih, što naslućuju i Erinije govoreći da će u slučaju pobjede Oresta:

*Zakoni će sada novi
oboriti staro pravo,
pobedi li stvar i delo
te ubice materine.⁷*

*νῦν καταστροφαι νέων
θρασυίων, εἰ κρατή-
σει δίκαι <τε> καὶ βλάβαι
τοῦδε ματροκτόνου.*

Ono što je, prema Hegelu, bit tragičnog, mijenjanje pukog toka nužnosti, manifestira se i u Eshilovoj trilogiji u sučeljavanju običajnosnih principa, konkretno božanskih zakona i ljudskih zakona.⁸ Stari

⁷ Eshil, 1994, 564, st. 490–493. Nešto kasnije se dodaje i da će se srušiti »kuća pravde« (*δόμος δίκαις*) (Eshil, 1994, 564, st. 516). Ni Apolon u *Eumenidama* nije više ono što je bio u *Pokajnicama*, tvorac strašnog i proročkog poziva na ubojstvo. On je prisutan kao podržavatelj, čija uloga je znatno drugačija s obzirom da je u optužbi za ubojstvo Orestov svjedok, sukrivac i branitelj (*Eum.*576–580). Stoga je jasna njegova nenametljivost u scenama suđenja, u kojima stoji pored ili iza Oresta, ne izdižući se više iznad njega. Posljednji dio *Orestije* u stvari ukazuje da jednom stečeno helensko iskustvo relativizacije moćnih božanskih sila, kao kasnijeg legitimacijskog i regulacijskog temelja ljudskog djelanja, omogućuje i sve naknadne mijene njihove duhovne i stvarne povijesti. Naime, kod Eshila se u prijelazu s prvog na drugi i posebno treći dio *Orestije* jasno pokazuje evolucija helenskog doživljaja svijeta, koja ujedno predstavlja i evoluciju smisla i imanentnih modusa helenske običajnosti.

⁸ Dobar primjer konfrontiranja običajnosnih načela može se uočiti i u Sofoklovoj *Antigoni*, gdje se sučeljavaju moć božanskog prava Antigone i moć ljudskog prava Kreonta. M. A. Perović kaže da je u nužnosti sučeljavanja prava krvnog srodstva i prava zajednice *polis*a »sadržana tragičnost tragičkog kao sudaranje običajnosnih moći shvaćenih kao ono *sudbinsko*. U sudaru mora postradati ono *individualno*, jer to je običajnosna sudbinska pravda! Ogrješnje o sudbinu tu znači ogrješnje o pravdu polis. Slijepa sudbina tu postaje 'dirljiva nužnost' (*ruhrende Notwendigkeit*), jer u njoj nema više ničega slijepog i bespojmovnog« (Perović, 2001, 267). Hegel je apsolutni obrazac tragedije pronašao u *Antigoni*, smatrajući da je u njoj sve dosljedno izvedeno: sučeljavanje zakona *polis*a s jedne strane i ljubavi unutar obitelji i dužnosti sestre prema bratu, s druge strane. *Pathos* žene, Antigone, jest obiteljski interes, a *pathos* čovjeka, Kreonta, čini dobrobit zajednice. Glavna suprotnost koju Sofoklo obrađuje je, prema Hegelu, suprotnost između države kao otjelovljenja moralnog života u njegovoj duhovnoj općosti i obitelji kao otjelovljenja prirodne moralnosti.

bogovi pojavljuju se kao zastupnici obiteljskih odnosa koji se primarno zasnivaju na elementu prirodnosti, čime oni stoje u suprotnosti s pravom i zakonima zajednice.⁹ *Eumenide*, drugačije rečeno, predstavljaju pozornicu na kojoj Eumenide zastupaju pravo »krvi« obitelji, odnosno iskonsku vezu između sina i majke, koju je Orest ubojstvom Klitemnestre raskinuo. Eumenide, goneći Oresta, ističu pravo »prirodne moralnosti« koja se »već u krvi čulno zasniva i osjeća« (Hegel, 1975, 167) i suštinski brane tradicionalno poimanje pravde. Nasuprot ovoga prava, novi bog Apolon stavlja pravo supruga i »kralja« Agamemnona koji je u svojem dubljem pravu povrijeđen. Braneći muža i gospodara, Apolon brani pravo zajednice, tj. *polisa*, i s pravom odvrća Eumenidama da zločin Klitemnestre nije bio osvećen, tada bi on zaista »spoj sveti« kojim Zeus i Hera vežu brak smatrao nečasnim i ništavnim (*Eum.*213–216). U *Eumenidama* (217–218) Apolon još kaže:

*Ta ljubav suđena i Pravdom šticeana
U braku važi više nego zakletva.*¹⁰

εὐνή γὰρ ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ μῶρσιμος
ἔρκου ὅστι μείζων τῆ δίκῃ φροουμένη.

Veza između muškarca i žene nije brak koji proizilazi samo iz čisto prirodne ljubavi, iz krvnog i prirodnog srodstva, nego svoje ishodište ima i u svjesnoj naklonosti te zbog toga pripada slobodnoj moralnosti samosvjesne volje. Na Hegelovom tragu može se reći da pojam i znanje o supstancijalnosti bračnog života jesu nešto kasnije i dublje nego što je prirodna veza između sina i majke, i da sačinjavaju početak države kao realizacije slobodnog i mirnog htijenja. Ovo pokazuje da momenti

⁹ Spominjanje relacije pa i sukoba prava »krvi«, tj. obitelji, i prava zajednice, tj. *polisa*, može se prikazati na primjerima iz *Pokajnica* i *Eumenida*. U *Cho.*987–989 Orest priziva Helija (Eshil, 1994, 533, st. 987–989):

*Na sudu nek mi svedok jednom bude on,
da majku s punim pravom smrću kaznih ja!*

ὡς ἂν παρῆ μοι μάρτυς ἐν δίκῃ ποτέ,
ὡς τόνδ' ἐγὼ μετῆλθον ἐνδίκως μῶρον
τὸν μητρὸς·

Grčko ἐνδίκως može se prevesti s *pravom*, ali i *pravedno, po zasluži, osnovano...*
A potom dodaje (Eshil, 1994, 533, st. 989–990):

*O Egistovoj smrti nije ovde reč,
tog sramotnjaka stiže smrt po zakonu.*

Αἰγίσθου γὰρ οὐ λέγω μῶρον·
ἔχει γὰρ αἰσχυντῆρος, ὡς νόμος, δίκην·

Ovaj pasus može se i nešto drugačije prevesti, s obzirom da grčko *μῶρον*, odnosno imenica *μῶρος*, osim *smrt*, znači i *usud, suđenje*, pa i *smrtna sudbina*. Budući da u stihu 990 stoji i jedno *δίκην*, cjelina može glasiti: »Jer ovdje nije riječ o Egistovoj sudbini, budući da tog sramotnjaka stiže pravda (ili kazna) po zakonu« (prev. Ž. K.).

¹⁰ Eshil, 1994, 551, st. 217–218.

ljudske subjektivnosti izranjaju na vidjelo u *Eumenidama*, dovodeći u pitanje do tada važeću i neupitnu običajnosnu ravnotežu prirodnog i duhovnog elementa helenskog života.

Da Atena radikalno drugačije razumije pravdu, uočava se u trenutku kada poziva građane i suce da saslušaju njen zakon za sva vremena, da se pravda baš sastoji u njenom donošenju pred Areopagom (*Eum.* 570–573). U stvari, ona navodi da, iako je boginja, njoj samoj ne priliči da isključivo ona bude sudac (*Eum.* 470–472). Naime, mora postojati suradnja i koordinacija između bogova i ljudi,¹¹ budući da ljudi nisu više puki instrumenti božanske ljutnje. Rezultat je presuda koja se donosi nakon suđenja, nasuprot momentalne destrukcije koja se uočava kod običajnosnog modela pravde iz prethodna dva dijela trilogije. Ovakvo razumijevanje tzv. zakonske pravde zahtjeva prosuđivanje prije nego ritmički ciklus osвете kosmičke pravde obilježen u *Agamemnonu* i *Pokajnicama*, koji je, pokazalo se, ugrožavao egzistenciju domaćinstva i države. Prosuđivanje je stvar balansa i proporcije, dokazivanja i promišljanja, jednostavno rečeno – reflektiranja stvari. Bez obzira je li riječ o »dvostrukom« plaćanju kazne Troje, o identičnoj kompenzaciji kod *taliona* po principu »oko za oko, zub za zub«, o glasanju o Orestovoj krivnji u slučaju Areopaga, ili je u pitanju njena božanska ili ljudska dimenzija, pravda je neka vrsta ekvivalencije koja, kada je narušena, mora biti ponovo uspostavljena. *Dike* kod Eshila pokazuje i svoju drugu karakteristiku, korelativnost, budući da se stalno spominju dvije strane koje su u sporu i njihova suodnosnost.

Paralelizam koji Eshil provodi (*Eum.* 522–525) između pojedinca i grada način je mišljenja koji je srodan poznatom Platonovom viđenju u *Državi*.¹² Kao što filozof Platon koristi koncept grada da bi izrazio i bolje pokazao pojam pravde »na velikom«, slično čini i dramatičar Eshil posredstvom Areopaga. Tako osnovani sud postaje supstitut za običajnosni *lex talionis*, uspostavljajući drugačije poimanje pravde koja

¹¹ Primjer suradnje boginje i ljudi izražava se u trenutku kada Atena glasuje zajedno s ostalim porotnicima. Wilamowitz-Moellendorff je čvrsto na stajalištu da je na djelu tzv. *calculus Minervae*, te da Atenin glas nije bio odlučujući glas pri glasanju, već da je on tvorio izjednačenost glasova (U. v. Wilamowitz-Moellendorff, 1914, 183–185).

¹² Kaufmann čak kaže da je korak koji je Eshil učinio od Homerovog svijeta prema području platonovskog dijaloga daleko veći nego naredni korak koji je u istom pravcu učinio Euripid. Razlog je što je »Eshilovo zanimanje filozofski čistije od Euripidovog (...) Ni jedna euripidovska tragedija kao cjelina nije toliko bliska Platonu kao *Orestija* u cjelini, ili *Eumenide* posebno« (Kaufman, 1989, 149–150). Eshil se u *Državi* citira osam puta, a još po jednom u *Eutidemu*, *Gozbi* i *Fedonu*.

ima više izraženu »legalnu« konotaciju i koja implicira aktivniju participaciju građana u njenoj implementaciji.

Ponekad se doista čini da Eshil posredstvom Areopaga želi onto-
loški status pravde svesti na jednostavnu konvenciju i isključivo ljudsku
stvar, gdje će jedino mjerodavna biti razložnost i *koine doxa*, što je svo-
jevrstan protagorovski zahtjev koji nije bio potvrđen ni kod Protagori-
nih neposrednih sljedbenika. No, on još uvijek nema misaone smjelosti
pravdi potpuno oduzeti božansku legitimaciju. Eshil zahtjeva dodatno
utemeljenje *dike*, koje će pronaći u Erinijama. Srde koje su na kraju
trilogije transformirane u Milosnice ostaju u gradu u funkciji zaštitnika,
odnosno kao što Areopag postaje zaštitnik pravde među ljudima, Erini-
je dobivaju ekvivalentnu ulogu na božanskoj razini. Ovo znači da bo-
žanska pravda, koja i dalje kažnjava silovito, osobito grijeha očeva na
njihovoj djeci,¹³ nije pobijedena i eliminirana. Erinije uostalom ostaju
u gradu da je u izvjesnom smislu nameću, premda one same to ne zah-
tijevaju, već to čini Atena (*Eum.*930–937, 950–957). One, istine radi,
nisu više hladne osvetnice koje vode računa samo o pravima srodnika,
već sfera njihove kompetencije postaje ljudska zajednica kao cjelina.¹⁴
Ono što gube odričući se svoje žestine i prijetnje je borbeni i osvetnički
karakter, koji je bio baza *lex talionisa* i nevolja koje su stizale s njim.
Ljudska pravda zahtjeva nadopunu i božansku superviziju, pa Atena
poručuje:

*Odanima budete l' odani
i svagda ih silno poštovali,
vazda će vam država i zemlja
sjati slavom pravde i poštenja.*¹⁵

τάσδε γὰρ εὐφρονας εὐφρονες αἰεὶ
μέγα τιμῶντες καὶ γῆν καὶ πόλιν
ὀρθοδίκαιον
πρέψετε πάντως διάγοντες.

Izvještaj što će sve Eumenide donijeti gradu dugačak je i kom-
pleksan. Uglavnom, prednosti su razvrstane u dvije grupe, one na soci-
jalnom i one na materijalnom planu. Ako se Eumenide budu molile
protiv nesloge a za prosperitet, njihova molitva će promijeniti smjer
narušavanja ekvilibrija u prirodi, koji se spominje u *Agamemnonu* i *Po-
kajnicama*. Ovo naravno nije tako neobično u jeziku i kulturi u kojoj je

¹³ Kažnjavanje potomaka ljudi koji su učinili nešto loše generalno je karakteristika božanske pravde, koja se, prema Herodotu, u ovom elementu nalazi nasuprot ljudske pravde (Herodot, 1988, 176–177).

¹⁴ Obje ove uloge mogu se pronaći u *Eumenidama*, pa i ranije u *Orestiji* (*Ag.*1190, *Eum.*210–212; *Ag.*59, *Eum.*269–275).

¹⁵ Eshil, 1994, 587, st. 992–995.

δίκη označavala i poredak cjelokupnog *kosmosa*.¹⁶ Na kraju same trilogije u *Eumenidama* ovo narušavanje se korigira i stabilizira. Bakljada nagovještava epohu napretka, a Eumenide se mole za različite biljke, životinje i mlade žene, i njihov dobar i uspješan razvoj. Sve dobrobiti u prirodi i prosperitet ljudskog roda idu dakako zajedno s utjelovljenjem i etabliranjem *δίκη*. Uostalom, *dike* se razumijeva na sličan način, u smislu da donosi obilje i plodnost, kod Hesioda (*Poslovi i dani*, 225–237) i kod Homera (*Odiseja*, XIX, 109–114). Premda postoje i razlike, jer u prethodnim slučajevima pravedno prosuđivanje vladara je ono koje donosi prosperitet, dok kod Eshila to čini respekt prema institucijama, prije svega sudu, i uvažavanje bogova.¹⁷ Sve ovo samo potvrđuje Eshilov pokušaj usuglašavanja do tada neupitnog ontološkog primata kosmičke pravde s jedne strane, i sve snažnijeg manifestiranja zakonske pravde, s druge strane. I ne samo to, naglasak na osobnoj odluci i praktičkoj razboritosti u *Pokajnicama*, a osobito u *Eumenidama*, udarit će temelje kasnijoj individualnoj pravednosti. Njeni prvi znaci pojavili su se kod Hesioda, a puna afirmacija uslijedit će u sofistčkoj epohi.

Pravda ustanovljena u *Eumenidama* na »legalan« način i u refleksivnom duhu, u dobroj mjeri dokida i nadilazi *lex talionis* običajnosne epohe, koji više ne može neupitno vrijediti kao općeprihvatljivi i samorazumljivi princip pravednog reguliranja međuljudskih, i ne samo međuljudskih, odnosa. Zato je i moguća ranije teško zamisliva situacija da se za neko ubojstvo kaže da je učinjeno »s pravom« (*εἰ δίκαιον*) i da posljedica bude još nevjerojatnija stvar, naime oslobađanje ubojice (*Eum.* 612–613), dakle baš ono što se dogodilo Orestu prilikom njegovog suđenja pred Areopagom. Eshil naglašava nešto što je implicitno bilo sadržano u atičkom »krivičnom zakonu«, što sprječava beskonačnu seriju odmazdi i zabranjuje puku osvetu nad ubojicom (Demosten, XXIII, 39). Ovakvo shvaćanje uistinu predstavlja dobru osnovu za potonja poimanja zakona i pravde, od koje su, kao što kaže Platon, »sve ljudske stvari dobile ono što je u njima lijepo« (Platon, 2004, 288, 937e).

Iz povijesno-filozofske perspektive promatrano, pokušaj sinkroniziranja i izmirenja dvaju principa, koji se dogodio pri kraju *Eumenida*, bio je privremenog karaktera. To je uočljivo iz samog razvoja njihovog

¹⁶ O čemu pišu Lloyd-Jones (1971, Index s.v. 'Dikē') i Fränkel (1960, 162–173).

¹⁷ Solmsen, 1949, 215. Periklo veliča atensku demokraciju zbog njenog straha od pisanih i nepisanih zakona (Tukidid, 1991), baš kao što i Eshil spominje strah od Areopaga i Erinija.

odnosa u trilogiji, sa sve snažnijom ulogom subjektivnosti kako se djelo primiče završnici, a osobito vidljivo iz radova Sofokla, te Euripida, kod koga evolucija helenskog doživljaja svijeta i smisla i unutrašnjih oblika helenske običajnosti dopijeva do isticanja principa ljudske subjektivnosti. Subjektivnost je potom trajno narušila običajnosni harmonični sklad, a lijepo i neposredno jedinstvo nije više moglo egzistirati u svojoj prirodnoj spontanosti, već se javila potreba za višim i drugačijim jedinstvom. Običajnosni *kosmos* Helade, konačno, bio je pobijeđen i slomljen povratnom sviješću o djelanju, čemu su doprinos dali i slavni tragičari (Eshil, Sofoklo, Euripid), premda će put u kojem će djelatno htijenje ljudi biti utemeljeno na slobodnom samopostavljanju, svoje osvještenje zadobiti tek mnogo vjekova kasnije, kada helenska epoha već bude minuli lik duha.

Literatura

- Eshil (1994), *Orestija*, u: *Grčke tragedije*, Beograd: Srps. knjiž. zadr.
- Eshil (1955), *Agamemnon*, u: Murray, Gilbert (ur.), *Aeschyli tragoediae*, drugo izdanje, Oxford: Clarendon Press (repr. 1960): 207–274. Dostupno na: http://www.mikrosapoplous.gr/zpd/aeschylus_agamemnon.zip.
- Eshil (1926), *Pokajnice*, u: Weir Smyth, Herbert (ur.), Cambridge. Dostupno na: http://www.mikrosapoplous.gr/zpd/choeforoi_u10.zip.
- Eshil (1926), *Eumenide*, u: Weir Smyth, Herbert (ur.), Cambridge. Dostupno na: http://www.mikrosapoplous.gr/zpd/eumenides_u10.zip.
- Eshil, Sofoklo, Euripid (1988), *Sabrane grčke tragedije*, Beograd: Kosmos.
- Fränkel, Hermann (1960), *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich: Beck.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975), *Estetika II*, Beograd: BIGZ.
- Herodot (1988), *Istorija I–II*, Novi Sad: Mat. srp.
- Hesiod (1994), *Poslovi i dani*, Novi Sad: Knjiž. zajed. N. Sad.
- Homer (2002), *Odiseja*, Beograd: Zav. za udžb. i nas. sred.
- Kaufman, Valter (1989), *Tragedija i filosofija*, Novi Sad: Knjiž. zaj. N. Sada.
- Lloyd-Jones, Hugh (1971), *The Justice of Zeus*, Berkeley/London: University of California Press.
- Perović, Milenko A. (2001), *Etika*, Novi Sad: Grafomedia.
- Platon (1993), *Država*, Beograd: BIGZ.

- Platon (1955), *Gozba*, u: *Ijon. Gozba. Fedar*, Beograd: Kultura.
- Platon (1970), *Fedon*, u: *Dijalozi*, Beograd: Kultura.
- Platon (1987), *Eutidem*, u: *Dijalozi*, Beograd: Grafos.
- Platon (2004), *Zakoni*, Beograd: Dereta.
- Solmsen, Friedrich (1949), *Hesiod and Aeschylus*, New York: Cornell University Press.
- Tukidid (1991), *Povijest peloponeskog rata*, Beograd: Dereta.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1914), *Aischylos-Interpretationen*, Berlin: Weidmann.

REGULARITY AND RHYTHM OF JUSTICE EVOLUTION IN *ORESTEIA*

Željko Kaluđerović

The author in this paper analyses dike as the central concept of Aeschylus' Oresteia, being on the standing point that this trilogy, in rudiment form, represents almost the entire evolutionary path of the Hellenic understanding of justice. The regularity and rhythm of this evolution can be followed starting from the occurrence of morality-based justice in Agamemnon and The Libation Bearers, where it is manifested by the means of lex talionis. In The Libation Bearers and The Eumenides it is shown, however, that there are also different understandings of justice. The judgment, i.e. justice, is made through cooperation of gods and humans, following a trial in front of Areopagus. Aeschylus does not deprive justice entirely of divine legitimization, however it is still established based on the voting of jury members after both sides have presented their arguments, which indicates that there are elements of the legal form of justice. In general, the author concludes, the overall atmosphere in The Libation Bearers, and particularly in The Eumenides, in which personal decision making and reasoning is emphasized, indicates the forthcoming pointing out of the principle of human subjectivity, which will subsequently bring about the so called individual justice.

Key words: *Aeschylus, Oresteia, justice, evolution, cosmic, legal, individual*