

*Алекса Анђелић\**

*Београд*

## **АНТИЧКА ЕТНОДРЖАВА – БИОПОЛИТИКА КЛАСИЧНЕ ГРЧКЕ**

Guillaume Durocher. 2021. *The Ancient Ethnostate: Biopolitical Thought in Classical Greece*. Independently Published, 268 pp.

Када се говори о класичној Грчкој, и уопштено о класичној старини, лако је упасти у заблуду и доћи до закључка да су све перспективе већ откривене или да је све већ речено. На тај начин доведени у интелектуални ћорсокак, бивамо спречени да се на иновативни начин суочимо са ванвременским наслеђем антике, где са тог непресушног извора можемо пронаћи инспирацију и другачији поглед на многе текуће проблеме. Приступ аутора и есејисте Гијома Дурошера (*Guillaume Durocher*) далеко је од ове самоцензуре, и као такав нуди освежење у мору једноличних и деривативних интерпретација. Дурошера књига *Античка етнодржава: биополитичка мисао у класичној Грчкој* (*The Ancient Ethnostate: Biopolitical Thought in Classical Greece*) представља преглед мисли антике од самих њених почетака у виду епских песама Хомера (*Homer*), до Аристотела (*Aristotle*) и Платона (*Plato*), користећи специфичан мисаони апарат, односно трагајући за нитима биополитике у свим овим мисаоним достигнућима. Дурошер описује свој биополитички приступ: „У сваком од случајева, покушао сам да прикажем шта све ове епске песме, хронике, предавања, и дијалози говоре о владању људским животом, дефиницији унутрашње групе, међугрупним конфликтима, и репродукцији. Друкчије речено, шта ова дела имају да кажу о томе како један народ може да преживи и

---

\* Имејл адреса: andjelcaleksa@gmail.com; ORCID: 0009-0005-6653-5424.

напредује?” (1). Дурошер је покушао да докаже како је биополитичка мисао један понављајући и константан мотив, не само у грчкој политичкој филозофији, већ се појављује и у најранијим изразима политичке свести у Грка, почињући од Хомера и Хесиода (*Hesiod*).

Дакле, Дурошеров биополитички приступ истраживању античког интелектуалног наслеђа се фокусира на оне аспекте грчке мисли које дефинишу припадност групи, односно ко је припадник, грађанин, и учесник у политичком животу групе, како се група дефинише у односу на друге, на који начин су старогрчка дела дефинисала услове колективног напретка и просперитета, и како то најделотворније применити у државној пракси. Дурошегово мишљење јесте да од најранијих појава писане речи у Грка, можемо видети један ексклузивистички поглед и јасну дефиницију припадности групе кроз супарништво са другим групама. Према томе, биополитички поглед се јавља као темељ устројства полиса кроз сукоб са другим, агресивно настројеним групама: „Пре свега другог, успешан град-држава био је онај који је поседовао квалитете потребне за преживљавање у сукобу са агресивним страним силама. Ово је омогућено кроз солидарност међу грађанима, где је сваки спреман да се бори и умре поред другог. Тако је грађанин уједно био и војник-грађанин” (5).

Овиме је Дурошер у сагласности са Карлом Шмитом (*Carl Schmitt*) и његовим погледом о појму политичког кроз антагонизам пријатеља и непријатеља. Прва појава уређеног државног поретка у Грка јавља се управо кроз тај антагонизам и јасну дефиницију групе у сукобу са другим, непријатељским групама. Државни поредак зависи од јасног разграничења између супротстављених група са неретко опречним политичким интересима, и способности да мобилише осећај поистовећења са формираном политичком заједницом у довољној мери да се припадници групе осете способним и спремним да га бране. Један недостатак овог погледа јесте да не узима у обзир да све групе у развојном стадијуму формирања државности, попут племенских заједница, имају јасно дефинисан концепт пријатеља и непријатеља, те је припадницима групе очигледно ко је унутар групе и ко не, и од кога се бране и ко брани. Да ли је онда полис само суперструктура примитивног племенског осећаја припадности и самоодржања?

Дурошеров допринос јесте у покушају да докаже да је овај осећај присутан и у каснијим, развијенијим стадијума политичке

мисли код Грка, те се јавља и код њених политичких филозофа. Политичка филозофија Грка је надградња овог првобитног осећаја унутаргрупне припадности кроз сучељавање са другим групама. Са тим циљем у виду „друштво и држава као целина, који су једно у граду-држави, регулисали су животе својих грађана, често на суров начин, да би промовисали заједничко добро” (6). Осим тог погледа на политичко, где група стиче идентитет у сукобу са другим, Дурошер наводи да су „солидарност и групна кохезија осигурани не само кроз грађанску партиципацију и фамилијарност омогућених мањом величином града, већ и кроз крвну сродност. И Атина и Спарта, водећи градови-државе, ограничавали су грађанство на потомке оригиналне оснивачке популације, не омогућавајући пуно изузетака. Негрци посебно су били искључени из грађанства. Уопштено, крвна сродност лежала је у самом језгру грчког полиса, где је била фундаментална основа идентитета и солидарности” (6). Ово гледиште, иако самоникло на грчком тлу, у складу је са широм и архајском сликом индоевропског друштва и његових основних вредности. Дурошер цитира класичну студију Фистела де Куланжа (*Fustel de Coulanges*) *Античка држава* (*La Cité antique*, 1864) где се тврди да тековине попут друштвено санкционисаног брака, институције породице и очинског ауторитета, сигурности и суверености дома и родовске заједнице, нису карактеристичне само за старогрчко друштво, већ су основне вредности на којима сви наследници праиндоевропске заједнице заснивају свој друштвени поредак (9).

На трагу овог позивања на праиндоевропску заједницу, Дурошер у помоћ призива Хомерове епове, те сукоб Ахајаца и Тројанаца, који по њему најбоље показују однос тих вредности и унутаргрупних преференција у сукобу са туђинским друштвом. Вредности Хомерових Грка у том погледу су исконске, јер нам омогућавају најдаљи поглед у прошлост, и као такве дају најстарији израз старогрчке биополитике. Описујући управо те вредности, Дурошер наводи да су „херојске вредности Хомера по нашим стандардима екстремно сурове, чак и варварске. Додуше, оне су крајње прилагодљиве: освајачке вредности, вредности заједнице, такмичења, и сродности. Оне показују дух Бронзаног доба са његовим небројеним и заборављеним ратовима међу разним народима” (25).

Дурошер овде користи реч „прилагодљиве” (*adaptive*) када описује вредности које омогућавају опстанак групе и поспешују њен напредак. Тај концепт је један од основних оруђа његовог методолошког апарата у овом делу, и њиме покушава да докаже да је у основи биополитичке мисли старих Грка управо прихватање и промовисање вредности, врлина, полиса, државних политика и закона које поспешују успех и просперитет групе и омогућавају њено цветање и опстанак. Дакле, вредности су прилагођене околини у којој се налазе, и подразумева се да је та околина, прожета непријатељским групама, једно сурово и немилосрдно окружење које захтева прихватање одређених идејних и вредносних инструмената да би било могуће преживети као група у њој. С тиме у вези, Дурошер пише: „Врлине Илијаде су веома прилагодљиве, бивајући фокусиране ка поносу на сопствено порекло, на сродност као централну за формирање идентитета, потчињавању индивидуалних интереса интересима заједнице, међусобно прожете љубави према породици и отаџбини, и коначно глорификацији освајања и части. Ове вредности, иако често бруталне, омогућавају опстанак и тријумф једног народа. Оне, додуше, саме по себи не чине групну еволутивну стратегију” (38).

Као још један термин који Дурошер уноси у арсенал своје појмовне апаратуре, „групна еволутивна стратегија” представља основни инструмент биополитике. Она обухвата конкретне и свесне предлоге које законодавац или држава могу донети ка поспешивању раста и развоја своје заједнице и обезбеђивања њиховог опстанка и просперитета. Дурошер пропушта да изричито дефинише шта подразумева под групном еволутивном стратегијом, али у поглављима где је реч о Херодоту (*Herodotus*) и Платону подробније описује овај концепт, из чега се може извући уопштено значење које му он придаје. На тај начин „Персијанци су културно поспешивали своју групну солидарност кроз различите праксе. Збацивање Међана је био најзначајнији догађај у персијском календару” (81), али и Дурошер касније признаје да је Персијско царство било исувише етнички разноврсно и растегнуто да би се могло рећи да су имали ефективан биополитички програм (82).

Долазећи до дефиниције „прилагодљиве” културе, Дурошер наводи да она „мора имати јак утицај у друштву, одржавати се у сукобу са временом и страним утицајима, давати изразиту важност сродности, како породичној тако и етничкој; она мора створити

солидарну унутрашњу групу (са евентуалном асимилацијом генетски блиских), те промовисати репродукцију и марцијалну вештину те мужевну част” (87). Ово је основна методолошка оштрица Дурошеровог аргумента, те он позиционира „прилагодљиве” културе у сукобу са „неприлагодљивим” (*maladaptive*) које не примењују ове постулате. Да би подупрео свој аргумент, Дурошер призива у помоћ Херодота и његов концепт *nómos*-а, односно закона посматраног као обичај, преузетог од Пиндара (*Pindar*) који га описује као „владара свих ствари” (69). Користећи термин „прилагодљиве вредности”, заједно са Херодотовим *nómos*-ом, Дурошер развија једну методологију разматрања култура и обичаја, те припадајућих вредности, на основу које расуђује о корисности норми и културних пракси унутар друштва у односу на то да ли поспешују његов развој и опстанак. Већ смо видели шта он подразумева по „прилагодљивим” вредностима.

Када говори о „неприлагодљивим” вредностима, он се и овде позива на Херодота и његов осврт на персијску декаденцију. Тако „Херодот предлаже циклус успона и пада цивилизација: када постане богата и моћна, током генерација претежно губи мужевне врлине које су ово омогућиле” (84). На овај начин Дурошерово позивање на Херодота оснажује његов аргумент, јер цитира један пасус из Херодотове *Историје* где изгледа да владајућа класа свесно промовише оно што он назива „неприлагодљивим” вредностима како би пацификовала подјармљену популацију (86). Овде је описано како персијски цар Кир Велики (*Cyrus the Great*) бира мирнији али ефикаснији начин умирења побуњене популације Лидијаца тако што им забрањује да носе оружје и обезбеђује им лагоднији живот (86).

Контраст између луксузнијег и раскошнијег живота Персијанаца и Лидијаца јавља се када се упореде строге грађанске врлине Атињана и Спартанаца. На овом месту се може рећи да је Дурошер најподобније оснажио свој аргумент, јер претходно изградећи класификацију прилагодљивих и неприлагодљивих култура, те циклуса декаденције, на конкретним примерима показује како идеал грађанске врлине у историјски забележеним политичким јединицама одговара његовом погледу на биополитику. Тако, иако атинско политичко уређење заиста можемо назвати првим покушајем демократије, „оно и даље задржава и поштује одређене шире хеленске врлине” (156). Атинска демократија иако

даје широку политичку слободу за доба у којем постоји, „устави Солона (*Solon*), Клистена (*Cleisthenes*), и Перикла (*Pericles*) нису без одређеног етнополитичког садржаја, и атинска демократија је заснована на поштовању породице, патријархата, заједнице, војничке храбрости, порекла, и интензивног патриотизма” (156). Он са правом наводи да је атинско држављанство било ограничено на оне који су били потомци два атинска родитеља (159). Назире се аргумент да су политичке слободе и политичко устројење Атињана постојали искључиво за добробит оригиналног, оснивачког *ethnos*-а, те да Атињани нису претендовали на универзалност свог политичког система и нису покушавали да га извозе својим колонијалним поданицима (163). Дурошер цитира Сузан Лејп (*Susan Lape*), професорку класичне филологије на Универзитету Јужне Калифорније, чији је аргумент да су Атињани од почетка поседовали једну врсту „расне идеологије” (161). У помоћ том аргументу призива славни говор атинског оратора Исократа (*Isocrates*) и његову карактеризацију Атињана као „аутохтону расу, изниклу из самог земљишта” (162).

Дурошер у својим дискусијама о Аристотелу и Платону задира у срж етнополитичке мисли Грка, те Платона назива „философом етнодржаве” (191), а Аристотелове политичке списе као допринос „биополитици грађанске државе” (121). Разматрања о Аристотелу и Платону се могу назвати језгром књиге, и заснована су на једном, ако не револуционарном, онда методолошким иновативном читању дела ова два филозофа. Дурошер не сеже далеко у интерпретацији, нити се бави дубљим разматрањима аргумената које се могу пронаћи у делима Аристотела и Платона, већ доследно примењује методолошки апарат који је до те тачке развијао. У разматрању о Аристотелу, Дурошер као изворе користи цитате из *Политике*, као главног дела, *Никомахове етике*, и *Реторике*.

По Дурошеру, „Аристотелово политичко мишљење је конвенционално за грчку вишу класу: подршка за умерени режим заснован на владавини права и значајној средњој класи војника-грађана” (122). Међутим, чини се да на овом месту он прави поприлично уопштавање. Аристотелов поглед био је идеал-типски, иако лакше остварљив од Платоновог, и не може се рећи да представља просечно мишљење свих Грка више или средње класе из његовог доба. С обзиром да је бројност грчких полиса била праћена и истоветном бројношћу и разноврсношћу политичких

система, тешко је рећи да би чак и припадници демократске средње класе били сагласни са Аристотеловим предлозима. Можда је прикладније рећи да би образована, атинска виша класа подржавала Аристотелове предлоге, и да су они у складу са њеним назорима. Како год било, ово не одузима од ваљаности и релевантности Аристотеловог аргумента, као једног идеал-типског предлога и фантастичне интердисциплинарне студије случаја у домену политике и политичких система.

Дурошер Аристотелову специфичност види већ и у самим основама на којим он поставља грчки полис, то јест „на основи природе, и вишем циљу – разуму” (124). За Дурошера, „Аристотелова етика и политика је усмерена ка *eudaimonia*-и, односно 'срећи', или радије 'цветању' и 'блаженству' у овом специфичном погледу: људска бића достижу свој потенцијал као рационална и социјална врста” (125). Дакле, ако је у својој основи политички поредак заснован на природи и разуму, следи да „човек, по природи политичка животиња, не може да води цивилизован живот изван заједнице, нити да испуни своју природу као рационално биће ван полиса” (127). За Аристотела, у интерпретацији Дурошера, свако биће, па и човек има своју дату, али и телеолошки усмерену природу, где биће има потенцијал да се развија и оствари само у складу са ониме што је најбоље у њој, а то је у случају човека разум (126). Само човек који живи у политичкој заједници полиса, у складу са вишом сврхом разума, може да се оствари и актуелизује.

У исто време, „за Аристотела, разум, а посебно политичка примена разума кроз грађанство, једино је била могућа кроз ограничења партикуларистичног и еклузивистичког полиса. Иако су природа и разум универзални, људска бића могу да испољавају тај разум само у посебним заједницама, које морају имати природну обдареност потребну за разум, и довољне везе крвног сродства које омогућавају солидарност потребну за реципрочно грађанство” (138). На другом месту, Дурошер цитира Аристотела који у *Никомаховој етици* говори како је „пријатељство, односно *philia*, главно добро градова које их држи на окупу. Ова пријатељска солидарност гарантована је заједничким етно-културним идентитетом” (130). По Дурошеровој интерпретацији Аристотела, иако је политичко уређење засновано на разуму, и тај разум је по себи универзалан, он ипак може да се оствари само у специфичном контексту етнодржаве засноване на крвним спомама и осећају припадности, тј. *philia*.

За очување и остварење ове етнодржаве засноване на разуму, Дурошер цитира Аристотела на оним местима где препоручује одређене „популационе политике – у вези са имиграцијом, натурализацијом, и репродукцијом” (138). Са тим на уму, Аристотел, у *Политици*, предлаже контролу над популацијом, као и етничким саставом градова у складу са старањем о људском материјалу који чини тај град (139). Такође, „ако је подразумевано да законодавац од почетка мора да се стара да деца која су одгајана имају најбоље физичке предиспозиције, из тога произилази да његова пажња мора бити усмерена ка институцији брака” (140). Овде Дурошеров аргумент стоји на чврстим ногама, и заиста се чини да Аристотелова разматрања о контроли популације и етничког састава, те старања о квалитету бракова потпадају под његову дефиницију биополитике. Дурошер, додуше, не упада у заблуду да та решења назове еугеником, јер „се чини да Аристотел узима основни састав становништва као богомдану варијаблу на коју се не може претерано утицати” (141). Дакле, иако се полис мора старати да одржи интегритет и демографски састав оснивачке популације у циљу одржања *philia*, по Дурошеру, Аристотел ипак не предлаже радикалне еугеничке мере које су постојале у државама попут Спарте. Законодавац ради са већ затеченим, формираним материјалом, зарад чијег очувања бивају донесене одређене мере и ограничења.

С тим у вези, Аристотел „сакупља све инстанце у којима је диверзитет и недостатак заједничког идентитета довео до конфликта и губитка осећања *philia*” (144). Дурошер да би поткрепио овај аргумент, нашироко цитира Аристотела на местима где је навео конкретне примере како етнички диверзитет и досељавање доводе до губитка заједничког идентитета и појаве сукоба. Дурошер цитира *Политику*, где Аристотел наводи како „узрок буне може бити и неистородност, све док се [грађани] не сложе. Јер као што држава не настаје из било којег случајног мноштва, тако не настаје ни у било које време. Стога они који примише или оне већ насељене туђинце или дошљаке, најчешће имају буне” (144-145). Чини се да, по овој интерпретацији, Аристотел недостатак етничке истоветности као узрок буна и превирања унутар државе сматра као датост и нешто у потпуности саморазумљиво. С обзиром да је у овим случајевима у питању разлика између етнички и културно блиских популација грчког становништва, можемо се запитати шта би Аристотел рекао

на мешање популација у потпуности различитог етничког порекла и културе посредством масовне имиграције.

Дурошер закључује како је „Аристотел био врло свестан солидарности коју подупиरे крвно сродство, и опасности које проузрокује недостатак заједничког идентитета” (152). По њему, Аристотелов емпиријски и научни приступ је „умеренији и прагматичнији” (121) од Платоновог, те је за модерни сензибилитет прихватљивији. Иако се не може са сигурношћу рећи да су Аристотелова гледишта свеопшта и распрострањена, бивајући гледишта образованог Грка из више класе, његова мисао ипак је „добар увод у комунитарни и аристократски вид политике” (121) за који Дурошер сматра да садржи биополитички поглед.

У поглављима у којима дискутује о Платону, очигледно је да је он за Дурошера „философ етно-државе” (194) чији „корпус пружа свеобухватни културни и биополитички програм за Грчку” (198). По Дурошеровом мишљењу Платонова *Држава* и *Закони* формирају „Платонову групну еволутивну стратегију” (244), чија „велика реформа конвенција заснована на разуму и експертизи планира да трансформише Грчку у мозаик просветљених, ненаметљивих градова-држава, које се култивишу интелектуално и културално, размножавајући се кроз систематске и еугеничке популационе политике” (198). По Дурошеровом гледишту, у Платоновј *Држави* је присутан „упечатљив број биополитичких тема” (199). Те теме укључују „неједнакост, тј. идеју да су људи створени неједнаки; наследност и еугенику, патриотизам, и грчки расни/етнички идентитет” (199).

Дурошер са правом поставља питање да ли су радикалне мере које Платон препоручује у својим дијалозима замишљене као реални и изводљиви политички предлози. По њему, иако је „Држава углавном истрага о људској психологији и природи моралности, те дискусија о политици представља аналогују за људску душу” (201), ипак „ова имагинативна утопија је Платонов начин да презентује и илуструје врло конкретне аргументе који се тичу неједнакости, еугенике, патриотизма, и грчког расно/етничког идентитета” (201). Дакле, Дурошер овде говори како, чак и да не узмемо Платонове предлоге у *Држави* здраво за готово, он ипак излаже одређене биополитичке истине, и ако нису сматране за изгледне од стране њиховог аутора, ипак представљају идеално стање које представља изванредан допринос разумевању биополитике.

На тај начин „иако су поједини предлози полиса толико радикални да их је чак и Платон сматрао за утопијске” (204), Дурошер наводи како је „поента ипак у принципу” (205). Узимајући као пример радикалне политике које Платон наводи у *Држави*, попут строге контроле над склапањем бракова, заједничког родитељства, полигамије, протеривања све деце изнад 10 година из новонастале државе, Дурошеров аргумент јесте да „су у свим Платоновим дијалозима специфичне одредбе мање битне од принципа који их подупиру” (211). Из овога видимо да је „Платон био фундаментално аристократски мислилац, који је сматрао да је препознавање неједнакости основа етике, дубоко забринут за обезбеђивање исправне хијерархије, ваљане културе, и ваљаног одгоја” (211). Ако се сматра да је Платонова *Држава* утопијска и занесењачка студија о недостижном савршеном државном поретку, а *Закони* садрже предлоге изводљивих и конкретних политика, Дурошер ипак каже да *Закони* само експлицитно наводе конкретне примере онога шта се може реалистично извући из *Државе*” (211).

Напоследку, ако је Дурошера намера била да покаже како одређене струје старогрчке мисли и политике садрже биополитичке премисе, онда је његов подухват у овом делу успешан. Али, ако му је намера била да покаже како је биополитика била полазна тачка у широком дијапазону старогрчког државотворства, онда му недостаје шири преглед извора и продубљена библиографија. Започињући амбициозно, са прегледом биополитичких тема код Хомера, већина дела се своди на презентовање Аристотелових и Платонових биополитичких предлога, који су мање-више опште познати. Свакако би било упечатљивије да је Дурошер дао обухватнији преглед старогрчке литературе, попут грчке лирске поезије и песника попут Пиндара и Теогниса од Мегаре (*Theognis of Megara*), у чијим радовима се јављају теме племенитог порекла, доброг одгоја, и аристократске изворности. Изостанак анализе трагедијског корпуса такође упада у очи, чије би укључење допринело комплетности дела.

Све то узимајући у обзир, Дурошера књига представља солидан, ако не и свеобухватан преглед биополитичких тема у старогрчкој политичкој филозофији. Његове интерпретације Аристотела и Платона су поткрепљене цитатима извучених из примарне литературе, и не сежу за гледиштима које су изван конвенционалних и установљених. На тај начин, иако није

исцрпна, ипак представља иновативан преглед једног углавном запостављеног аспекта грчке мисли, и служи као прикладан увод у даље истраживање тематике.

---

<sup>\*\*</sup> Овај рад је примљен 23. јуна 2025. године, а прихваћен за штампу на састанку Редакције 8. августа 2025. године.