

Željko Kaluderović

Univerzitet u Novom Sadu, Filozofski fakultet, Dr. Zorana Đinđića 2, Srbija – 21000 Novi Sad
zekikal@uns.ns.ac.yu

»Pravda« – korektiv narušenog modusa egzistiranja

Sažetak

Istraživanje demonstriranja »pravde« u Homerovoj Odiseji od strane kraljeva ili sudaca u stvarnim situacijama toga doba, pokazalo je da je riječ o postupcima u partikularnoj formi, a ne o apstraktno pojmljenim principima. Ovi su postupci rješavali uvijek konkretne i specifične ad hoc situacije, a nisu primjenjivali depersonalizirane i općevažne zakone, te se njihova uloga iscrpljivala u pregovaračkom postupku i nagodbi rivalskih strana. Namjera im je bila da nanovo uspostave destabiliziranu ustaljenost življenja običajnosne zajednice, pa se može reći da je spomenuta procedura de facto predstavljala »pravdu« koja se primjenjivala u danom kontekstu. Zaključak autora jest da ovako shvaćena »pravda« nije bila ništa drugo do odgovarajuća metodologija, tj. pravilo konzerviranja postojećih običaja, ili naprosto korekcija narušenog modusa egzistiranja u nekom polisu.

Ključne riječi

»pravda«, Homer, *Odiseja*, postupak, procedura, metodologija, javnost, partikularnost, princip

Letimičnim uvidom u *Odiseju* možemo pomisliti da je ona prije svega pripovijedanje o avanturama od kojih zastaje dah, ili opis brojnih putovanja koje, ponekad i nevoljko, poduzima glavni junak. Detaljnijom analizom epa uočavamo, međutim, da je njegovo težište fokusirano na konfrontaciju između oponenta u Odisejevoj postojbini, te da, tako promatrano, ovo djelo pokazuje zavidnu shematsku sličnost s *Ilijadom*, tj. s oblikovanjem tamo ispričanog mita. Usporedimo li *Ilijadu* i *Odiseju*, vidjet ćemo da je središnji sukob koji se spominje u *Ilijadi* između Ahileja i Agamemnona, u *Odiseji* jednostavno supstituiran sudarom Odiseja i njegovih ukućana s obijesnim proscima. Odlike su navedenih konfrontacija, naravno, različite, kao i način njihova razrješenja, ali to ipak jesu uporedive stvari.¹

Pjesnik na početku *Odiseje* priziva Muzu da mu pjeva o Odiseju, koji se po odluci božanske skupštine nakon višegodišnjeg lutanja treba vratiti kući. Boginja Atena, osobito naklonjena Odiseju, predlaže da Hermija ode na pretposljednju stanicu Odisejeva lutanja, otok Oigigiju, kod nimfe Kalipse, ne bi li tamo isposlovaio ispunjenje Zeusove zapovijedi, dok ona sama odlazi u Odisejev dvor na Itaku kako bi ohrabrila i dodatno podstaknula njegova sina Telemaha da ne klone duhom, nego da se krene raspitivati za svoga oca. No, i

1

U literaturi je poodavno postalo općim mjestom da je *Odiseja*, znatno više nego *Ilijada*, priča s »moralnim« *backgroundom*, u kojoj se, na primjer, nepravedan čovjek suočava s

kritikom i kaznom od strane bogova, dok su onaj koji moli za pomoć, stranac ili gost pod njihovom zaštitom.

u prilično neveselim okolnostima po Telemaha, savjet što da čini on će dobiti uz preporuku za poštovanjem odgovarajuće procedure koja implicitno nagovještava stanoviti proto-legalizam. Najprije će mu biti preporučeno da sazove skupštinu² Itaćana (*Od. I, 90*) i »neka svima zaprijeti proscima ondje«, (*Od. I, 91*).³ Pojavivši se potom Telemahu u liku Menta, vođe Tafljanja, Atena ga nakon razgovora poziva (*Od. I, 269–271*): 1.) da sutradan sazove skupštinu svih Ahejaca; 2.) da zatraži od bogova da budu svjedoci; 3.) da pozove prosce da se razidu svojim kućama; 4.) majci da poruči da ako se želi udati neka se vrati u rodnu kuću kod svog oca, i 5.) tada će biti održana svadbeno ceremonija i pripremljeni odgovarajući darovi (*Od. I, 272–278*). Promatramo li ove poteze u svoj njihovoj ozbiljnosti, onda nam se ukazuje slika sina koji je preuzeo očeve ingerencije s punim pravom, nasljeđujući pritom i njegov autoritet. Ovo je u najmanju ruku alternativno rješenje u dilemi s kojom se suočava Odisejev dom. Atena situaciju razjašnjava dodajući prethodno navedenim tri nove instrukcije: 6.) ako u potrazi za ocem sazna da je ovaj mrtav, neka se vrati u rodnu zemlju i neka ga pokopa uz najviše moguće počasti; 7.) majci svojoj, tada udovici, neka dozvoli da se uda; 8.) tek tada neka poduzme sve moguće korake da ubije prosce, ne obazirući se mnogo na koji će to način izvesti.⁴

Sutradan na skupštini Itaćana, Telemah se obraća auditoriju⁵ žaleći se na »nemosna djela« prosaca od kojih mu »propada kuća« (*Od. II, 63–64*), tražeći da se sve to već jednom prekine (*Od. II, 70*).⁶ Antinoj, najdrskiji prosac Penelopin, na to mu odgovara da krivica u osnovi nije do prosaca već do Penelope, koja neće da se odluči za nekoga od njih, te da majku treba poslati kod njezina oca, odakle će se ona već udati po očevoj ili vlastitoj želji. Telemah odbija istjerati majku iz kuće protivno njezinoj volji, govoreći da »mati Erinije pozvaće strašne izlazeć' iz kuće« (*Od. II, 135–136*), što je vjerojatno asocijacija na Klitemnestrin slučaj. Potom je dao svečano obećanje, koje u svom prvom djelu ima prijeteći ton, jer se u njemu izravno saopćuje da prosci trebaju napustiti kuću. Ukoliko to ne učine, što je drugi dio njegove poruke, on će pozvati »bogove vječne« (*Od. II, 143*) da ih žestoko kazne. Ponavljanje na ovom mjestu (*Od. II, 139–145*)⁷ snažno naglašava uobičajenost i pravovaljanost onoga što Telemah govori. On potom traži lađu za put, da bi Nestora i Menelaja pitao imaju li kakvih informacija o njegovu ocu. Zatim ustaje Mentor, Odisejev prijatelj u čijem liku Atena prati Telemaha u Pil i pomaže Odiseju protiv prosaca, kritizirajući ostale učesnike zasjedanja koji nisu smjeli »ukorit' ovo malo prosaca« (*Od. II, 240–241*), a pritom se ne sjećaju koliko je Odisej bio dobar kao vladar, poredeći ga s ulogom koju u porodici ima otac, i njegovim odnosom spram djece. Mentor zato kune Itaćane sljedećim riječima (*Od. II, 230–232*):

Ne bio ljubazan, blag i ne bio
milostiv odsad
kralj žezlonoša, nikad u duši za
pravdu ne znao,
nego nemio bio i nasilje činio
svako.⁸

μή τις ἔτι πρόφρων ἀγανὸς καὶ ἥπιος
ἔστω
σκηπτοῦχος βασιλεὺς, μηδὲ φρεσὶν
αἴσιμα εἰδῶς,
ἀλλ' αἰεὶ χαλεπὸς τ' εἶη καὶ αἴσυλα
ῥέζοι.

Imenica ženskog roda ἡ φρήν iz 231. stiha II. pjevanja *Odiseje* u svom značenju u originalu upućuje na one plemenitije dijelove u čovjeku koji su sjedište života, te se može prevesti i kao »duša« (Đurić) i kao »srce« (Maretić), a da se ne izgubi nimalo od njene složenosti i višeznačnosti u grčkom jeziku. Osim navedenih prijevoda ona još znači i »mišljenje«, »um«, »razum«, »pamet«... Iako se u originalu nigdje ne spominje karakteristična grčka riječ za »pravdu«⁹ (δικη), naši prevoditelji nisu napravili omašku prilikom prenošenja sin-

tagme αἴσιμα εἰδῶς (»za pravdu ne znao«) iz klasičnog grčkog jezika na naš jezik. Najbliže određenje izraza αἴσιμα εἰδῶς bi stoga po nama bilo: »znati ono što je pravedno i dolično«.

Naziremo da je u kulturi Mikenskog doba, tj. grčkog srednjeg vijeka, ili još kasnije Arhajske epohe, u ovisnosti o tome kada uzimamo da je Homer živio i stvarao,¹⁰ jedna od najvećih kletvi bila ne znati za ono što je pravedno i dolično. Štoviše, kao izravni opoziti pravdi i doličnosti spominju se zlo, opakost, grješnost, nasilje i svaka vrsta bezakonja. U aproksimativno određenom vremenu između 12. i 8. vijeka prije n. e., pjesnik iz eolske Smirne govori nam o tome da se pravda treba znati, a da se nasilje i bezakonje ne trebaju činiti, praveći tako rano naglašavanje distinkcije koja će biti zanimljiva potonjim filozofima.

Mentorove riječi nisu osobito impresionirale jednog od prosaca Liokrita, jer je on rekao da čak i kada bi se Odisej vratio brojniji bi ga prosoci nadvladali i ubili (*Od.* II, 243–251). Ove agresivne riječi pokazuju da je ὕβρις »ponosnih prosaca« (*Od.* II, 247) dostigla takve razmjere da se pred skupštinom smjelo javno zagovarati nešto što je predstavljalo otvoreno kršenje poimanja pravednosti i čestitosti, a nakon toga i raspustiti skupštinu (*Od.* II, 257).

Telemah, potom, odlazi do obale mora gdje mu se, vidno zabrinutom, Atena, ponovno prurušena u Mentora, obraća tješeci ga sljedećim riječima (*Od.* II, 281–282):

2

Kod Homera, *agora* se pojavljuje u opreci s imenicom ženskog roda ἡ βουλή, koja je između ostalog označavala tzv. kneževsko vijeće, tj. u Ateni vijeće od 500 ždrijebom biranih građana koji su po 35 ili 36 dana, njih 50-orica, upravljali javnim poslovima i sačinjavali savjetodavno poglavarstvo za narodnu skupštinu.

3

Prosci se u priču na ovom mjestu uvode iznenada, bez ikakvih dodatnih objašnjenja.

4

Moguće je da su u sustavnom pjesničkom izlaganju koraci 7. i 8. zamijenili mjesta.

5

Koji su između ostalih građana sačinjavali i ἄριστοι (*Od.* II, 51 – neki od njih su, pritom, bili roditelji prosaca). Pridjev ἄριστος je superlativ od grčkog ἀγαθός (»čestit«, »dobar«, »plemenit«, »valjan«), te se najčešće prevodi kao »najbolji«, »prvi«, »najčestitiji«, »najugledniji«, »najhrabriji«... Đurić je ovu riječ preveo s »vlastela«, a Maretić s »boljari«.

6

Nakon što je održao emocijama nabijeni govor, Telemah je bacio skeptar na zemlju. Slično je učinio i Ahilej u *Ilijadi* (I, 245–246). Σκῆπτρον je, inače, bio sasvim običan podugačak drveni štap, nešto ljepše izdjeljan, koji je manje služio kao stalni simbol nečijeg ranga ili statusa (osim u mikenskom pamćenju), a više kao signal da onaj tko ga drži dominira nad auditorijumom. Kod Homera, *skeptron* je bio oznaka usmenog autoriteta, tj. prava da se govori nasuprot dužnosti ostalih da slušaju.

7

Ovi su stihovi već bili u prvom pjevanju, i to st. 374–380. Za iste događaje ili situacije Homer rado upotrebljava isti stih (stihove), ponekad bez ikakvih, a ponekad s neznatnim promjenama.

8

Prev. Miloš N. Đurić: Homer, *Odiseja*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 2002., str. 65, II. pjev., stih 230–232. Edidit G. Dindorf: HOMERI, *ODYSSSEA*, Pars I, LIPSIAS 1875, s. 22, ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ B, 230–232. Navest ćemo i Maretićev prijevod: »Ne bio milostiv, blag, i ne bio dobar odsada Nikoj' žezlonoša kralj, ne poznavo u srcu pravde, Nego bio zao, bezakonje gradio svako«, prev. Tomo Maretić, Homer, *Odiseja*, Matica hrvatska, Zagreb 1961., str. 26, II. pjev., stih 230–232.

9

Donato M. Giancola, u tekstu »Justice and the Face of the Great Mother (East and West)«, str. 3, kaže da je najstarije »registrirano« pojavljivanje pravde u antičkoj Grčkoj zabilježeno u Homerovoj *Ilijadi* i *Odiseji*. Tekst je preuzet s Internet adrese: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Comp/CompGian.htm>.

10

A ti podaci variraju od toga da je Homer bio suvremenik trojanskog rata (1194.–1184. god. prije n. e.), pa sve do tvrdnji da su *Ilijada* i *Odiseja* nastali najvjerojatnije negdje oko 750. god. prije n. e.

Stoga za naum i misli prosaca bezumnih nemoj brinut' se više, jer oni ni pravični nisu ni mudri.¹¹

τῶ νῦν μνηστήρων μὲν ἕα βουλὴν
τε νοόν τε ἀφραδέων, ἐπεὶ οὔτι
νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι

Zanimljivo je kako i Đurić i Maretić prevode oblik množine riječi νοήμων i δίκη iz 282. stiha II. pjevanja *Odiseje*. Đurićeva je verzija »pravični« i »mudri«, a Maretićeva »pravični« i »umni«. Grčko νοήμων može se prevesti s »koji je pri pameti«, »oprezan«, »razuman«, »po nečijem ispravnom mišljenju«. ¹² S druge strane, δίκη ¹³ je također imenica s razuđenom upotrebom, pa ju je moguće prevoditi na razne načine. U svakom slučaju, naš je prijedlog da prijevod posljednjeg dijela 282. stiha glasi: »jer oni nisu ni umni niti pravedni«. ¹⁴

Pošto nisu ni umni niti pravedni, prosoci ne znaju ono što im je Atena prorekla u 283. i 284. stihu, a to je smrt svih njih i to u jednom jedinom danu. U nastavku Atena u liku Mentora uspijeva od Noemona izmoliti lađu, zatim skupi odgovarajuću posadu, te se oni s Telemahom izvezu na more.

Većina tema koje su do sada spomenute u prve dvije knjige *Odiseje* podsjećaju na ono što čini sadržaj prve knjige *Ilijade*. Tako Atena, koja je najozbiljniji podržavatelj Odisejevih interesa na Olimpu, nalikuje Tetidi i njezinoj privrženosti sinu Ahileju pred Zeusom. Kada Telemah u očajanju odlazi na obalu da se žali svojoj zaštitnici i biva utješeno, odmah nam na pamet pada svećenik Hriso, koji odlazi na obalu da moli Apolona; sjetimo se, dalje, i Ahileja koji čini istu stvar obraćajući se svojoj majci i primajući podršku od nje. Moguće je usporediti i odgovarajuće stihove u poemama, pa na primjer odjeljak u *Odiseji* II, 260–262 ima znatnih podudarnosti s odjeljcima iz *Ilijade* I, 34–35 i 351. Spomenuli smo već i Telemahovo bacanje skepra na zemlju u Ahilejevu stilu nakon vrlo sličnog izljeva emocija. Ovi i mnogi drugi detalji ipak ne govore o tome kako eventualno jedan autor epa imitira drugog ili mehanički ponavlja njegove riječi. ¹⁵ Oni se pojavljuju unutar i oko narativnog konteksta koji je zajednički za obje poeme, zbog toga što je pripovjedački sklop od fundamentalne važnosti za običajnosnu dimenziju i pravila ponašanja u zajednici o kojoj je riječ. Priča se u osnovi prvenstveno razvija oko spora suprotstavljenih strana, koje su pritom članice istog *polis*a. Ne treba, naravno, iz svega ovoga izvući pre nagljen zaključak i olako iznivelirati *Ilijadu* i *Odiseju*, jer sadržaj konflikata i njihova ishodišta koja se spominju u dvije poeme značajno se razlikuju: u *Odiseji* nije više riječ o konačnom uravnoteženju potraživanja između dvije strane, gdje je naknada primjereno izvršena uz prisustvo i garanciju javnosti, već često o borbi na smrt između nepomirljivih neprijatelja.

Koliko god Penelopini prosoci bili drski i javno prijetili Odiseju i njegovu sinu Telemahu, ubojstvo nije bila stvar koja bi se tako lako mogla inkorporirati u pravila koja su važila unutar zajednice. Ono je narušavalo *nomos* i *ethos* grada-države, barem u onoj formi kako se o njima izvještava u samoj *Ilijadi*. Rješavanje sukoba pomoću fizičke likvidacije suparnika nagovještavalo je mogućnost da ona, na neki način, zauzme mjesto »pravde« koja se rađala u procesu katkad i mukotrpnog pregovaranja između zavađenih strana. Na kraju priče, *agora* nanovo zadobija funkciju foruma u kojem se raspravlja o neprijateljstvu i njegovim implikacijama.

»Legalnost« koja je ustanovljena u drugoj knjizi *Odiseje* kompletirana je tek u dvadeset četvrtoj knjizi. ¹⁶ Zakletvu su dale obje sukobljene strane, i bila je jednako vrijedna kao nečiji potpis na ugovoru – modernom terminologijom rečeno – završavajući tako ep s nečim što je poprimilo izgled političkog sporazuma.

Izlaganje u *Ilijadi* čini uočljivom »pravdu« koja je operacionalizirana kao metoda za razrješenje odgovarajućih sporova, ili barem kao simbol za takvu

metodu. Ona, kao što smo zabilježili, zamjenjuje brutalni konflikt i голу fizičku silu svojevrsnom formom pregovora pod pokroviteljstvom »narodne skupštine«. Koliko god puta pozorno iščitavali *Odiseju*, u njoj nećemo pronaći »pravdu« koja djeluje na ovako zabilježen ili na neki sličan način. Osnovni vid, tj. mehanizam kako se stvari u *Odiseji* izlažu gotovo uvijek u sebi sadrži notu nečeg što je s onu stranu ili izvan »legalnog«. ¹⁷ Iz ove perspektive promatrano, *Odiseja* nam reprezentira stupanj ponašanja u ranom helenizmu na znatno nižoj razini od procedure čiju ekspresiju možemo vidjeti u *Ilijadi*, za koje je razumno pretpostaviti da je postojalo dugo vremena rame uz rame sa znatno miroljubivijim metodama koje su u sebe uključivale pregovaranja i nagodbe. Ovo drugo, premda regulirano usmenom predajom, otjelovljuje primjenu legalne procedure koja je regulirana i sankcionirana od strane grada kao cjeline, te predstavlja jasan kontrast i u koliziji je s metodom baziranom

11

Prev. M. N. Đurić: Homer, *Odiseja*, str. 66, II. pjev., stih 281–282. Edidit G. Dindorf: HOMERI, *ODYSSSEA*, Pars I, LIPSIÆ 1875, s. 24, ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ Β, 281–282.

12

Imenica srednjeg roda τὸ νόημα, iz koje je izvedeno ono νοήμων, znači »misao«, »mišljenje«, »ćud«, »volja«, »namjera«, »moć mišljenja«, »pamet«, »razumijevanje«, »shvaćanje«.

13

Imenica ženskog roda ἡ δίκη ima mnogobrojne modalitete prenošenja na druge jezike. Na njemački jezik *dike* se najčešće prevodi kao »das Recht«, »die Gerechtigkeit«, »der Rechtsspruch«, »die Rechtspflege«, »die Rechtsache«, »der Rechtsstreit«, »die Klage«... Engleski jezik nudi sljedeće prijevode: »justice«, »right«, »order«, »law«, »judgments«, »a trial«, »lawfulness«, »fairness«, »equity«... Moderni jezici svoje prijevode često temelje na nasljeđu iz latinskog jezika, tj. u konkretnom slučaju od riječi *iustitia*. Na našem jeziku, podjetimo, δίκη je moguće promatrati kroz najmanje pet mogućih skupina njezina značenja u helenskom misaonom prostoru. Najprije, to je ono njezino značenje koje mi prevodimo kao »običaj«, »navika«, »način«. U drugoj ravni, *dike* ima značenja koje se danas najčešće usvaja: »pravo«, »pravda«, pa i »pravednost«, uz eventualno podsjećanje da je personificirana Δίκη ustvari »boginja pravde«. Treće njezino značenje jest »pravna rasprava«, »presuda«, »pravosuđe«, »pravna odluka«. Četvrto se značenje odnosi na »pravni posao«, »parnicu«, »tužbu«. I konačno, peto značenje δίκη ima veze s »kaznom«, »globom«, »zadovoljstvom«, a kasnije i s »osvetom«. Dodatno značenje, mimo ovih najčešće spominjanih, može se pronaći u poznatom *Grčko-engleskom rječniku*: H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones (ur.), *A Greek English Lexicon*, Oxford University Press, Oxford 1968., i ono nam poručuje da δίκη jest pitagorejsko ime za broj »tri«, kao i za broj »pet«.

14

Za razliku od takve kvalifikacije prosaca, Telemah je na drugom polu vrijednosne ljestvice. On je, da navedemo samo jedno mjesto, čovjek koji mirno vlada imanjem i primjerno obilježuje svetkovine, jer se tako i treba ponašati »sudac« (δικασπóλον, *Od.* XI, 186). Seymour ističe da riječ δικασπóλος, ili »ministar pravde«, približno odgovara funkciji koju ima kralj u antičkoj običajnosnoj svijesti.

15

Ovo bi vjerovatno bili neki od argumenata zastupnika teze da *Ilijada* i *Odiseja* nisu tvorine jednog autora, već kompilacije dvojice ili više ljudi. Pluralisti koji brane stav o kolektivnom autorstvu epova u svoju korist mogu navesti i nedosljednosti pojedinih dijelova spomenutih epova, kao i očite interpolacije. No, i pristalice jedinstva epova imaju svoje čvrste razloge. Najčvršća karika u tezi onih koji brane uniformnost epova – koje pripisuju jednom autoru – jest jedinstvo u kompoziciji, kao i dosljedno provedena karakterologija glavnih likova.

16

Slično kao što je i »legalna« situacija, utemeljena u prvoj knjizi *Ilijade*, svoju dovršenost zadobila tek u devetnaestoj knjizi. Vjerovatno bi jedino ovakav pristup mogao zadovoljiti očekivanja suvremene usporedne analize. O nekim aspektima spomenute problematike moguće je pronaći zanimljive opaske kod Kirka. Geoffrey S. Kirk, *The Songs of Homer*, Cambridge University Press, Cambridge 1962.

17

Michael Gagarin (*Aeschylean Drama*, University of California Press, Berkeley 1976., str. 169, bilješka 31) ispravno primjećuje da je i *Odisejevo* ubijanje prosaca u grčkoj terminologiji »nepravedno«, tj. »povreda normi«, ali da ipak prolazi nekažnjeno. Mogli bismo dodati da je pravovremeni i odgovarajući postupak, prije negoli nekakav oblik kažnjavanja, modus koji se izražava pomoću *dike* u epu, koji se pririče i u konkretnom slučaju, a također nije rijedak niti u grčkim dramama.

na neposrednoj odmazdi koja stoji na raspolaganju porodici. Eshilova trilogija *Orestija* u osnovi je odgovor na nadmetanje dvije spomenute metode. Ona je odgovor na neprijateljstvo koje se izlaže u *Odiseji*, dopunjena s njegovim razrješenjem kakvo se demonstrira u *Ilijadi*. Ako uopće možemo govoriti o registriranju ideje homerske »pravde« i njezinoj konkretnoj primjeni u *Odiseji*, izraženije pojavne forme *dike* ne treba tražiti u Odisejevim borbama s njegovim protivnicima, nego je vjerojatnije da ćemo je pronaći u nekim drugim aspektima epa.

»Legalnost« o kojoj smo do sada govorili u *Odiseji* nije se pokazala osobito djelotvornom zato što, za razliku od *Ilijade*, jedna strana postupa potpuno ispravno i korektno, a druga ne, te je među njima nemoguće napraviti nekakvo poravnanje ili kompromis. Odisej je, podsjetimo, autoritet u svojoj zajednici, pa i više od toga, jer za njega kažu da je »božanski«, onaj »koji pameću nadmaši ljude« (*Od.* I, 65–66), njemu se »slava daleko po Heladi razli i Argu« (*Od.* I, 344), konačno »među Danajcima njega vrlina je krasila svaka« (*Od.* IV, 725). On je i »divni« (*Od.* III, 121), »vladar, junak domišljati« (*Od.* III, 163), »mukotrpn« (*Od.* IV, 241), »izdržljivi smjela srca« (*Od.* IV, 270), itd. I kada Penelopa u *Od.* IV, 687–695 glasniku Medonu govori kakav je bio njezin muž, posebno naglašava da je bio čestit vladar koji je uvijek uvažavao pravdu i činio dobra djela ljudima.¹⁸

Logika karakterizacije koja nas je do sada vodila, navodi nas da krenemo dalje i nastavimo analizirati *Odiseju*, ovoga puta njezinu petu knjigu. Atena – koja je bila prisutna na skupu bogova – zahtijeva oslobađanje Odiseja, ponavljajući Mentorove riječi izrečene na *agori* u Itaki, koje nas u dobroj mjeri podsjećaju na ono što je rekla Penelopa u *Od.* IV, 687–695. Razlika između onoga što govori Mentor i onoga što kazuje Atena vidna je jedino u prvoj rečenici njihova obraćanja. I dok se Mentor prvenstveno obraća Itaćanima (»Čujte me, Itaćani, što sada želim vam reći!«, *Od.* II, 229), Atena ima pred sobom znatno »reprezentativniji« auditorij, pošto su njezine riječi upućene Zeusu i »drugim preblaženim bogovima vječnim« (*Od.* V, 7).

Odisejeve avanture, o kojima se pripovijeda u rasponu od V do XII knjige *Odiseje*,¹⁹ držale su ga podalje od Itake, gdje su izuzetne vrline što su ga krasile nekada bile upražnjavane. Kada se konačno domogao postojbine, uloga pravednog i dobročiniteljskog vladara nije više bila u prvom planu, što ne znači da je bila zaboravljena. Svinjar, čija koliba omogućuje odgovarajuću mizanscenu za događaje koji se dešavaju u knjigama XIV–XVI, dodaje jedno veoma osebusno i dirljivo svjedočenje, lamentirajući pritom nad gubitkom gospodara kome on duguje više nego svojim roditeljima, nazivajući Odiseja plemenitim, zaštitnički nastrojenim i »bratom« (*Od.* XIV, 139–147).²⁰ Uloga Odiseja kao vladara, na koju nas podsjeća Penelopa u drugoj knjizi, u devetnaestoj je knjizi posredstvom komplimenata prenesena na nju samu. Stranac koji govori jest, naravno, njezin muž, premda se izdaje za Krećanina, sina Deukaliona, a brata Idomenejeva. On Penelopi govori da joj »slava do širokog stiže... neba« (*Od.* XIX, 108), kao i slava »vladara nezazorna« (*Od.* XIX, 109), nastavljajući (*Od.* XIX, 109–111):

koji nad ljudma

bogobojažljivo vlada, nad ljudima
jakim i mnogim,
budno štiteći pravdu,²¹

ὄστε θεουδῆς

ἀνδράσιν ἐν πολλοῖσι καὶ ἰφθίμοισιν
ἀνάσσωσιν εὐδικίας ἀνέχησι,

U 111. stihu XIX. pjevanja *Odiseje* pojavljuje se grčka imenica ženskog roda ἡ εὐδική ili εὐδικία koja je složenica od εὖ i δίκη. Riječ εὖ ili epski εὖ

(žv) prevodi se kao »dobro«, »valjano«, »čestito«, »pravo«. Stoga bi εὐδικία bila doslovno prevedeno »dobra pravda« ili »valjana pravda«, što je pomalo rogobatna konstrukcija jer nam ona, makar i neizravno, sugerira da pravda može biti i nekako drukčija od »dobre«. Jednostavno rečeno, premda odgovarajući rječnici predlažu da εὐδική treba prevoditi kao »pravednost«, mislimo da je bolje koristiti manje apstraktnu sintagmu »pravedna presuda«, te spomenuta konstrukcija u množini εὐδικίας ἀνέχειν, po nama, označava »dijeljenje pravde«, ili »pravedno postupanje«. A ako bismo baš željeli zadržati i prefiks »dobar« (εὖ) u našem prijevodu, onda bismo rekli da čestit vladar treba štiti »postupke pravde koji su dobri« (εὐδικίας), jer »dobra je njegova vlada« (εὐηγεσίας, *Od.* XIX, 114), a »narod u sreći cvjeta« (ἀρετῶσι, *Od.* XIX, 114). Na početku 114. stiha opet imamo imenicu s prefiksom εὖ, samo što je to ovaj put imenica εὐηγεσίη koja označava »dobru vladu«, »blagotvorno upravljanje« ili »sretnu upravu«. Druga riječ ἀρετῶσι izvedenica je iz poznate imenice ἀρετή, koja ima mnoga značenja, između kojih izdvajamo: »čestitost«, »dobrota«, »savršenost«, »izvršnost«, »ljepota«, »vrlina«, »pravičnost«, »plemenitost«, »hrabrost«, »junačka slava«. Naravno, ἀρετή može značiti i »sreću«, kako prevoditelji i prenose ovu riječ na naš jezik, ali mišljenja smo da je ovdje riječ o nečem drugom. »Divan vladar« – koji »štiti proceduru pravde koja je dobra« i čije je »upravljanje blagotvorno« – ne samo da omogućuje »narodu u sreći da cvjeta (ili živi)« već, što je mnogo važnije, čini ljude koji su pod njegovom upravom »izvršnim«, »odličnim« u bitnom smislu te riječi. Sintaksa ovih stihova ne čini nikakve ustupke u vezi s Penelopinim spolom, jer *basileus*²² ostaje muškog roda, pa je teško oteti se utisku da Odisej ovdje, suptilnom dozom ironije, ustvari odaje priznanje sebi kroz lik svoje žene.

Prosci su u *Odiseji* opisani od strane pjesnika kao »drske (obijesne)« (*Od.* I, 134), a od Atene kao »bestidni« (bezočni) (*Od.* I, 254), dakle s epitetima kojima će se često pribjegavati, premda oni sami po sebi jesu nešto što se gotovo uobičajeno pojavljuje. Vrlo je rano postalo jasnim da je ponašanje prosaca neprijateljski nastrojeno prema Telemahu, Penelopi i uopće prema Odisejevu domu, međutim njihova uloga kao nekoga tko se podlo i neprimirano odnosi prema »moralnim« normama zajednice nije tako brzo postala evidentna. Čak

18

Antički pisci uopće, uključujući tu i Horacija, *Odiseja* su vidjeli i kvalificirali kao nekoga tko je »moralni« autoritet, tko je »mudrac«, pa čak i »filozof«. R. B. Rutherford na jednom mjestu kaže da je Odisej sa svojim superiornim znanjem i snagom u stanovitom smislu u poziciji homerskih bogova, jer se osvećuje za nanijetu uvredu i brani vlastitu čast. – Richard B. Rutherford, »The Philosophy of the Odyssey«, *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 106 (1986.), str. 159.

19

U antici se smatralo da su iskušenja i nevolje kojima je bio podvrgnut Odisej, slično uostalom kao i Heraklo, bile izvanredna »moralna« priprema i poligon za testiranje nečije čvrstine karaktera i vrline uopće.

20

Ili »ljubaznikom«, kako je Maretić preveo grčko ἡθεῖον. Ustvari, ἡθεῖος (epski »mio«, »drag«) ukazuje na obraćanje starijem bratu,

ili barem iskazuje da je neko poštovan i voljen kao brat.

21

Prev. M. N. Đurić: Homer, *Odiseja*, str. 354, XIX. pjev., stih 109–111. Edidit G. Dindorf. HOMERI, ODYSSEA, Pars I, LIPSIAE 1875, s.302, ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ T, 109–111. Veoma je sličan i Maretićev prevod, s tim što on posljednju sintagmu εὐδικίας ἀνέχησι prevodi s: Kojino čuva pravdu.

22

Riječ βασιλεύς jest imenica muškog roda u grčkom jeziku i ima barem tri grupe značenja. Ona najprije označava »kralja«, »vladara«, »kneza«, »poglavara«; zatim, »svakog odličnog čovjeka«, »gospodara«, »domaćina« i, konačno, »drugog od devet arhonata u Ateni«, od vremena perzijskih ratova i perzijski kralj se zvao βασιλεύς ili ὁ μέγας βασιλεύς, tj. »veliki kralj« s članom i bez njega, a u Novom Zavjetu označavala je »rinskog cara«.

i Atenin savjet o tome kako ih izbaciti iz kuće (*Od.* I, 270), ili, čak, kako ih ubiti (*Od.* I, 295–296), još uvek situira prosce kao nekakve prirodne neprijatelje, a ne kao nekoga tko narušava običajnosnu bit *polis*a.

Proces njihove »moralne« identifikacije počinje onoga trenutka kada Telemah planira ostvariti poticaje i ohrabrenja što ih je primio od Atene. Zahtijevajući od svojih oponentata da odu, on ih u obraćanju naziva »veoma drskim« i »silenim proscima« (*Od.* I, 368), upotrebljavajući u originalu riječ ὄβρις,²³ koja govori o nečijoj osobnoj oholosti, objijesti, nasilju i svakoj vrsti neumjerenosti i razuzdanosti. Atena Telemahu pomaže, govoreći mu da privremeno zaboravi na naum prosaca, pošto oni nisu ni umni niti pravedni (*Od.* II, 282). Sam Telemah daje njihovo daljnje određenje kada je posjetio Nestora, pa se moli bogovima da mu daju snage (kao Orestu) da se osveti proscima za njihove teške grijehе i zločinstva što su ih počinili bivajući objiesnima (*Od.* III, 205–208). Obračajući se Menelaju, on ponavlja riječi iz prve knjige (stih 368), samo ovaj put govoreći u trećem licu. Sam Odisej ne pojavljuje se u priči sve do pete knjige *Odiseje*. Prije nego što pripovijedanje počne izlagati njegove avanture na moru i na kopnu, ep efektno plasira mjesto Odiseja u, uvjetno rečeno, »moralnoj« polarizaciji, pridajući njemu i njegovim budućim suparnicima antitetičke attribute. Način na koji je to učinjeno ilustrira nekoliko obilježja pravila usmene kompozicije kako su ona primjenjena za vlastito očuvanje, te je ustvari u priči riječ o polarizaciji između likova i njihovih djela, dok je još uvijek rano govoriti o mogućoj opoziciji pojmova 'dobro' i 'zlo'. Polaritet se pojavljuje u djelu nekako posredovano, implicitno, kao što je i didaktika neizravna. Najbliži zapisi koji govore u prilog izravnoj opoziciji glavnih aktera pojavljuju se u epu znatno kasnije, preciznije rečeno, onoga trenutka kada se Odisej i prosци konačno suočuju izravno licem u lice. Kada Atena navede Odiseja u XVII. knjizi (st. 360–363) da ode među prosce tražeći od njih milostinju, ona ustvari želi da on u ovisnosti o tome kako se budu ponijeli prema njemu otkrije, tj. (*Od.* XVII, 363):

spozna tko je od njih bezakonik i tko je pošten;²⁴

γνοίη θ' οἴτινές εἰσιν ἐνάϊσμοι οἱ τ' ἄθεμίστοι

Grčko ἐνάϊσμος označuje nekoga tko je »uredan«, »pristojan«, »prav i prikladan«, »pravedan«, »pošten«. S druge strane, ἄθεμίστος epski ἄθεμίστος, obilježuje čovjeka »koji prezire zakone«, onoga tko živi »bez zakona i prava«, »surovog čovjeka«. Ovdje se tek jasno uočava da Odisej treba detektirati tko od prosaca, ako itko, jest »pravedan« i »pošten«, a tko je, nasuprot tome, »onaj koji se ne pridržava zakona«, tj. u krajnjoj instanci »nepravedan« i »nepošten«. Ispostavit će se, naravno, da među proscima nema nikoga tko je na strani »pravde«,²⁵ već su svi bili u koliziji s njom, osim dakako samog Odiseja.

Vratolomne pustolovine i snažan konflikt između zaraćenih strana reprezentiraju dvije forme mita koje su i inače bile najpristupačnije za memoriranje. *Odiseja* je djelo u kome se pojavljuju i koje prožimaju oba oblika, a sve s namjerom kreiranja odgovarajuće »moralne« polarizacije koja je bila determinirana primjenom kriterija gostoljubivosti, koje je opet bilo ponuđeno ili uskraćeno lutajućem strancu. Ovoj ulozi treba dodati onu prosjaka, čije siromaštvo i bespomoćnost naprosto prizivaju pomoć i odgovarajuću razinu empatije i sažaljenja. Njegov tematski značaj za priču naglašen je činjenicom da je artificijelno uveden i kreiran činom božanske preinake. Prva polovina epа posvećena je ilustriranju principа gostoljubivosti prema strancima, što je učinjeno kroz brojne epizode, od kojih se neke i ponavljaju, u kojima se stra-

nac zatekao. Druga polovina epa, grubo govoreći, posvećena je prikazivanju dvostruke uloge stranca, koji se pretvorio u prosjaka, s jedne strane, te putnika koji je također ostao bez osnovnih sredstava za život, s druge. Ovi tematski momenti postignuti su prije svega dosezanjem narativne situacije u kojoj se likovi kontinuirano situiraju u domaćinsko-gostinske odnose, kojima oni trebaju odgovarati i riječju i djelom. To su ponajprije relacije između Atene i Telemaha, Telemaha i Nestora, Odiseja i Feničana, Odiseja i Kiklopa, Odiseja i Eumena, Odiseja i Penelope, Odiseja i Telemaha, i konačno Odiseja i prosaca. Snaga i efekt ovakvog struktuiranja odnosa kao da posebno odzvanja u stihovima u kojima se spominje »stranac-gost« i njegovi analogoni, kao i »prosjak« s pratećim prikazima. Ovakvi učinci registriraju se u uhu slušatelja znatno brže i s manje napora nego što je to slučaj s okom čitatelja. Homer je također prakticirao tzv. »eho tehniku«, koju zahtijevaju akustični zakoni memoriranja, a slično se može reći i za »moralne« obrasce koje smo spominjali na prethodnim stranicama ovoga rada, koji čuvaju pravila primanja onoga što nam je stiglo posredstvom predaje, ili pak predstavljaju prepreku i problem za njihovo ukinuće. Oni se pojavljuju uobičajeno u govornom obliku, tj. u obliku riječi u situacijama kada pripovijedački kontekst to od njih zahtijeva.²⁶ Ovi obrasci i pravila, u konačnom, ne nameću svjesne i neposredne didaktičke lekcije. Poučnost priče, slično principima proizvedenog govora u usmenoj kulturi, ostaje negdje u pozadini i djeluje na posredan način.

»Moralnost« o kojoj je riječ u dvjema poemama nije, naravno, artificijelna domišljatost samog pjesnika. Ona je duboko inkorporirana u kulturnom »spremljenju« samog naroda i relaciji *nomos-ethos*, koja je od bitne važnosti za zajednicu u kojoj su poeme stvorene.

Ukratko ćemo spomenuti moguća značenja imenice muškog roda ὁ νόμος, koja se obično svrstavaju u četiri grupe. Ona najprije obilježuje nešto »podijeljeno«, »pridijeljeno«; zatim, nešto »naređeno«, »određeno«, »običaj«, »red«, »zakon«, »odredba«, »uredba«, »dužnosti«, »načela«. Potom, »Mojsijev za-

23

Termin koji je potpuno oprečan s *dike* kod Homera jest ὕβρις. Ova imenica ženskog roda prevodi se na naš jezik kao »objijest«, »oholost«, »drskost«, »razuzdanost«, dakle, predstavlja paradigmu neumjerenosti i suštu suprotnost »miroljubivoj nagodbi«, što bi, kao što smo već govorili, mogla biti jedna od verzija značenja riječi *dike*. Grčko ὕβρις osim navedenog znači i »nasilje«, »prkos«, »zločin«, »uvreda«...

24

Prev. M. N. Đurić: Homer, *Odiseja*, str. 327, XVII. pjev., stih 363. Edidit G. Dindorf: HOMERI, *ODYSSSEA*, Pars I, LIPSIAS 1875, s. 277, ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ P, 363. Maretićev prijevod: »Pozna, tko je od njih bezakonik, pravedan tko je«, str. 275, XVII. pjev., stih 363.

25

Interesantno je da čak i prosci, kada planiraju ubiti Telemaha i podijeliti njegovu imovinu, žele to učiniti tako da svakome pripadne »dio po pravdi« (*Od.* XVI, 385).

26

Ako konzultiramo etimologiju, uočiti ćemo da se u korijenu grčke riječi δίκη nalazi δίκ, koje znači »kazati«, »reći«, »govoriti«, što je

slično u latinskom jeziku s *dico, judico*. Naravno da postoje i drukčija viđenja, pa tako neki autori (L. R. Palmer, G. S. Kirk, Gagarin) predlažu da usvojimo verziju po kojoj je u osnovi δεικ, čije značenje može biti »granični znak«, »obilježje«, »karakteristika«. *Dike* se može dovesti u vezu i s glagolima δεικνύω (»baciti«), δεικνύμι (»pokazivati«, »na djelo iznositi«, »pozdravljati«) i δίχα (»dvójako«, »dvostruko«, »rastavljeno«, »odvojeno«). Vezu između posljednja tri značenja predstavlja moment toga što nekome pripada kao njegov »udio«. 'Udio' jest ono što kocka kada se baci, »pokazuje« i u tom smislu »dosuđuje«. Pritom, ako to što je »pokazano« nije i stvarno uručeno, onda ono predstavlja svojevrsni »dug« koji čeka na ispunjenje. Neki filozofi smatraju da je sasvim moguće upravo ovo i najranije zabilježeno značenje grčkog δίκη, koje se potom može suštinski povezati s τὸ χρεών (»nužnost«, »potrebno«, »usud«) iz prvog Anaksimandrova fragmenta (DK12B1). Naravno da personificirana *Dike*, koja je kćerka Zeusa, nije naprosto simbol običnog duga već osvetnica s božanskim prefiksom, koja vrši odmazdu i sankcioniranje počinitelja.

kon«, »moralni zakon«, »obredni zakon« i, konačno, »glas«, »sklad«, »muzička ljestvica«. Engleski su prijevodi »a pasture«, »district«, »an usage«, »convention«, »law«, »ordinance«, »a musical strain«. Njemački prijevodi glase: »das Zugeteilte«, »der Gebrauch«, »die Sitte«, »das Gesetz«, »die Tonart«.²⁷

Prije nego što napravimo kratak ekskurs o grčkom poimanju običaja i običajnosti, treba reći da kada govorimo o običaju, tj. onom što je transliterirano kao *ethos*, mi ustvari mislimo na imenicu srednjeg roda u klasičnom grčkom jeziku τὸ ἔθος, koja se najčešće i prevodi kao »običaj« ili »navika«, u ovisnosti o kontekstu i razvoju samog termina. Slično nam sugerira i engleski rječnik s prijedlozima »custom«, »usage«, »manners«, »habit«, kao i odgovarajući njemački rječnik s »die Gewohnheit«, »die Sitte«, »der Brauch«.²⁸

Na pitanje nekog oca o najboljem načinu odgoja sina u skladu s običajima, jedan je pitagorejac odgovorio (katkad se ova izreka pripisuje i Sokratu): »Ako ga učiniš građaninom države s dobrim zakonima«. Hegel je, obrćući tezu, izrekao sljedeću formulaciju: »Ako su loši zakoni, onda također i običaji«.²⁹ Kauzalnu povezanost zakona i običaja ukratko ćemo osvijetliti na primjeru Drakonove kodifikacije. Drakonovo zakonodavstvo, koje je predstavljalo vjerojatno prvo pisano zakonodavstvo Atene (VII. vijek prije n. e.), po mnogim autorima, napose Aristotelu, predstavljalo je samo obično bilježenje starih normi, koje su se do tada čuvale u usmenoj tradiciji, normi tzv. običajnog prava. Prenosimo Stagiraninove riječi koje nisu osobito afirmativne spram Drakonova situiranja zakona (*Pol.* 1274b, 15–18):

Od Drakona postoje zakoni, ali ih je postavio već postojećoj državi. Svojestvenog i spomena vrijednog u tima zakonima nema ničega, osim strogonsti zbog veličine kazne.³⁰

Δράκοντος δὲ νόμοι μὲν εἰσι, πολιτεία δ' ὑπαρχούση τοὺς νόμους ἔθηκεν ἴδιον δ' ἐν τοῖς νόμοις οὐδὲν ἔστιν ὃ τι καὶ μνείας ἄξιον, πλὴν ἢ χαλεπότης διὰ τὴς ζημίας μέγεθος.

Nije jednostavno pronaći zadovoljavajuće prevoditeljsko rješenje za riječ πολιτεία, iako se ona često prevodi našom riječju »država«. Ako bismo već željeli da ovu teško prevodivu imenicu ženskog roda preneseemo na naš jezik, onda moramo uzeti u obzir činjenicu da je u njoj sublimirano značenje koje podrazumijeva odnos slobodnog građanina prema državi, dakle nekakvo »građansko pravo«; druga nijansa značenja odnosi se na »javni život«, »politiku«, »državničku vještinu«, »državnu upravu«, »vladu«; na koncu ona ima veze i s »ustavom neke države«, »građanstvom« i sa samom »državom«. Bolje je, po nama, ili zadržati transliteriranu grčku riječ *politeia*, ili upotrijebiti neki drugi od navedenih izraza, uz obvezno objašnjenje mnogoznačnosti same riječi u grčkom iskustvu političkog djelovanja, i uopće u helenskom poimanju praktičke sfere. Prevoditelj *Politike* na engleski jezik jest onaj dio što ga je Ladan preveo s »ali ih je postavio već postojećoj državi«, preni jeo s »ali on ih je prilagodio već postojećem ustavu« (»but he adapted them to a constitution which already existed«),³¹ što, ako uporedimo s originalom, samo pokazuje koliko je teško prenošenje slova i duha nekog klasičnog teksta na moderne jezike.

Jedan od atenskih natpisa što potječe s kraja V. vijeka prije n. e., u kome se reproducira dio teksta tih zakona, u potpunosti potvrđuje spomenuto svjedočanstvo. U tom je kontekstu veoma zanimljivo to što su atenski pisci Drakonove zakone obilježavali izrazom θεσμοί, a da su nasuprot njemu Solonove zakone nazivali νόμοι. Imenica ὁ θεσμός ima nekoliko značenja, od kojih ćemo spomenuti sljedeća: »odredba«, »naredba«, »uredba«, »pravo«, »zakon«, »običaj«, »propis«, »zapovijed«.³²

Običaj je za Helene bio nešto kroz što se čovjek »učio« društvenoj i ljudskoj prirodi koja mu nije bila prosto dana, već se na nju morao naviknuti kako bi mu ona od »druge«³³ postala »prva«, tj. njegova vlastita priroda. Drukčije rečeno, običaj se kao »druga« priroda, tj. po čovjeku i za čovjeka uspostavljena priroda upražnjavanjem pretvarao u naviku, a tradicijom prenosio s generacije na generaciju, pomoću društvenog posrednika koji je najčešće imenovan kao nepisani zakon. Taj nepisani zakon jest objektivni način života zajednice koji je bio podignut na razinu pravila ponašanja, tj. onog neophodnog trećeg člana društvenosti, kao izvorne čovjekove biti. Stoga bismo običaj mogli misaono »ocrtati« kao čovjekovo razborito odnošenje prema drugima i privikavanje na život u zajednici s drugima, pomoću zajedničkog posrednika, najčešće (ne)pisanog zakona, što u konačnom rezultira da čovjek postane bićem zajednice.

Helenski građanin bio je u čvrstom i živom odnosu sa svojom porodicom, zajednicom, polisom, sa svojim bogovima i, na kraju, sa samim sobom. On je bio jednako svoj i u svojim zakonima, i u svojim običajima, i u svojim navikama, kao i u svojim mislima i doživljajima. Konkretni sadržaj helenske običajnosti, po Hegelu, bila je sloboda duha, tj. suštinska sloboda. Grčki duh znao je za sebe da je slobodan i razumio je sebe u svojim ljudskim djelima. Helen je poštovao vlastite predstave, zakone *polisa* i običajnosni krug života u kome se kretao.³⁴ Na pitanje što bi čovjek morao činiti, i koje precizno dužnosti treba ispunjavati kako bi postao čestit, običajnosna zajednica nudila je jednostavan odgovor: čovjek treba samo raditi ono što mu je u njezinim odnosima naznačeno, izrečeno i na neki način poznato. Samosvijest običajnosnog bivanja kretala se u krugu zatečenog, jer ono jest imanentna priroda običaja. Helenska običajnost, čiji je konkretni sadržaj bio sloboda duha, može se stoga odrediti kao relativno razlikovano jedinstvo suštinskih formi življenja, gdje se dio mogao promatrati samo kao organski dio cjeline, a pojedinac, sa svojim svrhama, samo u skladu i harmoniji sa svrhama zajednice.

Vratimo li se samom epu, zabilježiti ćemo da je *Odiseja par excellence* usmena enciklopedija primorskog i uopće obalskog kompleksa, izražavajući, dekodirajući i preporučujući one oblike panhelenskog ponašanja koji također mogu zaštititi interpoliski saobraćaj i omogućiti obuhvatnost u radu i djelovanju.

27

H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones (ur.), *A Greek English Lexicon*, str. 467. – Gustav Eduard Benseler, *Griechisch-Deutsches Schul-Wörterbuch*, Leipzig 1891., str. 582.

28

H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones (ur.), *A Greek English Lexicon*, str. 195. – Gustav Eduard Benseler, *Griechisch-Deutsches Schul-Wörterbuch*, str. 224.

29

G. W. F. Hegel, *Osnovne crte filozofije prava*, »V. Masleša« – »Svjetlost«, Sarajevo 1989., str. 282, uz par. 151.

30

Preveo Tomislav Ladan: Aristotel, *Politika*, Liber, Zagreb 1988., str. 72, 1274b 15–18.

31

Preveo B. Jowett: *The Complete Works of Aristotle. Politics*, sv. 2, Princeton University Press, Princeton 1991., str. 2022, 1274b 15–16.

32

Napomenimo da je tek Pizistratova vladavina učinila da se Atenjani naviknu na Solonove zakone, te da ih je ona pretvorila u običaje, pa se za Solona, istina, može reći da je bio zakonodavac, ali se nešto sasvim drugo moralo učiniti da ti zakoni prijeđu u naviku, tj. u život jednog naroda. Pizistrat je, dakle, Solonove zakone i uredbe, najraznovrsnijim postupcima, uključujući i prisilu, prevodio u običaje, pa tako na djelu imamo u neku ruku obrnut postupak u odnosu na Drakona i njegovo sistemiziranje normi običajnog prava.

33

O pojmu »druge prirode« opširno piše M. A. Perović u svojoj *Etici*. – M. A. Perović, *Etika*, Grafomedia, Novi Sad 2001., str. 123–141.

34

Milenko A. Perović napisao je preglednu i instruktivnu studiju o »Biti helenske običajnosti«, u okviru svoje knjige *Granica moraliteta*. – M. A. Perović, *Granica moraliteta*, Dnevnik, Novi Sad 1992., str. 58–114.

Zadatak mita u njegovoj samodeterminaciji bio je ocrtati i preporučiti »internacionalne« ili, drukčije rečeno, »međugradske« oblike ponašanja koji slijede široko prihvatljive socijalne ili »moralne« standarde. »Legalna« procedura primijenjena u *Ilijadi*, te u znatnoj mjeri opozvana u *Odiseji*, bavi se, s druge strane, »unutargradskim« funkcioniranjem i životom, tj. reguliranjem općenja unutar gradskog jezgra. Strogo uzevši, nije bilo nikakvih legalističkih principa koji bi važili u odnosima između helenskih gradova, ili modernije rečeno, nisu postojale nikakve norme međunarodnog prava kojih bi se helenski polisi morali striktno pridržavati. Grk koji bi prekoračio granice vlastitog *polis*a da bi trgovao, putovao, ili istraživao za vlastite ili potrebe grada, mogao je biti zaštićen jedino s onim što smo uvjetno nazvali »moralnim« obzirom ili, preciznije rečeno, s običajnosnim sklopom življenja koji je bio sankcioniran i zaštićen od strane *polis*a u koji bi došao, te dodatno potpomognut prevladavajućim religijskim nazorima. On je bio stranac unutar vrata grada u koji bi stupio. Niti jedan međunarodni autoritet ili sud sličnog kalibra u ranom helenuizmu nije postojao, a koji bi korespondirao onome što je egzistiralo u gradu na *agori*, da bi garantirao prikladan prihvata i tretman helenskog *xeinosa*. To su neki od razloga zašto je »moralnost« u *Odiseji*, po nama, od znatno većeg značenja negoli »legalnost«.

Nekoliko sintagmi spomenutih na prethodnim stranicama, a koje u sebi imaju predznak »moralno«, prikazuju nam riječ »pravedan« (*dikaio*s) kao epitet koji je pogodan za pripisivanje određenim ljudima. Sam pridjev može nam djelovati kao nešto sasvim uobičajeno u spomenutom kontekstu, ali izgleda da je *Odiseja* ono djelo gdje on najprije dolazi do izražaja, dok je njegovo pojavljivanje u *Ilijadi* dosta rijetko i sporadično. U *Ilijadi*, podsjetimo se, prije svega je riječ o imenici *dike* koja egzistira u pluralu i označava uglavnom »postupak pravde«, te koji je, pritom, shvaćen ili kao verbalno donošenje neke odluke, ili kao nagodba i poravnanje u nekom »slučaju«. Osim toga, *dike* se, češće i redovnije, pojavljuje u singularu da označi »pravdu« sprovedenu u konkretnoj parnici, nešto što je gotovo postalo svojina sudionika u sporu, tj. što je nadoknađeno dobijanjem parnice i vraćanjem časti i dobara prethodno otuđenih.

Naravno da ni *Odiseji* nije strano ovakvo poimanje »pravde«. U njoj se, štoviše, kao i u *Ilijadi* spominje *dikaspolos*. Ista ili slična funkcija u arhaičkom kontekstu pripisivana je *basileusu*, koji je »štiti postupke pravde koji su dobri« (*eudikias*). Kada Telemah govori Mentor u Nestoru, čini to na sljedeći način (*Od.* III, 244–245):

tà on nadmaša druge poznavanjem
prava i umom,
govore za nj da je u tri koljena vladao
vijećem,³⁵

ἐπεὶ περίοιδε δίκας ἢδὲ φρόνιν
ἄλλων
τρὶς γὰρ δὴ μὶν φασὶν ἀνάξασθαι
γένε' ἀνδρῶν,

Grčka riječ *περίοιδα* govori o nekome tko »bolje zna«, ili »bolje razumije«, ili je naprosto »vještiji«. Dalje, imenica *φρόνημα* ili *φρόνησις* znači »mišljenje«, »pamet«, »razum«, »razboritost«, »mudrost«... No, zanimljivo je da niti jedan od naših vrsnih tumača, prenoseći ovo mjesto, ne spominje termin »pravda« u prijevodu, što je po nama ipak trebalo učiniti. Dovoljno je vidjeti original i spominjanje riječi *δίκας* u 244. stihu, pa da nam postane jasnim da se Nestor bolje od drugih snalazi kako u stvarima koje se tiču »razboritosti«, tj. »mudrosti« (*φρόνιν*), tako i po fundamentalnom poznavanju »pravde« (*δίκας*), zbog čega u nastavku ovog odlomka Homer i piše (*Od.* III, 246): »te mi se pričinja sve da besmrtnog promatram boga«.

Slično je moguće uočiti i iz XI. pjevanja *Odiseje*, stih 568, gdje Odisej kazuje kako je u Hadu vidio Minoja »tog sjajnog Divova sina«, da bi odmah potom dodao (*Od.* XI, 569–571):

zlatno žezlo držeć' u ruci mrtvacima
sjedec'
sudi, a drugi u njega, vladara, pravicu traže
sjedec' i stojeć' u domu Aidovu širokih vrata.³⁶

χρύσειον σκῆπτρον ἔχοντα,
θεμιστεύοντα νέκυσσιν, ἤμενον· οἱ δέ
μιν ἀμφὶ δίκας εἶροντο ἄνακτα,
ἤμενοι ἕσταότες τε,
κατ' ἐὼρυπυλῆς Ἄϊδος δῶ.

Riječ θεμιστεύοντα prevedena je tako da označava da Minoj »sudi« mrtvacima. Preciznije rečeno, θεμιστεύω označava onoga tko »nosi zakone i sudi«, ali i onoga koji »dijeli pravdu«, jer to je ono što drugi od njega i očekuju, a što je navedeno u 570. stihu uz spominjanje termina δίκας. Na tom tragu, ali u nešto realističnijem tonu, mimo minojsko-mikenske uobrazilje, svinjar Eumej iznosi svoje opservacije o proscima prosjaku, tj. Odiseju, spominjući odsustvo straha prosaca od eventualne sankcije bogova i dodajući (*Od.* XIV, 83–84):

Ali surove sile ne podnose blaženi bozi,
nego poštuju pravdu i ljudska dostojna djela.³⁷

οὐ μὲν σχέτλια ἔργα θεοὶ μάκαρες
φιλέουσιν, ἄλλα δίκην τίουσι καὶ
αἴσιμα ἔργ' ἀνθρώπων.

U ova dva stiha naziremo da su neosjetljivost i nerazboritost, tj. nasilje uopće, te činjenje koje je u skladu s običajnosnim normama zajednice, tj. ono koje je u konačnom pravedno – stavljeni u polariziranu i kontrastiranu poziciju. Bogovi, jasno, preferiraju ovo posljednje, a *dike* koju oni respektiraju onaj je postupak koji čuva ili restaurira »pravdu« miroljubivom pogodbom, nasuprot čemu stoji popuštanje i udovoljavanje okrutnosti i svakoj vrsti neumjeritosti. Zanimljivo je da prosac po imenu Ktesip – koji u *Od.* XX, 299–300 uzima govedu nogu iz košare i njome gađa Odiseja – nekoliko stihova ranije ipak podsjeća na važnost nenarušavanja tradicionalnih odnosa prema gostima (*Od.* XX, 293–295):

Jednaki dio kao i mi odavno imade stranac,
kako je red, jer nije ni časno ni lijepo da se
nešto uskrati gostu što dođe Telemahu u dom.³⁸

μοῖραν μὲν δὴ ξείνος ἔχει πάλαι, ὡς ἐπέουκεν, ἴσην·
οὐ γὰρ καλὸν ἀτέμβειν οὐδὲ δίκαιον ξείνους Τηλεμάχου,
ὅς κεν τάδε δῶμαθ' ἵκηται.

35

Prev. M. N. Đurić: Homer, *Odiseja*, str. 80, III. pjev., stih 244–245. Edidit G. Dindorf: HOMERI, *ODYSSĒA*, Pars I, LIPSIAE 1875, str. 37, ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ Γ, 244–245.

žezlo u ruci držeći mrtvacima sudi Sjedec', te traže u njega u gospoda pravicu jedni Sjedec', a drugi stojeći po domu širokih vrata«, str. 186, XI. pjev., stih 569–571.

36

Prev. M. N. Đurić: Homer, *Odiseja*, str. 227, XI. pjev., stih 569–571. Edidit G. Dindorf: HOMERI, *ODYSSĒA*, Pars I, LIPSIAE 1875, str. 183, ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ Α, 569–571. Maretić je ovo mjesto preveo na sljedeći način: »Gdjeno

37

Prev. M. N. Đurić: Homer, *Odiseja*, str. 267, XIV. pjev., stih 83–84. Edidit G. Dindorf: HOMERI, *ODYSSĒA*, Pars I, LIPSIAE 1875, s. 217, ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ Ξ, 83–84.

O položaju stranaca u tadašnjim helenskim gradovima, dobro govori sam početak ovog odlomka, gdje se kaže da oni imaju pravo na jednak (ἴσῆν) dio kao i domicilno stanovništvo, jer je takav red (ὡς ἐπέουκεν). Dalje, u 293. stihu piše da takvo stanje nije nešto što je relativno novo u spomenutim zajednicama, već je ono tamo implementirano »odavno« (πάλαι). Konačno, to isto pravilo mora važiti i kada neki gost dođe u Telemahovu kuću, pa se takvom gostu, ma tko on bio, ne smije uskraćivati ništa pošto to nije »ni časno niti lijepo«. Mislimo da οὐδὲ δίκαιον iz 294. stiha ipak treba prevesti s »ni pravedno«, jer se tako bolje prenosi duh izrečenog u poemi i preciznije naglašava značaj termina δίκη za običajnosni sklop življenja tadašnjih zajednica.

Kada se u XXI. pjevanju, stihovi 312 i 313, Penelopa obraća Antinoju koji je bio planuo na Odiseja, riječi koje upotrebljava gotovo su identične spomenutim iz 294. i 295. stiha XX. pjevanja. Đurić u svom prevodu οὐδὲ δίκαιον iz 312. stiha XXI. pjevanja ipak prevodi s »ni pravedno«, ne nudeći nam obrazloženje zašto je to jedanput učinio s »ni časno«, a drugi put s »ni pravedno«, a da je pritom riječ o skoro istovjetnim situacijama.

Telemah je, potom, burno reagirao na Ktesipov nasrtaj na gosta i priprijetio mu smrću, dodajući da on više nije dječacić nego netko tko čak umije napraviti diferenciju između dobra i zla (*Od. XX, 309–310*), preciznije rečeno, neko tko »zna i shvaća« (voέω καὶ οἶδα) što je dobro, a što zlo. Riječi što ih Homer upotrebljava da označi »dobro« i »zlo« na ovom su mjestu ἐσθλά i χέρηα. Ustvari, grčko ἐσθλός znači i »prav«, »istinit«, »dobar«, »čestit«, »vrijedan«, »plemenit«..., a χερείων »neznatan«, »loš«, »rđav«... Iako nije upotrebljen uobičajeni pojmovni par koji determinira »dobro« i »zlo« (ἀγαθόν i κακόν), te nam sugerira da je riječ o visokom stupnju apstrakcije, mi na ovom mjestu prepoznajemo anticipaciju jednog od tri³⁹ potonja Aristotelova izvorna određenja čovjeka s početka *Nikomahove etike*, čija relevantnost neće oslabiti ni s dugim protokom vremena.

Kolika je snaga i uvjerljivost Telemahovih riječi bila, najbolje svjedoči činjenica da je odmah nakon njega ustao jedan od prosaca po imenu Agelaj, te rekao da se nitko ne može ljutiti niti napadati nekoga ukoliko je ovaj, kao što je to trenutak ranije učinio Telemah, govorio »pravedno« (δικαίω, *Od. XX, 322*).⁴⁰

Odisej je svjestan da su npr. Kiklopi osebujna bića, jer ne poznaju ni takve institucije kao što je »skupština« i »vijeće«, pa čak ne posjeduju niti bilo kakve zakone (*Od. IX, 112*). Nešto kasnije (*Od. IX, 188–189*) nalazimo da »gorostasni čovjek« nije imao nikakvu komunikaciju s drugim ljudima, i ne samo to, on se tako usamljen – što je mnogo važnije u njegovoj negativnoj identifikaciji – usavršavao u činjenju zla.⁴¹ Ustvari, taj čovjek nepojmljive snage sinonim je (*Od. IX, 215*):

divljeg, što nimalo ne zna ni pravdu | ἄγριον, οὔτε δίκας εἶ εἰδότα οὔτε
niti zakone kakve⁴² | θέμιστας.

Kao i u *Ilijadi*, distinkcija se daje naslutiti između slučajeva koji služe kao presedani u potonjim situacijama, tj. obrazaca na kojima usmeno pamćenje počiva, te njihove »upravne« aplikacije uz poštovanje odgovarajuće procedure ili usmenog presuđivanja (*dike*) što ga zahtijeva pravedna stvar u danoj situaciji. Evidentno je da je u kolektivnom pamćenju Helena egzistiralo mnijenje da postoji bliska veza između postojanja ovakve procedure i same ljudske zajednice kao takve ili, preciznije rečeno, zajednice formirane oko *agore*. Kiklopi, naravno, nisu bili članovi ovakvih zajednica, tj. *polis*a. Jednako eksplicitno izražen u grčkom jeziku, zahtjev za utvrđivanjem nečije pravednosti

ili, točnije, odsustva iste, pojavljuje se u epu na još nekoliko mjesta. Odisej se tako u VI. knjizi, stih 120, pita da li su ljudi nasilni i divlji, tj. »bez ikakve pravde« (οὐδὲ δίκαιοι). Ista rečenična konstrukcija o ljudima »bez ikakve pravde«, tj. »bez pravice svake«, kako Maretić prevodi οὐδὲ δίκαιοι, pojavljuje se i u VIII. knjizi, stih 575, IX. knjizi stih 175, i konačno u XIII. knjizi, stih 201, jasno nam sugerirajući da ove ljude koji ne strahuju od bogova treba izbjegavati, pošto su oni okaljali svoj obraz odbivši da se povinuju vladajućim normama zajednice kojoj pripadaju.

Oba su epa, dakako, veoma daleko od identificiranja i prepoznavanja »pravde« kao načela koje je *a priori* utemeljeno, bez obzira na to da li je u pitanju verzija koja »pravdu« razmatra kao nužnu »vladavinu zakona«, ili je pak tretira kao nekakav »moralni osjećaj« u čovjeku. Krojenje »pravde« (zabilježeno u pluralu) od strane kraljeva u arhajskoj epohi, ili od sudaca u stvarnoj situaciji toga doba, pokazuje da je riječ o postupcima u partikularnoj formi, a ne o apstraktno pojmljenim principima. Ovi su postupci rješavali uvijek konkretne i specifične *ad hoc* situacije, a nisu primjenjivali depersonalizirane i generalno važeće zakone, te se njihova uloga iscrpljivala u pregovaračkom postupku i nagodbi rivalskih strana. Njihova je namjera bila da nanovo uspostave narušenu ustaljenost življenja običajnosne zajednice. Stoga se može reći da je spomenuta procedura *de facto* predstavljala »pravdu« koja se primjenjivala u danom kontekstu. Ovako shvaćena »pravda« nije bila ništa doli odgovarajuća metodologija, tj. pravilo konzerviranja postojećih običaja, ili naprosto korekcija narušenog modusa egzistiranja u nekom polisu. Ona nije davala postulate o tome kako bi običaji »trebali« izgledati. Imenica δίκη u jednini bila je stoga veoma blizu da pokazuje ona »pravila običajnosti« koja kod pojavljivanja δίκη u množini postaju postupci uspostavljanja ili restauracije danih običajnosnih normi. Izražajnost i važnost pojavljivanja *dike* u jednini uočavamo kod njezina situiranja kao svojevrsnog mosta za razumijevanje odgovarajuće upotrebe u *Odiseji*. Ova upotreba *dike* često je bila nepotrebno oštro razdvajana od njezina najčešćeg značenja u smislu »pravde«, kao da su u pitanju dvije različite riječi s eventualno zajedničkom etimologijom, ali separatnim referencama.

Navest ćemo nekoliko primjera koji pokazuju sličnu sklonost naših prevoditelja, koju ponekad uočavamo i kod Đurića i kod Maretića, a ponekad samo kod jednog od njih. Tako, Penelopa u *Od.* IV, 690–691 govori proscima kakav je ugled Odisej uživao kod njihovih očeva, podsjećajući ih da on nije nikome učinio ništa nažao, ni riječju niti djelom, premda je, dodaje ona u 691. stihu, δίκη božanskih vladara da nekog smrtnog čovjeka vole, a nekog mrze. Đurić je δίκη preveo tako da govori da je to »nauk« božanskih vladara, dok je

38

Prev. M. N. Đurić: Homer, *Odiseja*, str. 379, XX. pjev., stih 293–295. Edidit G. Dindorf: HOMERI, *ODYSSSEA*, Pars I, LIPSIAS 1875, s. 328, ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ T, 293–295.

39

Druga su dva ona što čovjeka situiraju kao jedino živo biće koje ima um i sposobnost govora, te ono koje kaže da je čovjek po svojoj prirodi političko, tj. društveno biće.

40

I ovo mjesto Đurić je preveo s »čestito«. Maretić, s druge strane, upotrebljava riječ »pravdno«.

41

Iako oba naša prevoditelja riječ ἀθεμιστία iz *Od.* IX, 189 prevode kao »zlo«, mišljenja smo da je grčko ἀθεμιστία ipak bolje prevesti s »nezakonit«, »nepravdan«, »grešan«, tj. onaj tko »bez zakona i prava živi« – »surov«.

42

Prev. M. N. Đurić: Homer, *Odiseja*, str. 181, IX. pjev., stih 215. Edidit G. Dindorf: HOMERI, *ODYSSSEA*, Pars I, LIPSIAS 1875, str. 135, ΟΔΥΣΣΕΙΑΣ I, 215. Maretić ovo mjesto prenosi na sljedeći način: »Koji je divlji te ne zna ni pravde ni pravice kakve«, str. 139, IX. pjev., stih 215.

Maretić pribjegao drukčijem rješenju. On je, prevodeći 690. stih, prenio da Odisej nikome u narodu nije ni učinio niti rekao nikakve »nepravde«. No, mjesto gde se pojavljuje δίκη u narednom stihu on je preveo tako da vidimo da je »običaj« božanskih kraljeva jednog smrtnog čovjeka da ljube, a drugog da mrze. Jednostavnije i primjerenije originalu, i duhom i slovom, po nama, navedeno mjesto trebalo je prevesti tako da se jasno uoči da je riječ o »pravdi« božanskih vladara (δίκη θείων βασιλήων).

Kada u XI. pjevanju *Odiseje*, stih 217, Odisej u Hadu razgovara sa svojom majkom žaleći joj se na ponašanje Persefone, ona mu odgovara da ga Zeusova kćerka Persefona ne vara, navodeći kakva je δίκη (Od. XI, 218) smrtnika kada umru. Đurić nam prenosi kakav je »udes« smrtnika pošto umru, a Maretić slično govori o njihovoj »sudbini«. Riječ je, naravno, o »pravdi« koja zadesi smrtnike u trenutku njihove smrti. Svinjar Eumej u XIV. pjevanju, stih 59, nudeći »prosjaku« gostoprimstvo kazuje da su svi prosjaci i svi stranci od Zeusa, dodajući da je δίκη slugu da rado daruju goste. I Đurić i Maretić ovo mjesto prevode tako da je u pitanju »običaj« slugu da srdačno primaju namjernike. Ako ovdje možda i jest prikladno prevesti δίκη kao »običaj« kojeg se trebaju pridržavati sluge, onda je prilikom prijevoda trebalo negdje dodati da u originalu stoji grčko δίκη.

Slično u XVIII. pjevanju, stih 275, Penelopa govori kako joj se tuga uvukla u dušu i srce zbog ponašanja prosaca, jer nije takva δίκη ranije bila. Oba su prevoditelja ovo mjesto također preveli s »običaj«. Telemah, pripremajući se sa svojim ocem na konfrontaciju s neprijateljima, govori o čarobnoj svjetlosti koja obasjava zidove i trijemove kuće, te konstatira kako je to vjerovatno zbog prisustva nekoga boga iz »širokog neba« (Od. XIX, 36–43). Odisej ga ušutkuje time što mu kaže da je takva bogova δίκη koji Olimp visoki drže. Đurić i Maretić su i ovdje suglasni da δίκη treba prevesti kao »način«.

Odisej ljubazno moli Penelopu da ga više ne ispituje o rodu i sudbini, jer će ga time uplesti u još više problema nego što ih on ima u tom trenutku (Od. XIX, 165–170), pošto je δίκη da tako bude kada je čovjek dugo odvojen od rodne kuće i kada luta po mnogim gradovima trpeći raznorazne nevolje. Đurić je ovo δίκη preveo s »u redu je tako da bude«, a Maretić s »jer razlog je, tako da bude«. Mišljenja smo da je, umjesto prilično neutralnih konstrukcija »u redu je...«, »jer razlog je...«, grčku frazu iz 168. stiha ή γάρ δίκη potrebno prevesti s »jer pravedno je«.

Odisej, idući u susret svome ocu Laertu, govori (Od. XXIV, 253–255) da se na njemu vidi da je on nalik nekakvom kralju koji je sit, okupan i spava u mekanoj postelji, jer tako uostalom i jest δίκη da bude starim ljudima. Đurić kaže, prevodeći 255. stih, da tako i »dolikuje«, a Maretić da jest »pravo« da tako bude ljudima starim. I u ovom slučaju mišljenja smo da je bilo bolje reći da je »pravedno« da tako bude starim ljudima.

Na osnovi navedenog, možda se može anticipirati kako je nekoliko vjekova kasnije »prvi pravi filozof pravde«, Platon, mogao pretvoriti ovaj način izražavanja u čuvenu sintagmu »obavljati svoj posao« (τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν, Rep. 433a9), i označiti je kao princip, tj. definiciju pravednosti (δικαιοσύνη) koja treba imati univerzalno važenje. Homerska *dike* simbolizira što je »pravo« da netko očekuje, odnosno što je »pravedno« da očekuje dana osoba u odgovarajućoj situaciji. Da bi bila »pravedna«, očekivanja moraju odgovarati i slagati se s takvim modalitetom ponašanja koje pragmatični pristup može smatrati uobičajenim u određenim situacijama, i samim tim normativnim u smislu da mnoštvo različitih varijeteta dodanih cjelini čini zajednicu koja je kohezivna i primjerenom funkcionira. Nema indikatora općih pravila pravde

koji jedinstveno upravljaju međuljudskim odnosima. To je vidljivo i iz prvog navedenog primjera (*Od.* IV, 690–691), gdje se jedna vrsta »pravde« (ona božanskih vladara) kontrastira s uravnoteženim i korektnim pristupom samog Odiseja.

Govoriti o »pravdi« u *Odiseji*, a pritom ne skliznuti na teren prenatlažavanja njezina pojmovnog aspekta, dimenziju koja je kasnijeg filozofskog porijekla, u najmanju ruku podrazumijeva upotrebu znakova navoda svakoga puta kada pišemo o njoj. Zaključak koji se nameće na samom kraju istraživanja manifestiranja *dike* kod Homera, jest da nema metafizički shvaćenog pojma pravde u grčkom epu, barem ne u onom smislu riječi koji mu je potom pridavan. Ono o čemu smo mi ovdje diskutirali i komentirali bila su djela »pravednih« ljudi i njihovih oponenta, kao i to kako neka »pravedna stvar« djeluje u konkretnom slučaju.⁴³ »Mišljenje« u epu o ovim stvarima vođeno je načinom na koji je priča izložena. Junak sa svojim mislima i djelima ima prevagu nad teorijskim aspektima razmatrane problematike, koji samo s potonje točke gledišta mogu biti implicitno pronađeni u načinu izražavanja u priči, s obzirom na njezin usmeni karakter.

Željko Kaluderović

“Justice” – Corrective of Violated
Mode of Existence

Summary

Research of demonstration of “justice” in Homer’s Odyssey by kings or magistrates in actual situations of the time, showed that these were particular procedures rather than abstract concepts, always applied to resolve concrete and specific ad hoc situations and never to the depersonalized and general laws, so their role was being exhausted in the course of negotiations and settlement of rival parties. Their intention was to reestablish destabilized continuity of morality-based community, therefore it can be said that the mentioned procedure de facto represented “justice” applied to a given context. The author concludes that the concept of “justice” in this sense was merely a suitable methodology, i.e. the rule of conservation of existing mores, or simply a correction of a violated mode of existence in a certain polis.

Key words

“justice”, Homer, *Odyssey*, process, procedure, methodology, public, particularity, principle

43

Gagarin kaže da δίκη kod Homera ima dva jasno razgraničena područja značenja, od kojih je jedno »karakteristično ponašanje«, a drugo »nagodba«, »pravni postupak«. – Michael Gagarin, »Dike in the Works and Days«, *Classical Philology*, Vol. 68, No.

2, travanj 1973., str. 86. M. W. Dickie, pak, tvrdi da *dike* na nekim mestima kod Homera i Hesioda znači »pravda« ili »pravednost«. – Matthew W. Dickie, »Dike as a Moral Term in Homer and Hesiod«, *Classical Philology*, Vol. 73, No. 2, travanj 1978., str. 92.