

Predrag Vukasović
Institut za uporedno pravo
Beograd

HELADA I INVALIDNOST

Rezime: Šta su Grci, na klasičnom vrhuncu svoje istorije, mislili o invalidnosti i kakav je bio stvarni položaj invalida u njihovim gradovima - državama? I zašto bi to saznanje bilo važno nama, koji smo vremenski toliko udaljeni od doba kada je helenska civilizacija dostigla svoj zenit? Pisac pristupa "problemu invalidnosti" kao nerazdvojnom – mada pomalo zanemarenom – delu ukupne socijalne istorije klasične antike, ne kao posebnom predmetu istorije medicine. On ukazuje na zbunjujuću složenost klasičnog grčkog sveta, koji se u tom pogledu može porediti sa inače sasvim drugačijim svetom kakav poznajemo, i upozorava da je jednostavnost s kojom nam se taj svet danas pokazuje neposredna posledica činjenice da nam nedostaje toliko suštinski važnih pojedinosti koje obogaćuju i oživljuju našu sliku savremenog sveta. On ispituje dva ekstremna slučaja kad je reč o stavovima i ponašanju prema invalidima – spartanski i atinski. Istovremeno, to su jedine države čije ponašanje prema invalidima osvetljavaju izvesni istorijski izvori. Ističe se da je protivrečan način na koji su Grci doživljavali invalidnost, kao jednu od neprijatnih ali i neizbežnih činjenica ljudskog udesa, ostavio dubok i trajan trag u modernom senzibilitetu.

Ključne reči: invalidnost, Sparta, Atina, Platon.

Invalidnost nikad nije bila u središtu pažnje ljudskih zajednica. Zato je teško, možda čak i nemoguće, pisati celovitu povest odnosa između sposobnog i nesposobnog dela čovečanstva. Takva bi priča bila lišena onog što čini srž istorijskog pripovedanja – kontinuiranog smenjivanja događaja u prostoru i vremenu; bila bi neizbežno i beznadežno fragmentarna, svedena na niz međusobno nepovezanih podataka, čije bi osmišljavanje zahtevalo više spekulativne imaginacije no što istorija – shvaćena kao traganje za istinom o ljudskoj prošlosti – može da podnese. Ipak, nije da se baš ništa ne može reći. Ponešto znamo, ili bismo to lako mogli saznati ako se potrudimo da dovedemo u vezu odavno poznate izvore, o kojima je, bar na prvi pogled, već rečeno sve što oni omogućavaju da se kaže. Napominjem da se u ovom tekstu neću baviti istorijom medicine, naporima da se invalidnost spreči, otkloni, ili ublaži. Od prvih ljudskih nastojanja da povrate zdravlje bolesnih ili povređenih članova zajednice do savremenih čuda bioinženjeringa, uvek je postojao veći ili manji međuprostor između letalnog ishoda bolesti ili povrede i potpunog ozdravljenja. Ljudi koji se nađu u tom međuprostoru niti umi-

ru, niti se vraćaju svom nekadašnjem načinu života; oni prestaju da budu predmet brige lekara ili njihovih istorijskih ekvivalenata i postaju problem s kojim je suočena cela društvena zajednica. Njihove životne priče izlaze iz relativno skrovitog zaklona istorije medicine, koje posećuju samo posvećeni, na široku, gotovo neomeđenu vetrometinu socijalne istorije, kojom vršlja svakojaki istoričarski, pa i sasvim amaterski bašibozluk. Tu se nalazi još jedan razlog gotovo potpune nevidljivosti invalida u istoriji. U daleko najvećem broju ljudskih zajednica što su ostavile otiske prstiju budućim radozalcima brigu o invalidima preuzimale su njihove najuže porodice, i same teško raspoznatljive u moru širih, jačih, uticajnijih i upadljivijih društvenih tvorevina.

Kao što količina svetlosti (a time i informacija) koju astronom prima sa nekog nebeskog tela brzo opada s povećanjem udaljenosti tog tela, količina podataka koji stoje na raspolaganju istoričaru opada s porastom vremenske udaljenosti zbivanja od istraživača. Uvek najviše poznajemo sami sebe. Imamo na raspolaganju toliko pojedinosti da od drveća ne vidimo šumu. No, Tvorac je i ovde bio pakostan: od tako iscrpnog poznavanja samog sebe – uprkos čuvenoj delfijskoj mudrosti – imamo najmanje koristi. Da bismo se sagledali, moramo izići iz sebe, probiti solipsističku ljušturu sopstvenog univerzuma i ogledati se u Drugom. Što se taj Drugi bude više razlikovao od nas samih, više će svetlosti odraziti obogaćujući našu sopstvenu samospoznaju. Razume se, s daljinom treba biti oprezan; nije se jedan istraživač izgubio po istinskim povесnim bespućima dalekih civilizacija i izgubljenih svetova. Što je nešto dalje od nas, manje ga razumemo; postaje sve veća opasnost da oskudne podatke koje s mukom napabirčimo pogrešno interpretiramo.

Na sredokraći ove trajne nedoumice modernog istorijskog diskursa smestila se antička Grčka, dovoljno daleka da bismo u plavetnilu mora koje ju je stvorilo mogli sagledati celinu sopstvenog mesta u istoriji, a istovremeno dovoljno bliska da bismo bar pokušali razumeti ono što nam govore njeni pesnici i mudraci. No, sem ovih najopštijih uzroka njene privlačnosti, postoje bar još dva razloga koji zadržavaju našu pažnju na njenim uglavnom stenovitim obalama. Kažu da smo njeni potomci, naravno ne izravni; da pripadamo istom genetskom stablu opšteevropske istorije.

Istina, nismo baš najbliži srodnici: između nje i nas leže Rim i srednji vek. Veza sa Grčkom nipošto nije toliko neposredna i samorazumljiva kao što su to želeli klasicisti. Rim jeste bio najsposobniji učenik Helade, jedini koji je – makar silom oružja – stekao status kulturne ravnopravnosti s učiteljima. No, srednji vek je nešto drugo: novi narodi, nov geografski okvir, nove tradicije. Jedinu vezu između antike i srednjovekovlja, ne uzmu li se u obzir političke fantazmagorije carstava na

Istoku i Zapadu, predstavlja hrišćanstvo. A stav crkve prema klasičnom kulturnom nasleđu kretao se u rasponu od neprikrivenog neprijateljstva do ambivalentnosti prožete licemerjem. Da bi se antička kultura asimilirala, beše neophodna saglasnost crkve (država se u ta srećna vremena još uvek nije pitala za mišljenje). Da bi se Ciceronove rasprave ili Vergilijeve ekloge – rimska a ne helenska antika – uopšte našle u nastavnom programu manastirskih škola ranog ili zrelog srednjeg veka, morale su biti dovedene u sklad sa jedinim priznatim autoritetom tog doba – Svetim pismom i crkvenim predanjem, protumačene tako da pruže dodatnu potporu moralnim, socijalnim i političkim učenjima crkve, snabdevene beskrajnim komentarima, čija je svrha da ubede čitaoca da pisac kojem crkva nije mogla da ospori veličinu nije mislio ono što je napisao. Mada su antički autori, bar neki i s bar nekim delima, bili prisutni u milenijumu što razdvaja Atilinu smrt i tursko osvajanje Carigrada, srednji vek nije poznavao antiku; tačnije rečeno, nije ni želeo da je upozna.

Treći i najvažniji uzrok aktuelnosti antičkog, prevashodno helenkog kulturnog nasleđa jeste njegova izrazito ideološka uloga u oblikovanju modernog sveta, koja nema mnogo veze sa stvarnim istorijskim tokovima. Naime, u borbi za svetovni, laički lik modernog života antika služi kao najbolji istorijski primer, svedočanstvo da su najviša intelektualna, umetnička, čak i moralna dostignuća moguća bez posredovanja hrišćanstva. Samo u tom smislu, a ne kao ishod prirodnog, spontanog istorijskog razvitka, antika predstavlja konstituent modernog sveta. Zato i pitanje kako su se stari Grci odnosili prema onim svojim sunarodnicima koji ne ispunjavahu tadašnje standarde fizičkog i mentalnog zdravlja prelazi okvir uobičajene akademske radoznalosti; ono se tiče savremenosti neizmerno više no što na prvi, drugi ili n-ti pogled izgleda.

Nemoguće je govoriti o jedinstvenom stavu Helena prema invalidnosti, kao što se uostalom ne može izreći formula koja bi sažimala njihove stavove o drugim delovima društvenog kosmosa, ma koliko ona bila uopštena i filozofski sveobuhvatna. Često se podleže iskušenju da se savremenost smatra u principu složenijom od prošlosti. U pitanju je samo optička varka, privid izazvan kumulativnim delovanjem nepoznavanja prošlosti do onih pojedinosti koje bez teškoća uočavamo u sadašnjosti, te samouobraženosti jedne kulture koja preteruje u isticanju sopstvene jedinstvenosti čak i u onim vidovima života u kojima njene pretenzije na originalnost nemaju uporište u činjenicama. Broj polisa – politički samostalnih zajednica unutar helenskog kulturnog kruga tokom klasičnog perioda kojim se bavi ovaj prilog pripada istom redu veličine kao broj članica OUN. Razlike u nivou ekonomske, društvene i kulturne razvijenosti između Atike i Arkadije osnovano se mogu uporediti sa provalijom koja deli Bangladeš od Beneluksa, kako po kompleksnosti

uzroka tako i po dramatičnosti posledica. Ideološke suprotnosti između demokratije i oligarhije podsećaju na najmračnije dane hladnoratovske konfrontacije. Istina, nad tadašnjim Grcima nije visio Damoklov mač višestrukog uništenja u nuklearnom ratu, ali je zato žitelj manjeg polisa sasvim opravdano mogao strepeti da njegov grad ne bude sraunjen sa zemljom a on sam prodat u ropstvo. Atina i Sparta, dva polisa čija će “invalidska” politika biti nešto detaljnije razmatrana, u kulturnom pogledu su potpuno različiti svetovi; mogućnosti njihovog međusobnog nerazumevanja bile su – uprkos zajedničkog jezika i panteona – gotovo neograničene. Na pamet mi pada izraz koji se nekad koristio za opis društvene i kulturne stvarnosti u blaženopočivšoj SFRJ, a danas ga pokadšto preuzimaju ideolozi evropskog ujedinjavanja – jedinstvo u razlikama. Grci zaista behu jedinstveni u svojoj različitosti i različito poimahu sopstveno jedinstvo. Panhelensko okupljanje beše dežurna tema blagolagoljivih besednika, večiti san pesnika i mislilaca, neostvoreni cilj stratega i državnika. Prve dve trećine IV veka stare ere prodoše u grozničavom i bezuspešnom traganju za jedinstvenim političkim okvirom koji bi obezbedio stabilnost i razvoj, pomirio slobodu i bezbednost. Zvuči poznato, zar ne? Na kraju su jedinstvo morale nametnuti strane vojske: makedonske falange i rimske legije pokazale se delotvornijim od Homerovih naslednika na polju kulturnog pregalaštva. Helenističko doba može se smatrati prelaznim periodom između zasenjjućeg šarenila sveta u kojem su živeli Sokratovi i Platonovi savremenici i uniformisane jednoličnosti socijalnog i kulturnog pejzaža u vreme Plutarha i Pausanije. Kulturno i političko jedinstvo je ostvareno, ali su žrtvovane one socijalne i kulturne suprotnosti što predstavljahu pogonsko gorivo vrtočnog kulturnog uspona Helade tokom arhajskog i klasičnog doba; bezbednost i društveni mir postignuti su žrtvovanjem slobode i individualne samosvesti. U istoriji, baš kao ni u svakodnevnom životu, ne možete imati sve što poželite.

Ova ovlaš skicirana panorama ukupnih helenskih prilika ima za cilj da nas odvraća od uobičajenih predrasuda vezanih za Grke i invalidnost. Lično sam čuo tezu da smo mi, Balkanci, genetski predodređeni za odbojan, neprijateljski stav prema invalidima, što su nam zaveštali u nasleđe kao “poputninu za budućnost” upravo Heleni; kao obrazloženje ove nesumnjivo rasističke teze ponuđeni su primeri napuštanja invalidne novorođenčadi u mitologiji i Sparti. Pametni (ili samo prepredeni) Zapadnjaci prisvojiše – kako doslovno tako i u prenosnom smislu – čudesa klasične umetnosti i filozofije, a nama prepustiše duboko ukorenjene predrasude prema invalidima. Mitološkim primerima se zaista može “dokazati” mnogo toga: u helenskim mitovima ima napuštene novorođenčadi, kako zdrave tako i invalidne, kao što ima prinosenja ljud-

skih žrtava i kanibalskih gozbi. Hoćemo li stoga balkanski primitivizam okriviti za sav kanibalizam ovog sveta?

Pre no što pređem na spartanski slučaj, razmotriću jednu mnogo ozbiljniju argumentaciju kojom se nastoji dokazati da je negativan stav prema invalidima ukorenjen u opštehelenskom kulturnom nasleđu. Tvrdi se da je helenski ideal fizičke lepote uslovio negativan odnos prema invalidima kao prema onima koji najvidljivije odstupaju od poželjne i opšteprihvaćene norme. Postojanje ovog ideala manifestuje se na bezbroj načina u helenskoj likovnoj umetnosti, književnosti i etici; ko god je video partenonski friz ili pročitao *Ilijadu*, smatraće ga aksiomom helenske kulturne povesti, očiglednošću kojoj nije potreban poseban dokaz. Sporno je, međutim, povezivanje kulta fizičke lepote sa neprijateljstvom prema invalidima. Idealna priroda čini ideal nedostižnim ne samo za invalide nego i za sve pripadnike ljudskog roda. Fizičko savršenstvo zauvek ostaje rezervisano za božansku onostranost. Narod koji se takmičio u svemu i svačemu, koji je agon učinio ne samo životnim stilom no i smislom ukupne egzistencije (uporedi Platonovog timokratskog čoveka – *Država* 548 E i dalje), nije imao takmičenja u lepoti. Uzrok tome svakako nije u potcenjivanju značaja lepote, već u njenom prevashodno božanskom karakteru. Samo su bogovi stvarno lepi; rečeno platonskim jezikom, empirijski ljudi mogu samo vrlo ograničeno učestvovati u božanskoj, jedino stvarnoj lepoti. Neće li zbog toga ružniji ljudi, osobe sa vidljivim telesnim nedostacima, pored ostalih i invalidi, biti svesniji transcendentnosti istinske lepote nego lepotani kojima uvek preti opasnost da se uzohole, da zapadnu u hibris samodopadanja, da dožive Narcisovu sudbinu. Videćemo da sam Platon nije bio – bar u *Državi* – svestan upravo ocrtanih implikacija sopstvenog učenja. No, to ne znači da ih nisu bili svesni njegovi savremenici, sudeći po isticanju paradoksa Sokratove fizičke ružnoće i njegove nadmoćne duhovne i moralne lepote, paradoksa koji nagoveštava hrišćansko prevrednovanje tela i duše, čijem je nastanku upravo Platon dao suštinski doprinos. Da bih bio još jasniji, upotrebiću jednu savremenu analogiju: kult fizičke lepote i zdravlja, koji u savremenom američkom društvu povremeno dobija karikaturne razmere s obzirom na sredstva potrošena na kozmetičke tretmane i plastične operacije, nije sprečio SAD da usvoje najnaprednije invalidsko zakonodavstvo. Da kult lepote ne stoji ni u kakvoj uzročnoj vrezi sa neprijateljskim stavom prema invalidima, potvrdiće analiza “invalidske” politike Sparte i Atine. Nemojte samo reći da su Atinjani manje voleli lepotu od uglavnom neotesanih lakedemonskih ratnika.

O unutrašnjem životu Sparte tokom klasičnog doba zna se veoma malo; antička historiografija od Herodota do Polibija izveštava uglavnom

o njenim ratnim poduhvatima, borbi protiv tirana, Persijanaca, Atinjana, Tebanaca, Makedonaca, Ahajskog saveza... S obzirom na ključnu ulogu Sparte u opštehelenskim poslovima, očekivalo bi se mnogo više izvornih, savremenih podataka o životu polisa koji je toliko puta određivao sudbinu Helade. Sem Tukididovog svedočanstva o paničnom strahu od helotskog ustanka nakon zemljotresa sredinom V veka i posle atinskog osvajanja Sfakterije u Peloponeskom ratu,¹ nema pouzdanijih vesti o prilikama u gradu koji beše toliko uveren u vlastitu vojnu nadmoć da nije smatrao potrebnom izgradnju bedema, gotovo obaveznog elementa helenskog gradskog pejzaža. Spartanci lakonski ćute o sebi, ostavljajući svoja dela da zборе umesto njih. Nisu marili za retoriku i književnost, glavne izvore iz kojih crpimo obaveštenja o vrevi atinske agore i privatnom životu parničara koji su svoj spor poverili nekom od slavni atinskih besednika. Nepoverenje prema pisanoj reči beše u Sparti toliko da je jedna od retri njihovog legendarnog zakonodavca Likurga – naloga delfijskog proročišta na kojima se temeljio spartanski način života – izričito zabranjivala usvajanje bilo kakvih pisanih zakona.² Nisu rado primali goste iz drugih polisa, koji bi umesto njih opisali prilike i svakodnevni život u njihovom gradu. Doduše, ostao je izvestan broj propagandističkih prikaza lakedemskog državnog i društvenog uređenja, čiji su autori mahom pripadnici Sokratovog lakonofilskog, dakle antidemokratskog atinskog kruga; u ovim prikazima teško je razlučiti činjenice o društvenom životu Sparte od ponekad vrlo maštovitih i gotovo uvek politički pristrasnih interpretacija stvarnosti od strane književno darovitih autora tih prikaza – Ksenofona, Platona i drugih.

Plutarh, najveći biograf celokupne antike, koji je živio krajem I i početkom II veka nove ere, mogao je biti nepristrasniji s obzirom na to da su ga od propasti spartanske države delila dva i po stoleća. Međutim, najslavniji građanin Heroneje bio je moralist a ne istoričar, što nije baš najbolja preporuka za verodostojnost njegovih podataka. Gledajući u onom što bismo danas nazvali spartanskom civilizacijom ostvarenje moralnih uzora koji su mu, po svemu sudeći, morali biti bliski, verovatno je vršio selekciju raspoloživih podataka u skladu sa sopstvenim uverenjima, bio toga svestan ili ne. Sem toga, morao se oslanjati uglavnom na dela lakonofilskih pisaca, pošto oni behu jedini koji su pisali o Lakedemonjanima. Nesumnjivo je imao na raspolaganju mnoge danas nestale spise, ali ne verujem da je njihova priroda, napose opšti stav prema vojničkim i ratničkim vrlinama najjače vojne sile Grčke klasičnog doba, bila znatno drugačija od nama pristupačnih izvora.

1 Tukidid, I, 102; IV, 3 i dalje.

2 Plutarh, *Likurg*, 13.

Ipak, celina slike rane Sparte koju Plutarh daje u Likurgovom životopisu nije osobito privlačna, bar ne modernom mentalitetu naviknutom na slobodu i dinamičnost individualizma. Moderni istoričari vole da upoređuju Lakedemon sa ogromnim vojnim logorom, tvrđavom koja se nalazi pod neprekidnom opsadom. Da bi opstali, njeni žitelji su morali pobeđivati, i to uvek, bez obzira sa kojim protivnikom odmeravali snage. Poput sportske ekipe što učestvuje u kup-takmičenju, Spartanci nisu mogli sebi dozvoliti luksuz neuspeha; svaki poraz značio je – ili su bar tako doživljavali vlastiti položaj – eliminaciju iz istorije, uništenje ne samo njihovih pojedinačnih života, već i njihovog kolektivnog identiteta. Zamislite da taj svojevrsni kup traje vekovima, da se prenosi s kolena na koleno, da uzastopni naraštaji provode čitav svoj život u napetom iščekivanju odsudne bitke, posle koje se na istorijskom vidokrugu pomalja samo još moćniji neprijatelj, još neotklonjivije iskušenje i još odsudnija bitka. Da li vam je jasno da u takvom vojnom logoru nema mesta za invalide, nezavisno od eventualnih čovekoljubivih osećanja njegovih stanovnika, koji su istovremeno bili i zatvorenici i stražari na tom neveselom mestu? Plutarh izričito tvrdi da za Likurga deca nisu svojina svojih očeva, već zajednički posed države.³ Ako je rimski pater familias imao ius vitae ac necis (pravo da sam odlučuje o životu i smrti svojih sinova i drugih članova porodice), u Sparti je takvo ovlašćenje država zadržala za sebe. A ako ga je već imala, zašto se njim ne bi racionalno poslužila, zadržavajući u životu samo onu decu koja će sutra biti sposobni vojnici ili majke koje će rađati zdrav porod? O zadržavanju ili odbacivanju novorođenčeta nije odlučivao otac, još manje majka; odluku je donosilo plemensko veće, sastavljeno od najstarijih i/ili najuglednijih pripadnika. Zdravu decu čekao je nadaleko čuven i još u antici, čak i među lakonofilima, kontroverzan spartanski odgoj; deca koja ne ispune zdravstvene kriterijume utvrđene usmenim predanjem ostavljana su u tajgetskoj nedodžiji zvanjoj Apotete (Izlog), mestu nalik na ponor, kako kaže Plutah.⁴

To nije bila jedina, a možda ni najveća, cena kojom su Spartanci platili svoju vojnu nadmoć na Peloponezu i u Heladi. Morali su se odreći ne samo privatnog poseda nego i same privatnosti, ne samo života u porodičnom krugu nego i same porodice. Vremenom, borba protiv raskoši poprimila je razmere i intenzitet manije gonjenja; izmislili su čak i gvozdeni novac, neznatne vrednosti i stoga neupotrebljiv u trgovačkom prometu, kako bi suzbili subverzivno delovanje privatnog bogatstva na zajednicu najboljih.⁵ Odrekli su se i umetnosti: arheološki podaci uka-

3 Plutarh, *Likurg*, 15.

4 Plutarh, *Likurg*, 16.

5 Plutarh, *Likurg*, 9.

ziju na progresivnu degeneraciju keramičke dekoracije u dolini Eurote u VI i V veku stare ere. Od književnih ostvarenja, sem Tirtejevih koračnica i Alkmenovih devojačkih horova – dela nastalih tokom VII veka, dakle pre no što su likurgovske reforme uzele maha, nisu dali ništa vredno pomena. Na veliku žalost Platonovog Sokrata, nisu se bavili ni dijalektikom, tako da je najslavniji atinski podbunjivač morao da Glaukonu i drugovima izmišlja uzornu državu umesto da ih jednostavno uputi u Lakedemon.

Da li je empirijska Sparta, koja je 35 godina (404 - 371. godine stare ere) imala manje-više neospornu hegemoniju u helenskom svetu, odgovarala snovima lakonofila? Ne verujem, ali mislim da su ti snovi morali imati izvestan oslonac u povesnoj zbilji. Kakav i koliki oslonac, stvar je za nagađanje. Lično, teško mogu da zamislim Lisandrove savremenike kako revnosno upražnjavaju neljudsko postupanje sa decom koja su rođena sa vidljivim fizičkim nedostatkom. Priznajem da svoju tvrdnju mogu da zasnujem samo na sopstvenom istorijskom osećanju, što je možda presudno za mene, ali uopšte ne mora biti relevantno za drugog. Verujem, međutim, da su Spartanci stvarno nastojali da budu takvi kakvim ih prikazuju lakonofili i Plutarh. Ako u stvarnosti nisu ubijali invalidnu novorođenčad, njihov ideal muževnosti svakako je sadržao vladanje sopstvenim osećanjima u tolikoj meri da mogu hladnokrvno izvršiti nedelo o kojem je reč. A u mnogim istorijskim prilikama idealnotipski obrazac uspešnije oblikuje čovekove stavove no što to čini prezrenja dostojna društvena praksa. Ako bi kojim slučajem i izbegla zlehudu sudbinu prepuštenosti divljim zverima, invalidnoj ili samo slabije telesno građenoj deci nije se smešila ružičasta budućnost. Spartanski odgoj bio je i ostao čuven sa svoje surovosti; on se sastojao ne samo u nesmetanom delovanju darvinističke borbe za opstanak već i u njenom svesnom, veštački izazvanom intenziviranju. Prema budućim ratnicima, od kojih će zavisi opstanak svih, spartanski vaspitači behu okrutniji od same prirode. Najbliža savremena analogija bila bi dril u Legiji stranaca ili antiterorističkim jedinicama. Ona svakako nije potpuna: danas se Rambo postaje po sopstvenom izboru, što je povlastica koju spartanski dečaci nisu uživali. Devojčice svakako nisu bile izlagane takvim fizičkim naporima, ali ni one sigurno nisu bile mažene; i za njih je postojao odgovarajući program fizičkog vaspitanja. Rezultat: Sparta beše najzdraviji polis u celoj Heladi, država bez invalida.

Sviđa li vam se ovo spartansko dostignuće? Meni se sviđa: lagao bih ako bih rekao kako ne želim da imam besprekoran fizički izgled i atletski građeno telo, razume se pod uslovom da bar zadržim, a po mogućstvu i uvećam svoje intelektualne sposobnosti. Da, to je prastari, univerzalni san o svestranom ispoljavanju svih vidova ljudske prirode, o

aktiviranju i ostvarenju svih njenih fizičkih, emotivnih i intelektualnih potencijala. Taj san ušao je ponovo u našu povest za renesanse i od tada nas ne napušta: on je ugrađen u temelj mosta što spaja antiku i modernost, o kojem sam govorio u uvodu. Zato i mogu da saučestvujem u fasciniranosti helenskih posetilaca Sparte prizorom čete njenih nagih ratnika u punoj snazi, na čijim uljem namazanim mišicama podrhtavaju zraci jutarnjeg sunca. Ali su Lakedemonjani težili fizičkom savršenstvu bez uslova koji sam malopre postavio, što im ni takav lakonofil kakav beše Platon nije mogao oprostiti. I još nešto: na cenu kojom su Spartanci platili snagu i lepotu svojih ratnika nikad ne bih pristao, niti bih mogao da živim u zajednici koja bi na to pristala. Najčudnija stvar u toliko razvikanom “grčkom čudu” jeste upravo istrajna helenska općinjenost onima koji su radi surove snage svesno žrtvovali sve ono čime su se Heleni ponosili pred drugim narodima. Herodotovo isticanje atinskih zasluga u pobedi nad Persijancima, periklovsko-tukididovska himna demokratiji ili Isokratovo obrazlaganje zahteva da Atina predvodi panhelenski pokret zvuče vrlo umereno uporede li se s hvalospevima spartanskoj vrlini koji do pozne antike odjekuju u grčkoj i rimskoj književnosti. Deo objašnjenja svakako leži u ideološkoj sferi: viši društveni slojevi, koji davahu ton književnom ukusu, prirodno behu naklonjeniji zatočniku aristokratije nego braniocima demosa, bez obzira što bi se ti isti mekoputni i tankočutni bonvivani, naviknuti na gozbe i orgije najbogatijih Rimljana, brzo zasitili čari spartanskog raja. No, bilo je i drugih aristokratski ili oligarhijski uređenih polisa, koji u znatno većoj meri poštovahu opštehelenske tradicije no što je to činio grad na Euroti. Drugi deo objašnjenja mogao bi ležati u jedinstvenom nizu vojnih uspeha od arhajskog vremena do 371. godine stare ere. U tom razdoblju Sparta beše pojedinačno najjači polis u Heladi, a verovatno i u čitavom helenskom svetu; najveći spomenik njene vojne moći beše pobeda u Peloponeskom ratu i slom Atinskog pomorskog saveza. Ali mit o spartanskoj nepobedivosti u kopnenim okršajima srušen je kod Leuktre, dok se mit o lakedemonjskim vrlinama održavao još vekovima, stopivši se na kraju sa uspomenu na starorimske moralne odlike u izuzetno otporan idejni amalgam. Moglo bi se primetiti da je popularnost stoičkih etičkih učenja, osobito u njihovom vulgarizovanom vidu, u helenističko i rimsko doba doprinela održavanju lakonofilskog raspoloženja u potonjim vekovima. Svakako, ali bi tada ostalo bez odgovora pitanje zašto je upravo stoička etika stekla toliku popularnost.

Verovatno najslavniji i najuticajniji među atinskim lakonofilima beše Platon, a njegovo delo koje je odlučujuće uticalo na obnovu socijalnog utopizma početkom modernog doba jeste *Država*. Uređenje, opisano sa više živopisnih pojedinosti nego u većini potonjih dela tog filo-

zofsko-književnog žanra, predstavlja u osnovi racionalizovanu verziju spartanskog ustava, obrazloženu i dopunjenu apsolutnom dominacijom čuvara (platonističkog) filozofskog ideala. Takvu njegovu prirodu potvrđuje sam Platon, ističući da je timokratija (kritsko i lakonsko državno uređenje)⁶ najbolji empirijski oblik države, koji po vrednosti dolazi odmah posle sokratovsko-platonovske aristokratije (shvaćene u izvornom značenju vladavine najboljih), s mešavinom aristokratskih (idealnih) i oligarhijskih elemenata.⁷ Platonov osnovni pristup u zasnivanju prve celovite političke teorije u istoriji antičke filozofije može se odrediti kao redukcionistički racionalizam. Takav pristup ne beše Platonov izum; naprotiv, on se temelji na opštim odlikama helenskog načina mišljenja. Međutim, sistematičnost i konsekvantnost jedinstvenog teorijskog okvira izlaganja najboljeg mogućeg državnog uređenja jesu suštinski Platonov doprinos helenskom političkom mišljenju. Mnogi stavovi sadržani u *Državi* nisu bili i konačan Platonov odgovor; u *Zakonima* oni će biti podvrgnuti prečutnom, mada u nekim slučajevima naglašeno kritičkom preispitivanju. Evolucija Platonovih pogleda na pojedine političke i društvene probleme njemu savremenog polisa nalazi se izvan tematskog okvira ovog teksta. Zato ću stavove o društvenom položaju invalida izložene u najpoznatijem Platonovom dijalogu tretirati kao delove zaokruženog i zatvorenog teorijskog modela, imajući uvek u vidu napred navedene odlike Platonovog metoda.

Čini mi se da je fundamentalni princip na kojem počiva celokupno zdanje Utopije podela rada, ujedno tehnička i društvena, u čijoj se osnovi nalazi zdravorazumska pretpostavka utemeljena u viševekovnom ekonomskom iskustvu helenskih zanatlija o većoj produktivnosti specijalizovanih radnika. Na samom početku ostvarivanja (misaonog, ne i faktičkog) utopijskog projekta, pošto je ustvrdio trajnu nemogućnost samodovoljne egzistencije pojedinca van društva i konstatujući samorazumljivu i na ljudskoj prirodi zasnovanu različitost u individualnim sposobnostima, Platon uvodi podelu rada kao univerzalno važeće načelo društvene organizacije.⁸ U razgranatoj arhitekturi podele ukupnog društvenog rada našlo se mesta, na samom dnu hijerarhije zanimanja ustrojene po društvenom ugledu rada koji obavljaju, i za one pripadnike idealne društvene zajednice koje bismo danas nazvali osobama sa invaliditetom. Ispravno uviđajući uzrok osamostaljivanja trgovačkog poziva u racionalnosti oslobađanja proizvođača nužnosti da sami prodaju svo-

6 *Država*, 544 C.

7 *Država*, 550 C; 547 C-D.

8 "Prema tome će, dakle, svega biti u većoj meri i lepše i lakše ako pojedinac radi posao koji odgovara njegovoj sposobnosti, ako ga vrši u pravo vreme i ako se ne bavi drugim poslovima." *Država*, 370 C.

je proizvode, on taj posao unutrašnjeg trgovačkog prometa, koji – za razliku od spoljne trgovine, povezane s moreplovstvom i putovanjem u daleke zemlje – ni u trgovački orijentisanim polisima nije uživao nikakav društveni ugled, dodeljuje “po pravilu, onima koji su telesno najslabiji, pa stoga nesposobni za neki drugi rad”.⁹ Zanimljivo je da osnivač Akademije na ovom mestu previđa dve okolnosti kojih je morao biti svestan, a koje bi već na samom početku projekta srušile njegovu duhovnu tvorevinu. Te okolnosti su:

– izvesnost da trgovina na malo iziskuje česta putovanja, dakle fizički napor koji ne zaostaje za naporima potrebnim za obavljanje proizvodnih poslova u zemljoradnji i zanatstvu;

– bar neki od telesno slabijih pripadnika zajednice mogu, zahvaljujući svojim umnim sposobnostima, biti obučeni za učitelje, nadzornike, pa čak i filozofe, dakle za zanimanja koja – po današnjim shvatanjima – zahtevaju manje fizičkih napora od trgovine na malo.

Čemu treba pripisati ove previde? Deo odgovora leži u već pomenutoj redukcionističkoj prirodi Platonovog (i svakog drugog) racionalizma. Najdarovitijem Sokratovom učeniku nije mogla biti nepoznata činjenica da postoje višestruko talentovane osobe, koje pokazuju sklonost za obavljanje više, ne obavezno usko povezanih poslova, kao i ljudi koji ne poseduju sposobnost ni za jedno društveno priznato zanimanje. Prihvatanje ove činjenice, inače bliske svakodnevnom društvenom iskustvu, narušilo bi jednoznačno dodeljivanje poslova prema utvrđenoj sposobnosti pojedinaca, što bi zauvek uništilo božansku racionalnost i geometrijsku pravilnost Utopije, do kojih je Sokratu/Platonu – uprkos njegovim patetičnim uveravanjima u suprotno – stalo mnogo više nego do istine. Uostalom, platonovsko određenje istine kao onostranog idealiteta izvan i iznad čulima dostupne stvarnosti čini suštinski nepotrebnom bilo kakvu empirijsku proveru unapred odabranog modela. Stvari su nešto složenije kad je reč o drugom previdu. Prihvatanje fakticiteta u ovom slučaju ne ugrožava osnovne postulate na kojima je izgrađena Utopija; naprotiv, ono bi podvuklo nepremostivost jaza između tela i duše, čulnosti i uma, ideje i njene materijalne “senke”, što su shvatili već neoplatonistički posrednici između antike i Srednjeg veka. Uostalom, i sam Platon uzgred priznaje da je doduše najlepší mogući prizor potpuni sklad duše i tela, ali da se mnogo lakše podnosi telesni nego duševni nesklad; čoveka s fizičkim nedostacima možemo bar pokušati da volimo;¹⁰ implicitno se da zaključiti da se ne može razumno voleti čovek s neskladnom (nerazumnom)

9 *Država*, 371 C.

10 *Država*, 402 D-E.

dušom. Naš filozof je, međutim, još uvek bio zarobljenik opštehelenske predstave čoveka kao nedeljivog totaliteta telesnih i duševnih moći, predstave koje će se helenska misao tek postepeno i s naporom oslobađati u vekovima koji slede.

Neposredno posle upravo analiziranog mesta, autor *Države* još se jednom dotiče ljudi čije su sposobnosti za obavljanje društveno korisnog rada istina ograničene, ali ipak potencijalno upotrebljive za zajednicu. Reč je, naime, o onima koji imaju ograničene umne sposobnosti (lako mentalno retardiranim osobama), a raspolažu velikom telesnom snagom. Za njih je u platonovskoj aristokratiji predviđen položaj teta¹¹ – lica koja za nadnicu obavljaju najteže fizičke poslove i u većini polisa predstavljaju najniži društveni sloj slobodnog stanovništva. I na ovom mestu Platon propušta da odredi mesto u društvenoj podeli rada za ljude koji u odnosu na svoje sposobnosti zauzimaju položaj simetričan tetima – one koji raspolažu umnim, ali ne i fizičkim sposobnostima za obavljanje poslova koji doprinose opstanku i napretku zajednice. Takvom ljubitelju geometrije kakav je bio Platon ne bi se nehotice desio takav propust; on je svakako namerno prećutao ovu mogućnost, kako se ne bi dogodilo da invalidi zauzmu neko uglednije mesto na društvenoj hijerarhiji.

Analizirajući profesionalnu strukturu stanovništva Utopije, Platon postulira neophodnost postojanja sudija i lekara, određujući njihovu ulogu kao ulogu čuvara sklada duše i tela građana uzornog grada.¹² Bliska povezanost ova dva poziva u Utopiji otkriva istu, represivnu prirodu njihovih društvenih uloga: devijantne pojedince, koji svojim neskladnim životom i ponašanjem remete idealni sklad božanski sankcionisanog društvenog poretka, treba izolovati, popraviti ili ukloniti. Uopšte nismo začuđeni represivnim karakterom sudova; ni dan-danas, posle nekoliko vekova nastojanja da se izvrši humanistička reforma krivičnog pravosuđa, njegovu prirodu nije moguće formulisati sažetije i preciznije. Ali zar lekarski poziv ne doživljavamo kao služenje čoveku i njegovom pojedinačnom životu, kao kvintesenciju humanosti? I nije li nas upravo Platonov stariji savremenik Hipokrat naučio – jednom zauvek – da u medicini nema vrednosti koja bi bila iznad pojedinačnog ljudskog života, bila ona materijalne, moralne, intelektualne, estetske ili druge prirode? Da, ali u Utopiji nema autonomnog pojedinca: svi njeni građani, uključujući i vladara-filozofa, podređeni su celini, onom rusooovsko-robspjerovskom opštem dobru iza kojeg su se udobno smestile tolike moderne diktature. Zadatak lekara nije da leči pojedinca, već da državi

11 *Država*, 371 E.

12 *Država*, 405 A i dalje.

pruži upotrebljivu radnu snagu, koja će biti iskorišćena za ostvarenje neličnih i nadličnih ciljeva. Tako shvaćen, lekarski poziv se po svojoj represivnosti izjednačava s aparatom neposredne državne prinude; lekari i sudije postaju najbliži saradnici u uterivanju društvene discipline i suzbijanju nepoželjnog ponašanja.

Platon iscrpno pokazuje da upravo ocrтана funkcija lekara nije nikakvo “dopisivanje” njegovog teksta, interpretiranje ili učitavanje nečega što on nije imao na umu, već autentični deo njegove političke teorije. Suprotstavljajući shvatanje cilja lekarske veštine u Asklepija, potonjeg boga – iscelitelja, na jednoj strani, te kod Herodika, učitelja gimnastike i, shodno tome, nosioca ljudske nasuprot božanskoj mudrosti, na drugoj, filozof ističe da svrha lečenja nije neprekidno odlaganje smrti već vraćanje radne sposobnosti obolelom; u lepo uređenoj državi svakom građaninu dodeljen je po jedan posao (trijumf racionalne podele rada), te niko nema vremena da ceo život provede lečeći se od hroničnih bolesti.¹³ Još eksplicitnije, oboleli tesar će rado pristati čak i na radikalne i bolne hirurške zahvate ili ispijanje lekovitih tvari neprijatnog ukusa ako mu se u izgled stavi brzo ozdravljenje; ako mu pak lekar prepíše dugotrajnu dijetu, on će samo odmahnuti rukom i poči za svojim poslom.¹⁴ Mudar lekar se ne bori protiv prirode; Asklepije je lečio samo one bolesnike kod kojih postoji mogućnost potpunog izlečenja i povratka uobičajenom životu, kakav je pacijent vodio pre bolesti; on nije lečio sasvim bolesne ljude koji nikad neće povratiti radnu sposobnost i koji će možda rađati istu takvu bolesnu, radno nesposobnu decu.¹⁵ Oni koji su po prirodi (danas bismo rekli hronično) bolesni nemaju od sopstvenog života ništa vredno pomena, a nisu korisni ni svojim sugrađanima;¹⁶ treba ih, dakle, prepustiti njihovoj sudbini. Toj kategoriji ljudskog škarta pripadaju nesumnjivo i lica koja bismo danas nazvali osobama sa invaliditetom. Lekari su, poput sudija, u vršenju svog poziva dužni da poštuju zakone Utopije; oni nisu, kako je to Hipokrat tvrdio, izvan i iznad ljudskih zakona. A propisi dobro uređene države nalažu im da se “staraју samo o građanima koji su telesno i duševno zdravi; one koji nisu telesno zdravi pustiće da umru, a one koji su duševno bolesni i nepopravljivi osudiće na smrt”.¹⁷ To se nalazi u delu čiji je podnaslov “O pravičnosti”!

Racionalno uređenje uzorne države podrazumeva apsolutnu kontrolu rađanja i primenu eugeničkih mera kako bi se obezbedilo zdravo

13 *Država*, 406 A i dalje.

14 *Država*, 406, D.

15 *Država*, 407 D – E.

16 *Država*, 408 A – B.

17 *Država*, 409 E – 410 A.

potomstvo. U skladu sa svojim osnovnim uverenjem da emotivni elementi duševnog života moraju biti uvek i svuda apsolutno podređeni razumu, Platon potpuno zapostavlja psihološke posledice svoje radikalne reforme porodice, praktičnog ukidanja njenih tradicionalnih oblika, te zamene potpuno uobličjenih struktura amorfnom masom obezličjenih i nadasve poslušnih pojedinaca. U Utopiji će se odgajati samo najbolja deca, potomstvo najsposobnijih roditelja, dok se deca koja ne ispunjavaju stroge kriterijume vrline neće odgajati.¹⁸ Platon direktno ne kaže da će ona biti fizički uklonjena, ali nije li to jedini mogući ishod “neodgajanja”? Bolja deca vaspitavaće se u posebnim javnim ustanovama (kao u Sparti, i ovde je vaspitanje potomstva javna, a ne privatna stvar), “dok će slabija deca biti skrivana na nepristupačnom i nepoznatom mestu, kako to i priliči”.¹⁹ Opaska o priličnosti takvog tretmana invalidne dece ukazuje, bar na prvi pogled, na širu rasprostranjenost prakse napuštanja novorođenčadi sa fizičkim nedostacima u helenskom svetu. Ne sme se, međutim, izgubiti iz vida da “priličnost” nekog običaja u Platonovom delu često upućuje na njegovu podudarnost s lakedemoniskim obrascem. Pored uklanjanja nepodobnih članova zajednice i sprečavanja rađanja dece sa neželjenim osobinama (danas bismo slična stremljenja podveli pod genetski inženjering), kontrola rađanja od strane vladajućeg sloja osigurala bi demografsku stabilnost zajednice, čime bi se predupredila pojava socijalnih sukoba usled porasta stanovništva u uslovima nužno ograničenih materijalnih izvora egzistencije. Filozof implicitno dopušta mogućnost da rušenje porodičnih struktura izazove otpor neprosvećenog demosa; da bi se taj otpor sveo na najmanju meru, budući bračni parovi određuju se pomoću žreba koji oličava učešće bogova u ljudskim poslovima. Ispoljavajući za njega neuobičajeno nepoverenje u božansku mudrost, tvorac teorije ideja postarao se da filozofski obrazovanim vladarima, koji su upućeni u krajnji cilj ove komedije, dopusti manipulaciju žrebom.²⁰

Ovi citati pokazuju krajnje neljudsko lice Platonove Utopije. Beskrajno je lakše osuditi takve stavove nego ih razumeti. Čovek lako zapada u iskušenje da velikog mislioca optuži za hipokriziju najgore vrste. A to bi bio težak anahronizam: hipokrizija je noviji pronalazak. Verujem da je Platon verovao kako je poredak opisan u *Državi* vrhunac pravednosti. A pravedno je – za njega kao i za njegovog učitelja Sokrata – samo ono što je razborito, umno, racionalno. To je najtvrđe jezgro učenja mudraca iz Alopeke; u tome su saglasne sve sokratovske filozofske ško-

18 *Država*, 459 D – E.

19 *Država*, 460 C.

20 *Država*, 460 A.

le. Vrlina je znanje; ona se može naučiti. Niko namerno ne čini zlo; poroci su oblik neznanja.²¹ Ta središnja sokratska misao protivreći modernom moralnom osećanju; možda bismo se složili da je sve što je pravedno ujedno i racionalno, ali nikad nećemo tvrditi da je sve što je racionalno ujedno i pravedno. A upravo na toj, za nas neprihvatljivoj pretpostavci počiva idealno državno uređenje. Platon smatra da ne mora dokazivati njegovu pravednost; dovoljno je ako pokaže njegovu racionalnost. Posredi je, dakle, divlji, neobuzdani, društveno neodgovoran racionalizam. Po svom poreklu i posledicama, on me podseća na Parmenidov sirovi ontološki racionalizam, neposredan ishod otkrića logičkog zakona identiteta. Kao što Elejac odbacuje čulima dostupan kosmos kao čist privid, senku večitog, nepokretnog, nepromenljivog i okruglog bića, tako i Atinjanin odbacuje empirijsku, čulima dostupnu društvenu stvarnost mnoštva polisa kao iskvaren, nepotpun i nedosludan odraz Polisa koji postoji u večnosti. U činjenici da je Platon verovatno prvi helenski mislilac koji je podvrgao političku i društvenu stvarnost sistematskoj racionalnoj analizi možda možemo naći olakšavajuću okolnost za ludosti i ekscese Utopije. Oni nas, međutim, trajno opominju na nesagledive posledice zamenjivanja iskustva tlapnjama, ma koliko bio racionalan oblik koji dajemo tim tlapnjama.

Da li bi se Platon zaista latio osnivanja Utopije? Istorijski izvori kažu da je on stvarno pokušao da nagovori sirakužanskog tiranina Dionisija da postane kralj-filozof.²² Čudan pokušaj, s obzirom na to da je upravo u *Državi* izneo karakterologiju u kojoj su kralj-filozof i tiranin antpodri.²³ Završio se, naravno, neuspehom; mlađani tiranin se, istina, divno zabavljao crtajući geometrijske figure u pesku, ali nije imao preteranog razumevanja za umerenost kao jednu od četiri osnovne vrline. Zanimljivo je da prvi skolarh Akademije nikad nije pokušao da svoju teoriju izveze u Spartu, iako je u više navrata, ne samo u *Državi*, isticao da Lakedemonjani imaju najbolje državno uređenje od svih poznatih polisa. Takvo držanje neodoljivo podseća na ponašanje evropskih levičarskih intelektualaca tokom većeg dela XX veka, koji su neštedimice hvatili epohalna dostignuća socijalizma koristeći sve političke i ekonomske slobode zapadnih demokratija. Platon je bio svestan tog prigovora; njegova odbrana pokazuje izvesnu sličnost sa nama mnogo bližim istorijskim situacijama. Filozof u nesavršenom polisu sam sopstvenim naporom i uz sopstveni rizik dolazi do cilja (spoznaje istinskog bića); on zadržava moralno pravo da okrene leđa celokupnoj materijalnoj stvar-

21 Platon, *Zakoni*, 731 C.

22 Platon, *Sedmo pismo*, passim; Plutarh, *Dion*, 4 i dalje.

23 *Država*, VIII knjiga, passim.

nosti, uključujući i nesavršenu državu čiji je građanin. On može i treba da prezire praktičnu politiku, jer ona počiva na pretpostavkama koje su izvorno tuđe njegovom pozivu. “Tamo (u nesavršenom svetu empirijskih polisa) ljudi sami po sebi postaju filozofi, a njihova država se za to (filozofsko obrazovanje) nimalo ne stara.”²⁴ Uzorna država je, međutim, uložila nemala sredstva u obrazovanje budućih filozofa; da nije bilo nje, oni nikad ne bi postali to što jesu. Ovde filozof nije self-made man već delegirani predstavnik zajednice, njen poslanik u carstvu ideja i istinskog bića. Zato se on ne može zadovoljiti kontempliranjem istine; kao filozof-vladar, on se mora vratiti u pećinu (verovatno najpoznatiju Platonovu alegoriju čovekovog položaja u empirijskom, čulima dostupnom svetu), mora u punoj meri učestvovati u političkoj praksi zajednice i svojim znanjem omogućiti da se ta praksa odvija u skladu sa zakonima istinskog bića. Zakoni uzorne države “ne idu za tim da jedan rod u državi bude naročito srećan, nego da stvore blagostanje cele države”.²⁵ Drugim rečima, cilj filozofskog obrazovanja nije – kao u sada postojećim polisima – lično usavršavanje ili napredovanje u vrlini, već dobrobit celine, njeno izgrađivanje u skladu sa onim što od svakog njenog člana zahteva uređenje zasnovano na vrlini. Analogan zahtev postavljali su socijalistički režimi pred svoje “napredne” intelektualce: i ovde je interesima nauke ili umetnosti pretpostavljan politički interes.

Da li je Platon zaista verovao u inherentnu pravednost države koja invalide prepušta njihovoj sopstvenoj sudbini? Priča o prilikama u zagrobnom svetu, kojom se završava najpoznatiji dijalog u istoriji filozofije, navodi me da sumnjam; da pravednost Utopije proističe iz samog njenog racionalno postavljenog uređenja, ne bi joj bila potrebna pomoć bogova. Čak i kada se pretpostavi božanski karakter uma (pretpostavka koju osnivač Akademije uvek iznova naglašava), apsolutna i racionalna pravednost posedovala bi takođe i savršenu spontanost; jednom uspostavljenoj, njoj svakako ne bi bila potrebna stalna pomoć bogova. Nagrade pravednicima i kazne onima što okrenuše leđa vrlini delile bi se već ovde, u tami naše ovozemaljske egzistencije, a ne u eteričnom prostanstvu onostranosti. A gde su bogovi, tu je i teodiceja. Treba po svaku cenu opravdati zao udes onih čija se krivica ne može dokazati pozivanjem na njihov vlastiti hbris, između ostalih i onih koji imaju kakav fizički ili mentalni nedostatak. To se čini na način koji neodoljivo podseća na hinduističko učenje o karmi: preegzistentne duše, sećajući se svojih ranijih inkarnacija, same biraju ne samo buduće telesno obličje, već i svoju “životnu priču”. Doduše, odmah treba naglasiti specifičnost

24 *Država*, 520 B.

25 *Država*, 519 E.

platonovske metempsihoze; za razliku od slepog, automatskog delovanja indijske karme, između duše i njenog budućeg života posreduje njen sopstveni čin – slobodan izbor. Kako to Platon pregnantno sažima: “Krivica je u biraču; bog nije kriv.”²⁶ Drugi helenski – možda čak naglašeno atinski – dodatak orijentalnoj predstavi o seobi duša jeste žreb kojim se utvrđuje redosled po kojem duše biraju svoju budućnost. Na ovaj način Platon realistički priznaje da u određivanju životnog toka izvesnu ulogu igra i slučajnost (tyche), ističući ipak da životnih oblika ima mnogo više nego duša koje ih biraju, te da stoga pojedinac za svoje nesreće ne sme kriviti slučajni splet okolnosti, kao što ne sme odgovornost prebacivati na bogove. Kao što svoju bespoštednu kritiku poezije završava jednom pesničkom vizijom zavidne snage, najbolji Sokratov učenik svoje racionalističko zasnivanje etike kruniše pozivanjem na nadumne sile. Zato *Država* predstavlja ujedno trijumf i slom sokratovskog načina mišljenja.

Do sada analizirani helenski stavovi prema invalidima samo potvrđuju tačnost teze koju sam u uvodu osporio – da je celokupna helenska kultura bila izrazito neprijateljska prema licima čiji fizički i/ili mentalni sklop ne odgovara kanonima klasične lepote. Zato je krajnje vreme da koliko-toliko uravnotežim ovaj prikaz ukazivanjem na primere suprotne spartansko-lakonofilskim idealima. A pravu suprotnost kako lakedemonskoj stvarnosti tako i njenoj platonovskoj idealizaciji predstavljao je upravo Platonov rodni grad – bučna, nemirna, nesređena i nesredljiva, sklona preterivanjima svake vrste, sposobna za najveća pregnuća volje ali i za krajnju malodušnost, spremna da sluša beskrajne hvalospeve vlastitog veličini ali i da oslušne reči svojih najgorčenijih i ne uvek pravednih kritičara, postojana u svojoj neutaživoj žeđi za promenom i napretkom u stvarima duha, protejski neuhvatljiva i ponosna na svoju ukorenjenost u atičkom tlu, demokratska zajednica koju su aristokrati napuštali samo kad su morali. Već sam naglasio da je Sparta bila izuzetak, da se ostali bezbrojni polisi ne smeju procenjivati u odnosu na nju. Slično važi i za Atinu: ona nije bila tipičan demokratski, pomorstvu i trgovini okrenut polis, već grad u kojem su dobre i loše strane demokratije, pomorstva i trgovine dostigle razmere nezamislive u drugim delovima Helade. Zato izlaganje o položaju invalida u klasičnoj Atini ne treba shvatiti kao ilustraciju opšteg ili prosečnog stava Helena prema invalidima i invalidnosti, već kao svojevrsan kamen međaš, krajnju tačku do koje je doprla helenska društvena praksa.

Atinska zvanična ideologija nije dobila svoju filozofsku kodifikaciju; sumnjam da je ona uopšte postojala u smislu logički povezane celine koja se može filozofski nadgraditi. Pre će biti da su elementi ideo-

26 *Država*, 617 E.

loškog karaktera rasuti po njenom celokupnom duhovnom prostoru, u nezapisanim mitovima, kao i u delima njenih najvećih pesnika i istoričara. Ona je mnogo bezobličnija i teže dostupna posmatraču; nikad nisam siguran da li je jedna misao njen zalutali odjek ili lični stav dotičnog pisca. Ni s Periklovom nadgrobnom besedom stvari ne stoje drugačije: nemoguće je odrediti šta od onoga što je atinski strateg izgovorio nad zajedničkom grobnicom vojnika palih u prvoj godini Peloponeskog rata treba pripisati njemu samom, šta najvećem helenskom istoričaru – koji svakako nije oskudevao u idejama u kojima se može prepoznati ideološka obojenost – a šta difuznom i prigušenom osvetljenju atinske ideologije. Ipak, za osnovne postulate socijalne etike, sadržane u ovom govoru, može se sa sigurnošću tvrditi da ne predstavljaju samo lične Periklove ili Tukididove poglede, već odražavaju stavove širih društvenih slojeva, upravo onih koji su za Periklovog službovanja dobili presudnu reč u upravljanju polisom. A jedan od tih postulata tiče se – na posredan način – društvenog položaja invalida. Suprotstavljajući se kako aristokratskom tako i oligarhijskom sistemu vrednosti, vođa demosa ističe da siromaštvo samo po sebi nije stvar koje se treba stideti; to je pre životna neprijatnost koju istrajnim radom treba izbeći.²⁷ Ako siromaštvo zdravih ljudi, onih koji ga mogu sopstvenim radom izbeći, ne zaslužuje apriornu osudu, još manje je zaslužuje siromaštvo građana čija je radna sposobnost bez ikakve njihove krivice bitno umanjena ili uopšte ne postoji. A odatle do ideje da je država dužna da brine o svojim radno nesposobnim građanima ne treba prevaliti suviše dalek put. Analogno tome, i stav da demokratski polis ne treba da se odrekne usluga svojih siromašnijih građana samo zbog njihovog siromaštva²⁸ svedoči o postojanju svesti da i invalidi predstavljaju deo demosa, ili bar takvu svest nagoveštava. Doduše, nema podataka o postojanju svojevrzne naknade za invalidnost u periklovskoj epohi, ali izvori koji govore o unutrašnjim prilikama u Atini druge polovine V veka dovoljno su oskudni, posebno uporede li se s bogatom riznicom podataka iz prve ruke koja se nalazi u delima atinskih besednika IV veka stare ere, da bi dopustili – bar teorijski – mogućnost da je već Perikle u okviru mera finansijske podrške demosu (koje obuhvataju naknade za učešće u radu narodne skupštine i prototnih sudova) ustanovio naknadu zbog invalidnosti – atinsku varijantu dodatka za tuđu pomoć i negu. To svakako ne bi bilo u suprotnosti sa “duhom atinskih zakona” ocrtanim u Periklovoj besedi.

Polovinom IV veka davanje naknade invalidima beše čvrsto ukorenjena praksa, dovoljno dobro poznata atinskoj javnosti da su je sud-

27 Tukidid, II, 40.

28 Tukidid, II, 37.

ski besednici mogli iskoristiti prilikom ocrnjivanja onih protiv kojih behu usmereni njihovi govori. Tako Eshin, Demostenov savremenik i politički protivnik, pominje slučaj izvesnog Arignota, slepog starca nesposobnog da samostalno privređuje.²⁹ Dok su mu bila živa braća, Eupolem i Arizel, starac je od njih primao sredstva potrebna za život. Najpre je umro Eupolem; nakon njegove smrti Arizel je preuzeo upravljanje i onim delom imanja koji je pripao slepom Arignotu. Ne znam koliko je ovde reč o moralnoj dužnosti pomaganja srodniku u nevolji, a u kojoj meri je postojala pravna obaveza izdržavanja za rad nesposobnog brata. Nema nikakve sumnje da su deca bila dužna da pruže pomoć svojim ostarelim roditeljima; u sudskim besedama nalaze se brojni citati zakona koji utvrđuju kako samu obavezu tako i kaznu za njeno kršenje. Takođe je morao postojati znatan moralni pritisak društvene sredine da se na sličan način pomogne i drugim za rad nesposobnim srodnicima. Uostalom, moral i pravo bili su u tadašnjoj Atini mnogo čvršće povezani nego što je to slučaj u modernom svetu; čini mi se da ogromna većina Atinjana, čak i onih obrazovanijih, nije pravila jasnu razliku između svojih moralnih i pravnih obaveza. Bilo kako bilo, nakon smrti svog drugog brata, Arignot je živio samo od naknade koju je primao od države kao slepo lice, što Eshin smatra velikom sramotom i grehom sinovca Timarha, protiv kojeg je inače govor i održan. Ilustrujući Timarhovu bestidnost, Eshin ističe da on, mada član Veća u čijoj se nadležnosti nalazilo periodično preispitivanje već odobrenih invalidskih naknada, nije ni prstom mrdnuo kako bi sprečio da Arignotu ne bude oduzet taj jedini izvor prihoda. Razume se, govornikov cilj nije pravna analiza ovog slučaja, koji ne stoji ni u kakvoj vezi s predmetom spora; njegova jedina namera je dokazivanje da je Timarh loš čovek. Zato ostajemo uskraćeni za čitav niz pravno relevantnih podataka o uslovima pod kojima je dobijana naknada za invalidnost, kao i o postupku za ostvarivanje te naknade. Iz ovog Eshinovog govora ne vidi se čak ni da li je reč o pravoj invalidnini, naknadi koja se daje invalidima zbog njihove invalidnosti, ili o nekoj drugoj prinadležnosti za čije se primanje invalidnost postavlja kao jedan, ali svakako ne jedini, uslov. Da je ovde ipak reč o naknadi za invalidnost potvrđuje Aristotel (ili neko iz njegove škole) u *Atinskom ustavu*, gde se kaže da Veće pregleda one koji traže naknadu za invalidnost. Zakon, naime, nalaže da svaki atinski građanin, potpuno nesposoban za rad i čija imovina ne prelazi vrednost od tri mine, dobija od države finansijsku pomoć od dva obola dnevno.³⁰

Srećom, sačuvan nam je govor, ekvivalent savremenog advokatskog podneska, iz spora čiji je predmet upravo naknada zbog invalid-

29 Eshin, *Protiv Timarha*, 102-104.

30 Aristotel, *Atinski ustav*, 49.

nosti. Govor je održao početkom IV veka, dakle bar jedno pokolenje pre Eshina, Lisija – besednik čiji su podaci za društvenu povest klasične Atine ono što su Demostenove filipike za razumevanje atinske spoljne politike u godinama pre bitke kod Heroneje. Govorom o kojem je reč Lisijin klijent nastoji da zadrži naknadu koju dobija od države zbog sopstvene invalidnosti, a koju mu tužilac osporava. Tužba, naime, tvrdi da tuženi nema pravo da prima invalidninu zato što je:

– njegovo zdravstveno stanje takvo da se ne može ubrojati u invalide, i

– osposobljen za posao koji mu može obezbediti pristojno izdržavanje.³¹

Uslovi za dobijanje socijalne pomoći ostali su u suštini isti i u savremenim pravnim sistemima, mada na današnjem sudu ne bi bili prihvaćeni dokazi koje je ponudio tužilac: činjenicu da tuženi može da jaše konja kao pokazatelj njegovog zdravlja, odnosno činjenicu da se druži sa imućnim ljudima kao dokaz njegove socijalne neugroženosti.³² Odgovarajući na ove tužiočeve tvrdnje, Lisija na prvom mestu ističe tešku porodičnu situaciju svog branjenika: otac mi je umro, majka se razbolela, a tuženi nema decu koja bi ga izdržavala.³³ To jasno ukazuje na supsidijarni karakter naknade za invalidnost: država priskače u pomoć tek ukoliko ne postoje srodnici koji bi na sebe preuzeli brigu o invalidu. Porodica ostaje primarni okvir u kojem se ostvaruje socijalna sigurnost atinskih građana; zakonodavac želi samo da dopuni taj oblik zaštite u slučajevima u kojima on ne može da ostvari minimum socijalne sigurnosti, a ne da zameni porodičnu zaštitu državnom. Ne sme da nas zavara moderni prizvuk ideje o državnoj socijalnoj pomoći; ta ideja ostvarena je u društvenom ambijentu patrijarhalne pordice, koji je sasvim drugačiji od modernog društvenog okruženja. Robovi, stranci i žene, društvene grupe koje nesumnjivo čine većinu atinskog stanovništva, trajno su isključeni iz ovog oblika državne socijalne pomoći. Ali ova ograničenja, uslovljena opštim karakterom atinskog društva, ne treba da potisnu značaj same ideje da polis – delujući u svojstvu zamene za nedostajuće porodično okruženje – garantuje svojim punopravnim pripadnicima zakonom utvrđen minimum socijalne sigurnosti. Svet će više od dva milenijuma čekati da ta ideja bude ponovo otkrivena.

Lisija ističe da bi se uskraćivanjem naknade o kojoj je reč položaj njegovog branjenika učinio bezizlaznim, što ne bi bilo u interesu same države, jer bi građanin bez ikakvih prihoda morao da se lati neke druš-

31 Lisija, XXIV, 4.

32 Lisija, XXIV, 5.

33 Lisija, XXIV, 6.

tveno štetne delatnosti (kriminala, siofantije – pravnog i političkog uce-
njivanja imućnih i sličnih vrsta ponašanja). Lisija takođe skreće pažnju
da starost čini još težim probleme invalida³⁴ – zapažanje do kojeg nije
bilo lako doći u društvu čiji su patrijarhalni koreni dovoljno duboki da
se poštovanje prema starijima doživljava kao moralni aksiom.

Već sam pomenuo argument tužioca da Lisijin branjenik nije in-
valid, jer može da jaše konja. Odgovarajući na tu tvrdnju, Lisija ističe da
je njegovom klijentu veština jahanja potrebija nego zdravim ljudima,
koji bez teškoća mogu prepešačiti znatne udaljenosti, dok je invalidu
konj jedino sredstvo kretanja.³⁵ Ovde se Lisija približava problematici
pozitivne diskriminacije invalida. Ona, naravno, nije direktno pomenu-
ta, ali je dovoljno jasno rečeno da ono što je za zdravog čoveka raskoš
koja zaslužuje prekor – jahanje po krivudavim atinskim ulicama prepu-
nim prolaznika – za invalida je jedini mogući način kretanja. Mogu li se
jasnije i direktnije obrazložiti posebne potrebe osoba sa invaliditetom?
I zar iz tog obrazloženja ne sledi – ne osobito zamršenom logičkom ope-
racijom – da invalidima treba dati izvesna prava koja nemaju drugi gra-
đani; u konkretnom slučaju, pravo da nesmetano jašu gradskim uli-
cama? A razlika između ove povlastice i zahteva da se osobama sa
invaliditetom u savremenom Beogradu obezbedi poseban javni prevoz
ili povlašćen režim parkiranja putničkih vozila u centru grada, zaista je
samo tehničke prirode.

Atina u kojoj se odvijala Lisijina govornička delatnost ipak ne be-
še nikakva demokratska utopija; njena demokratija, ma koliko se Pla-
tonu i njegovim istomišljenicima činila preteranom i bezgraničnom, ima-
la je prilično čvrsto postavljene granice. Jedno od tih ograničenja tiče se
neposredno invalida. Pobjivajući tvrdnju tužioca da njegov branjenik ni-
je invalid, Lisija navodi da je tuženom upravo kao invalidu bilo one-
mogućeno da se kandiduje za državnu službu, čiji su vršiocci određivani
žrebom.³⁶ Ostaje nejasno da li je ovde reč o faktičkoj nemogućnosti
obavljanja državne službe zbog invalidnosti, usled čega je unapred is-
ključivana mogućnost da se žrebom za vršioca takve službe odredi in-
valid, ili je posredi shvatanje da invalid kao takav, bez obzira na fak-
tičke okolnosti, uživa ograničena politička prava u odnosu na svoje
zdrave sugrađane. Koliko mi je poznato, nigde se u izvorima ne spo-
minje zabrana učešća invalida u radu Narodne skupštine ili sudova, os-
novnih organa vlasti demosa. Sasvim je druga stvar jesu li invalidi stvar-
no prisustvovali zasedanjima skupštine i sudova. Slična razlika može se

34 Lisija, XXIV, 7-8.

35 Lisija, XXIV, 10-12.

36 Lisija, XXIV, 13-14.

zapaziti i danas između izbornog prava kao takvog i modaliteta i uslova njegovog korišćenja. S obzirom na nepostojanje drugih vesti o ograničenju političkih prava invalida i imajući u vidu opšte odlike atinske demokratije, sklon sam pretpostavci da se ovde radi o priznavanju faktičke nemogućnosti obavljanja javnih dužnosti od strane invalida, nemogućnosti koju zakon uzima u obzir pri uređivanju postupka žrebanja.

Pobijajući tvrdnju tužioca da se tuženi u svojim svakodnevnim susretima s drugim građanima ponaša krajnje drsko i bezobzirno, Lisija ukazuje da takvo ponašanje nije nimalo verovatno. Prezir prema nepisanim normama učtivog društvenog ophođenja mogu sebi priuštiti samo mladi, bogati i telesno snažni ljudi; invalid na pragu starosti, koji se izdržava samo od pomoći koju dobija od države, strogo vodi računa da se ne zameri jačima od sebe, jer nema zaštitu fizičke ili ekonomske moći, niti može računati na popustljiv stav koji javnost često zauzima prema mladalačkim ludorijama i obestima.³⁷ Ove Lisijine reči pokazuju da društveni položaj invalida u Atini nije morao biti tako povoljan kako izgleda kad se izolovano posmatraju odredbe zakona koje se odnose na državnu pomoć invalidima. Relativna liberalnost atinskog društva, isticanje da svaki pojedinac ima pravo da samostalno uređuje svoj privatni život, slabila je primarnu odgovornost porodice za zaštitu onih koji zbog narušenog zdravlja ili urođenih nedostataka ne mogu sami obezbediti sredstva za preživljavanje. Uostalom, nije li i sama državna pomoć invalidima pokušaj da se uklone ili bar ublaže nepovoljne posledice slabljenja unutarporodične solidarnosti, nastojanje da se i na ovaj način zaustavi ekonomsko propadanje znatnih delova demosa? Ipak, iako je u stvarnosti crno-bela podela na spartanski pakao i atinski raj možda bila manje oštra nego što proizlazi iz ovog prikaza, nema nikakve sumnje da su građani-invalidi u Atini živeli neuporedivo bolje od civilnih invalida u Sparti. Položaj onih koje bismo danas smatrali vojnim invalidima verovatno je, uzimajući u obzir ratničke tradicije i militarizaciju celokupnog društvenog života, kod Lakedemonjana bio povoljniji, mada ne bi trebalo potceniti ni ugled koji su ratnička hrabrost i žrtvovanje za otadžbinu uživali u gradu – miljeniku sovolike Zevsove kćeri.

Zaključujući govor, Lisija se jasno poziva na opšteljudsku solidarnost sa onima koje je zadesila nesreća kao na moralni osnov naknade za slučaj invalidnosti.³⁸ Tema zajedničkog i opšteg udesa čovečanstva nije nova u helenskoj književnosti – nalazimo je već kod Homera. Lisija ovo opše mesto grčke misli samo primenjuje na svoj poseban predmet u ovom govoru – pitanje da li invalidi treba da dobijaju novčanu pomoć od države.

37 Lisija, XXIV, 15 – 18.

38 Lisija, XXIV, 21-22.

Ni Sparta ni Atina ne behu tipični polisi; zato je svako izvođenje opštih zaključaka na osnovu ovih pojedinačnih primera metodološki neprihvatljivo. Međutim, kada je reč o potonjoj recepciji antičkog kulturnog nasleđa, o uticaju tog nasleđa na moderni svet, upravo su ovi ekstremni pristupi problemima invalidnosti ostavili neizbrisiv trag i postali deo onoga što nosimo u sebi kao deo sopstvenog istorijskog određenja, dok je društvena praksa “normalnih” polisa – za koju tek naslućujemo da se nalazila u gotovo neomeđenom prostoru između jasno istaknutih krajnosti – zauvek iščezla iz vidokruga istorijske spoznaje.

Predrag Vukasovic

HELLAS AND THE DISABILITY

Summary

What did the Greeks, at the classical peak of their history, think about the disability and what was the social position of the disabled people in their city-states? And why it is so important for us, so remoted in time from the days when the Hellenic civilization had reached its apogee, to know that? The author has treated “the disability problem” as an integral – though somewhat neglected - part of the classical antiquity's entire social history, not as the special subject of the medicine history. He points to the confusing complexity of the classical Greek world, comparable in this respect to the otherwise quite different world we know today, and warns that the simplicity in which the classical Greeks are presented to us is the direct result of the fact that we lack so many essential details enriching and enlivening the picture of contemporary world. He has examined the two extreme cases of the attitudes and practice relating the disability – the Spartan and Athenian one. At the same time these are the only states whose behavior towards disabled people is illuminated by some historical sources. It is pointed out that the Greek contradictory experience of the disability as one of the unpleasant but necessary facts of human fate had the deep and permanent impact on modern sensibility.

Key words: disabilitu, Sparta, Athens, Plato.