МАТИЦА СРПСКА
1826

МАТИЦА СРПСКА
ОДЕЉЕЊЕ ЗА КЊИЖЕВНОСТ И ЈЕЗИК

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ
JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES MATICA SRPSKA

24 (2022)

Уредништво
Сима Аврамовић (Београд), Растко Васић (Београд), Бхарат Гупт (Делхи),
Милан С. Димитријевић (Београд), Виктор Кастелани (Денвер),
Ксенија Марицки Гађански (Београд), Марк Ниволт (Отава),
Мирко Обрадовић (Београд), Курт Рафлауб (Провиденс), Ливио Росети (Перуђа),
Данијела Стефановић (Београд), Мирјана Д. Стефановић (Нови Сад),
Снежана Ферјанчић (Београд), секретар, Бојана Шијачки Маневић (Београд)

Editorial Board
Sima Avramović (Belgrade), Victor Castellani (Denver),
Milan. S. Dimitrijević (Belgrade), Snežana Ferjančić (Belgrade) – secretary,
Bharat Gupt (Delhi), Ksenija Maricki Gadjanski (Belgrade), Mark J. Nyvlt (Ottawa),
Mirko Obradović (Belgrade), Kurt Raaflaub (Brown University),
Livio Rosetti (Perugia), Danijela Stefanović (Belgrade),
Mirjana D. Stefanović (Novi Sad), Bojana Šijački Manević (Belgrade),
Rastko Vasić (Belgrade)

Главни и одговорни уредник
Ксенија Марицки Гађански

Editor-in-Chief
Ksenija Maricki Gadjanski

СЛИКА НА КОРИЦАМА – COVER PICTURE

Сребрна шарнирска фибула на корицама потиче из околине Сомбора. Датује се у другу половину 4. века пре нове ере. Нађена је у гробу или остави заједно са три друге сребрне фибуле истог типа и четири наруквице од сребрног лима. Данас се налази у Природњачком музеју у Бечу. Фибула припада последњој фази развоја шарнирских фибула, тзв. варијанти Чуруг, које су под грчким утицајем израђиване на територији данашње Војводине.

The silver fibula of the “Scharnier” type on the cover was found in the surrounding of Sombor. It is dated to the second half of the 4th century B.C. It was found in a grave or a hoard together with three silver fibulae of the same type and four bracelets of silver sheet. It is now in the Natural History Museum in Vienna. The fibula belongs to the last development phase of “Scharnier” fibulae – the variant Čurug – which was produced under Greek influence in the territory of present day Vojvodina (North Serbia).

Лого – Logo: Dr. Rastko Vasić

ISSN 1450-6998 | UDC 930.85(3)(082)

ЗБОРНИК

МАТИЦЕ СРПСКЕ ЗА КЛАСИЧНЕ СТУДИЈЕ

JOURNAL OF CLASSICAL STUDIES MATICA SRPSKA

24

НОВИ САД
NOVI SAD
2022

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ
STUDIES AND ARTICLES

UDC 821.14'02.09 Euripides
821:2-312.47

Victor Castellani
University of Denver

MOTHERS IN EURIPIDES: FROM DYING MOTHER ALCESTIS TO KILLING MOTHER AGAVE

ABSTRACT: Euripides had a mother. So did his son Euripides Jr. It is no wonder, therefore, that many—can you guess *how* many?—of the father's *sev-en*teen extant tragedies have mothers, too, even sometimes grandmothers. Of Euripides Sr.'s extant tragedies *six*teen bring mothers in the stage, even sometimes grandmothers like **Alcmena** and **Hecuba**. Only *Iphigenia in Tauris* does not do so—and there Orestes' matricidal assassination of **Clytemnestra** and his maddening attack by punitive Furies are very much in its story.

In that poet's tragedies **mother-love** is one of three powerful motivations for the best and the worst of *women's* behavior. A second, of course, is **female *erōs***, for dramatizing which the poet was notorious and which motivates (or in backstory motivated) many of the wives among the mothers we shall review. Third is profound **grief**—obvious, plentiful, and very much also in this paper's scope, since mourning her child or her grandchild is perhaps the most profound grief of a mother.

Maternity and ***erōs*** are in violent, lethal interplay in two of the poet's greatest tragedies, relatively early ones separated in production by only three years: (1) *Medea* and (2) *Hippolytus* II. For the mothers **Medea** and **Phaedra**, however, and for the two little sons of each outcomes contrast starkly.

Two other playbarbatens develop **maternity denied**, namely (3) *Andromache* and (4) the Euripidean *Electra*. Both confront a pair of women, respectively a hero's painfully ch inildless wife **Hermione** versus his fertile concubine **Andromache**, and **Clytemnestra** a mother with matricidal children—versus her *virginal*-married (!) daughter **Electra** who has born only a lethal "pretend" child. With Iphigenia still in her own grieving mother's mind.

Finally, Euripides' posthumous *Bacchae* presents maternity negated in contrasting ways, in the backstory of **Semele**, whose son survives her, and in her older sister **Agave**'s *deluded*, gloating filicide and consequent *lucid* morning.

For mothers are at once instinctively and culturally invested in **bearing children** and in **those children's future lives**, even in their mere survival. It hardly needs to be explained how both Homeric epics dramatize this, in the experiences of Hecuba and fears of Andromache and, of course, in Penelope's

precarious hopes. **Alcestis**, for example, in Euripides' earliest datable play dies primarily to assure her little children's good futures when their royal *father* survives, whereas in posthumous *Bacchae* mad **Agave** gruesomely kills her only son. A mother, therefore, can die, or at least offer to do so, so that a child may live. On the other hand, she may kill her child, even deliberately, as **Medea** does.

We survey Euripides Senior's surviving more or less complete plays.[1] In Conclusion we distill several salient themes, usually shared by two or more of the plays yet never embdied quite the same way in any pair of them.

Here the seventeen are. Greek below is downloaded from the free Perseus website (https://www.perseus.tufts.edu), which offers the Oxford Classical Text of G. Murray (1902/1914) or the newer Loeb Classical Library one (1994/2014) of D. Kovacs, as marked below.

KEYWORDS: Euripides, tragedy, mothers, fathers, children, sons, daughters, supplication, sacrifice, mourning, revenge, patriarchy

PART I: THE PANORAMA

Alcestis

Much about this *sui generis* drama is controversial, for example about how much the title character still loves the husband who evidently asked her to die in his place and accepted her offer to do so. If she did this early in their marriage, even as early as their wedding day, that would matter, However, from the text of the play it appears that she made her decision only after she had borne a son and a daughter:

κοὐκ ἠθέλησα ζῆν ἀποσπασθεῖσα σοῦ
σὺν παισὶν ὀρφανοῖσιν, οὐδ᾽ ἐφεισάμην
ἥβης, ἔχουσ᾽ ἐν οἷς ἐτερπόμην ἐγώ.
καίτοι σ᾽ ὁ φύσας χἠ τεκοῦσα προύδοσαν,
καλῶς μὲν αὐτοῖς †κατθανεῖν ἦκον† βίου,
καλῶς δὲ σῶσαι παῖδα κεὐκλεῶς θανεῖν.
μόνος γὰρ αὐτοῖς ἦσθα, κοὔτις ἐλπὶς ἦν
σοῦ κατθανόντος ἄλλα φιτύσειν τέκνα.
295κἀγώ τ᾽ ἂν ἔζων καὶ σὺ τὸν λοιπὸν χρόνον,
κοὐκ ἂν μονωθεὶς σῆς δάμαρτος ἔστενες
καὶ παῖδας ὠρφάνευες. ἀλλὰ ταῦτα μὲν
θεῶν τις ἐξέπραξεν ὥσθ᾽ οὕτως ἔχειν. (*Alc*. 287-297 Kovacs)

---

[1] We follow the chronological order suggested by J. Diggle's 1983/1994 Oxford Classical Texts, not treating the all-male satyr-play *Cyclops* and the *Rhesus* which, if it *is* by a Euripides, is surely the work of the Junior. However, the Greek quoted generously below will be from the more conservative 2014 Loeb Classical Librar edition where it is available to download at https://www.perseus.tufts.edu/hopper/collection?collection=Perseus%3Acorpus%3Aperseus%2CGreek%20Texts. D, Kovacs' 1994/2014 Loeb Classical Library (Cambridge MA and text, with tranalation. Otherwise it is from Gilbert Murray's 1902/1913 Oxford Classical Text. The Perseus site also links reliable English translations.

This essay has been developed from the author's lectures on the subject at Lund and Stockholm Universities in March 2022. The topic really deserves a dissertation with due acknowledgment of vast secondary literature than cannot be offered here.

She *may* love her children more than she does her husband, but this hardly inplies that she does not care for him very much. Some critics have argued that her demand, at the point of death, that Admetus not remarry is as much to make his life miserable as to guarantee better lives for their son and especially her daughter motherless than fatherless. But would that thought occur to a live audience? You may judge! She says

τούσδε [the children, present] γὰρ φιλεῖς
οὐχ ἧσσον ἢ ‘γὼ παῖδας, εἴπερ εὖ φρονεῖς:
τούτους ἀνάσχου δεσπότας ἐμῶν δόμων
καὶ μὴ ‘πιγήμῃς τοῖσδε μητρυιὰν τέκνοις,
ἥτις κακίων οὖσ’ ἐμοῦ γυνὴ φθόνῳ
τοῖς σοῖσι κἀμοῖς παισὶ χεῖρα προσβαλεῖ.
μὴ δῆτα δράσῃς ταῦτά γ’, αἰτοῦμαί σ’ ἐγώ.
ἐχθρὰ γὰρ ἡ ‘πιοῦσα μητρυιὰ τέκνοις
τοῖς πρόσθ’, ἐχίδνης οὐδὲν ἠπιωτέρα.
καὶ παῖς μὲν ἄρσην πατέρ’ ἔχει πύργον μέγαν
[ὃν καὶ προσεῖπε καὶ προσερρήθη πάλιν]:
σὺ δ’, ὦ τέκνον μοι, πῶς κορευθήσῃ καλῶς;
ποίας τυχοῦσα συζύγου τῷ σῷ πατρί;
μή σοί τιν’ αἰσχρὰν προσβαλοῦσα κληδόνα
ἥβης ἐν ἀκμῇ σοὺς διαφθείρῃ γάμους.
οὐ γάρ σε μήτηρ οὔτε νυμφεύσει ποτὲ
οὔτ’ ἐν τόκοισι σοῖσι θαρσυνεῖ, τέκνον,
παροῦσ’, ἵν’ οὐδὲν μητρὸς εὐμενέστερον. (*Alc*. 302-319 Kovacs)

In any case, Alcestis’ self-sacrificial death *was* moved by concern for her children’s future without a living father: (a) that of a prince-son who might have to share wealth and kingdom with one or more half-brothers or even lose everything to a stepmother’s promotion of *her* progeny and (b) a princess-daughter who might have neither a *remarried* father’s whole-hearted effort to marry her off well nor a stepmother’s support through puberty, to match-making and wedding, and beyond. That Admetus’ savior also seeks and expects glory has been demonstrated; but thereby she indirectly glorifies her son Eumelus (see *Il*. 2.714f!) and her husband, whom she estetmed enough to die in his place!

Medea

The fulcrum of the text is Euripides’ probable innovation for a uniquely hypertragic climax.[2] Medea, out of love for Jason, had betrayed

[2] Even for Euripides: in mad derangement Agave of extant *Bacchae* and Ino in a famous lost *Ino* each kill a son. See C. Collard and M. Cropp, eds., *Euripides. Dramatic Fragments*, Vol. 1 (Cambridge MA and London, 2008), pp. 438-459. In the *Ino* another mother, Athamas’ second wife Themisto, is tricked into killing her own sons, thinking they are her *step*sons, born to Athamas by his first wife Ino.

her father and perpetrated serial atrocious murders *and had borne her man two sons.* What she says about child-bearing may be the most famous four lines that Euripides ever scripted, and adds impact to what she does later in the play:

λέγουσι δ᾽ ἡμᾶς ὡς ἀκίνδυνον βίον
ζῶμεν κατ᾽ οἴκους, οἱ δὲ μάρνανται δορί,
κακῶς φρονοῦντες: ὡς τρὶς ἂν παρ᾽ ἀσπίδα
στῆναι θέλοιμ᾽ ἂν μᾶλλον ἢ τεκεῖν ἅπαξ. (*Med*. 248-252 Kovacs)

Now, however, Jason seeks a more prestigious and less clouded match that will advance his political ambition and perhaps distance himself from his Colchian *de facto* wife's crimes: he can beget sons by a royal Greek princess who are not half barbarian and a constant reminder of their wicked mother. Medea has other thoughts, supposing that the man Jason is as much driven by ἔρως and sex (εὐνή, λέχος) as a woman like her. To the Corinthian women of the chorus she declares

γυνὴ γὰρ τἄλλα μὲν φόβου πλέα
κακή τ᾽ ἐς ἀλκὴν καὶ σίδηρον εἰσορᾶν:
ὅταν δ᾽ ἐς εὐνὴν ἠδικημένη κυρῇ,
οὐκ ἔστιν ἄλλη φρὴν μιαιφονωτέρα. (*Med*. 263-266 Kovacs)

Her cryptic address to her children, at a point when she has already determined to murder them, is full of painful dramatic irony, and a different irony in light of preceding ll. 248-251:

ὦ τέκνα τέκνα, σφῷν μὲν ἔστι δὴ πόλις
καὶ δῶμ᾽, ἐν ᾧ λιπόντες ἀθλίαν ἐμὲ
οἰκήσετ᾽ αἰεὶ μητρὸς ἐστερημένοι:
ἐγὼ δ᾽ ἐς ἄλλην γαῖαν εἶμι δὴ φυγάς,
πρὶν σφῷν ὀνάσθαι κἀπιδεῖν εὐδαίμονας,
πρὶν λουτρὰ καὶ γυναῖκα καὶ γαμηλίους
εὐνὰς ἀγῆλαι λαμπάδας τ᾽ ἀνασχεθεῖν.
ὦ δυστάλαινα τῆς ἐμῆς αὐθαδίας.
ἄλλως ἄρ᾽ ὑμᾶς, ὦ τέκν᾽, ἐξεθρεψάμην,
ἄλλως δ᾽ ἐμόχθουν καὶ κατεξάνθην πόνοις,
στερρὰς ἐνεγκοῦσ᾽ ἐν τόκοις ἀλγηδόνας.
ἦ μήν ποθ᾽ ἡ δύστηνος εἶχον ἐλπίδας
πολλὰς ἐν ὑμῖν, γηροβοσκήσειν τ᾽ ἐμὲ
καὶ κατθανοῦσαν χερσὶν εὖ περιστελεῖν,
ζηλωτὸν ἀνθρώποισι: νῦν δ᾽ ὄλωλε δὴ
γλυκεῖα φροντίς. σφῷν γὰρ ἐστερημένη
λυπρὸν διάξω βίοτον ἀλγεινόν τ᾽ ἐμόν.
ὑμεῖς δὲ μητέρ᾽ οὐκέτ᾽ ὄμμασιν φίλοις
ὄψεσθ᾽, ἐς ἄλλο σχῆμ᾽ ἀποστάντες βίου. (*Med*. 1022-1039 Kovacs)

Her love has turned to such hatred that merely eliminating the Colchian princess to deprive Jason of his royal Corinthian bride cannot satisfy her. She kills theit children because in his own and their patriarchal society's reckoning they are first *his* and only incidentally, almost accidentally *hers* as well. Certainly they belong to him to dispose of; and it is through them that be may project *himself* forward in seed/blood/race. Therefore little Jason-juniors must die, as Medea intends, before the increasingly horrified female chorus (many of them probably young mothers who agreed with much that she said earlier in the play and had been sympathetic to her), to explain to herself :

πάντως σφ᾽ ἀνάγκη κατθανεῖν: ἐπεὶ δὲ χρή,
ἡμεῖς κτενοῦμεν οἵπερ ἐξεφύσαμεν.
ἀλλ᾽ εἶ᾽ ὁπλίζου, καρδία: τί μέλλομεν
τὰ δεινὰ κἀναγκαῖα μὴ πράσσειν κακά;
ἄγ᾽, ὦ τάλαινα χεὶρ ἐμή, λαβὲ ξίφος,
λάβ᾽, ἕρπε πρὸς βαλβῖδα λυπηρὰν βίου,
καὶ μὴ κακισθῇς μηδ᾽ ἀναμνησθῇς τέκνων,
ὡς φίλταθ᾽, ὡς ἔτικτες, ἀλλὰ τήνδε γε
λαθοῦ βραχεῖαν ἡμέραν παίδων σέθεν
κἄπειτα θρήνει: καὶ γὰρ εἰ κτενεῖς σφ᾽, ὅμως
φίλοι γ᾽ ἔφυσαν: δυστυχὴς δ᾽ ἐγὼ γυνή. (*Med*. 1240-1250 Kovacs)

Those women's sympathy (and ours) is challenged to a breaking point; and Medea's quasi-theophany *ex machina* at the end of the play, with her merciless taunting of Jason, cannot repair it. A quarter-century later the god Dionysus will sumularly reproach Agave, whom he has compelled to kill her son hideously. We *gain* sympathy both for Jason here and in that late play for Agave and her father Cadmus, even even for her son and victim Pentheus (from *Bac*. 1306-1324 if not sooner) as we lose it for godlike Medea in the Sun-god's chariot and the very god Dionysus. Less, perhaps, for the Colchian witch. How could a human mother knowingly do such thing and gloat over it!

Children of Heracles

Ancient Alcmena was the mother of Zeus' son the late hero Heracles. She still resents those Labors, most of them intended to *kill* her heroic son, which his cousin and lord Eurystheus imposed in him. Also deceased is Iphicles, her other son by her mortal spouse Amphitryon. However, Iphicles' son Iolaus lives, her grandson. The great hero's nephew and faithful companion, he himself is also quite old. Alcmena's grandchildren include the Heracles' own sons and daughters, some quite grown, also. All of these persons are under threat of capture and slaughter. Eurystheus leads an army that pursues them in his hope of eliminating possible

avengers of Heracles. Seeking protection from him Alcmena, Iolaus, and the collective title characters have arrived in Attica as suppliants. In fact, Alcmena only appears more than halfway though the somewhat mutilated extant text. She learns from grandson Iolaus that one willing Heraclid, the oldest daughter Macaria, has been sacrificed to save her siblings and that the dual kings of Athens, Theseus' sons who would not sacrifice an *Athenian* to guarantee victory in battle, will now defend them by armed force. An Athenian host will take the field against the Argive invader-persecutors together with allied troops whom Heracles' oldest son Hyllus has recruited. Iolaus, aged and weak though he is, will put on sanctified armor. Alcmena remains on stage.

After some suspense (and a stasimon), she gets word of Iolaus' miraculous rejuvenation, of the decisive allied victory over the Argive aggressors, and of fleeing Eurystheus' capture by—Iolaus! Alcmena is delighted, while the hated prisoner I terrified by the fact that he *was* taken alive:

Ἀλκμήνη

ὦ Ζεῦ, χρόνῳ μὲν τἄμ᾽ ἐπεσκέψω κακά,
χάριν δ᾽ ὅμως σοι τῶν πεπραγμένων ἔχω:
καὶ παῖδα τὸν ἐμὸν πρόσθεν οὐ δοκοῦσ᾽ ἐγὼ
θεοῖς ὁμιλεῖν νῦν ἐπίσταμαι σαφῶς.
ὦ τέκνα, νῦν δὴ νῦν ἐλεύθεροι πόνων,
ἐλεύθεροι δὲ τοῦ κακῶς ὀλουμένου
Εὐρυσθέως ἔσεσθε καὶ πόλιν πατρὸς
ὄψεσθε, κλήρους δ᾽ ἐμβατεύσετε χθονὸς
καὶ θεοῖς πατρῴοις θύσεθ᾽, ὧν ἀπειργμένοι
ξένοι πλανήτην εἴχετ᾽ ἄθλιον βίον.
ἀτὰρ τί κεύθων Ἰόλεως σοφόν ποτε
Εὐρυσθέως ἐφείσαθ᾽ ὥστε μὴ κτανεῖν;
λέξον: παρ᾽ ἡμῖν μὲν γὰρ οὐ σοφὸν τόδε,
ἐχθροὺς λαβόντα μὴ ἀποτείσασθαι δίκην.

Ἄγγελος

τὸ σὸν προτιμῶν, ὥς νιν ὀφθαλμοῖς ἴδοις
ταρβοῦντα καὶ σῇ δεσποτούμενον χερί.
885οὐ μὴν ἑκόντα γ᾽ αὐτόν, ἀλλὰ πρὸς βίαν
ἔζευξ᾽ ἀνάγκῃ: καὶ γὰρ οὐκ ἐβούλετο
ζῶν ἐς σὸν ἐλθεῖν ὄμμα καὶ δοῦναι δίκην. (*Hcld*. 869-887 Kovacs)

Eurystheus would have preferred to die on the battlefield but has been caught and is delivered, in chains to Alcmena. Iolaus himself has reason enough to exact revenge upon him, but evidently understands that his grandmother has an even greater personal interest in doing so

Her long pent up mother's and grandmother's rage takes the stage:

ἐκεῖνος εἶ σύ, βούλομαι γὰρ εἰδέναι,
ὃς πολλὰ μὲν τὸν ὄνθ᾽ ὅπου ‘στὶ νῦν ἐμὸν
παῖδ᾽ ἀξιώσας, ὦ πανοῦργ᾽, ἐφυβρίσαι
ὕδρας λέοντάς τ᾽ ἐξαπολλύναι λέγων
ἔπεμπες; ἄλλα δ᾽ οἷ᾽ ἐμηχανῶ κακὰ
σιγῶ: μακρὸς γὰρ μῦθος ἂν γένοιτό μοι.
τί γὰρ σὺ κεῖνον οὐκ ἔτλης καθυβρίσαι
ὃς καὶ παρ᾽ Ἅιδην ζῶντά νιν κατήγαγες;
κοὐκ ἤρκεσέν σοι ταῦτα τολμῆσαι μόνον,
ἀλλ᾽ ἐξ ἁπάσης κἀμὲ καὶ τέκν᾽ Ἑλλάδος
ἥλαυνες ἱκέτας δαιμόνων καθημένους,
τοὺς μὲν γέροντας, τοὺς δὲ νηπίους ἔτι. (*Hcld*. 945-956 Kovacs)

In the first of Alcmena's last two preserved speeches she tries to persuade the Athenian chorus to allow her to execute the villain (*Hcld*. 1018-1025); in the incomplete second she argues that, since Eurystheus promises after his death to be a perpetual ally of the Athenians when ungrateful descendants of Heracles attack them (1026-1044), they should take him at his word and benefit themselves by letting her servants slay him and throw his body to the dogs (1045-1052). Heracles' mother is as reckless of her *future* descendants' punishment for her unholy wrath and of *Spartans'* foretold ingratitude as Medea is of her own grief tomorrow after her day of dreadful wrath. We will see such maternal fury again in a Hecuba.

***Hippolytus* II**

Euripides in (probably) his second take on the Phaedra-Hippolytus tragedy, the surviving one, remakes its Phaedra to look infinitely better than her (probable) Potiphar's Wife-like namesake in lost but not forgotten *Hippolytus* I. There she evidently credited Ἔρως for her passionate lust for the title character, her stepson Hippolytus, which she resisted weakly if at all; and, although she was the mother of her husband Theseus' sons Demophon and Acamas, we do no know whether in the earlier, more straightforwardly scandalous play they were mentioned at all.[3] In the later play, Euripides makes Phaedra look rather good and goddesses Aphrodite and Artemis very bad. After Hippolytus' death in the other play, Phaedra I committed suicide for belated shame and possibly fearing how harshly Theseus might punish her now that the falsity of her accusation of rape by her stepson has come out. Suicide is Phaedra II's means

[3] See Collard and Cropp (n. 2 above) pp. 466-471 for a judicious assessment of what we know and do not know about *Hippolytus* I. Most scholars accepr the view that the other Hippolyus preceded the extant one, I would guess by a decade or more—to before *Alcestis*.

speciously to corroborate the same deadly false accusation. Here, however, she also intends to punish Hippolytus II, to defend her own honor as chaste *wife* and, as *mother*, to prove the legitimacy of her little sons by Theseus. She clearly wants to assure *their* succession, never the arrogant Amazonian bastard Hippolytus', to kingship of Athens. These two statements make that clear:

ἡμᾶς γὰρ αὐτὸ τοῦτ᾽ ἀποκτείνει, φίλαι,
ὡς μήποτ᾽ ἄνδρα τὸν ἐμὸν αἰσχύνασ᾽ ἁλῶ,
μὴ παῖδας οὓς ἔτικτον: ἀλλ᾽ ἐλεύθεροι
παρρησίᾳ θάλλοντες οἰκοῖεν πόλιν
κλεινῶν Ἀθηνῶν, μητρὸς οὕνεκ᾽ εὐκλεεῖς.
δουλοῖ γὰρ ἄνδρα, κἂν θρασύσπλαγχνός τις ᾖ,
ὅταν ξυνειδῇ μητρὸς ἢ πατρὸς κακά.
μόνον δὲ τοῦτό φασ᾽ ἁμιλλᾶσθαι βίῳ,
γνώμην δικαίαν κἀγαθήν ὅτῳ παρῇ. (*Hipp.* 419-427 Kovacs)
καλῶς ἔλεξας: ἓν δὲ †προτρέπουσ᾽† ἐγὼ
εὕρημα δῆτα τῆσδε συμφορᾶς ἔχω,
ὥστ᾽ εὐκλεᾶ μὲν παισὶ προσθεῖναι βίον
αὐτή τ᾽ ὀνάσθαι πρὸς τὰ νῦν πεπτωκότα. (*Hipp.* 715-718 Kovacs)

Though the suicides of Sophocles' Ajax and Euripides' Phaedra II are in two ways somewhat parallel—response to the shame imposed upon each by a goddess (respectively Athena and Aphodite) and intended to punish enemy (the hero's ritually invoked curse, the queen's deadly slander), Phaedra's has a third purpose: to beneft her sons. In contrast Ajax has no regard for the future of his half-brother, of his concubine, or even of his son.

Andromache

The melodramatic first part of the play pits the title character Andromache, widow of the Trojan hero Hector, against the Spartan daughter of Menelaus and Helen.

The "barbarian" former, Andromache, now slave concubine of the Greek hero Achilles' son Neoptolemus, is twice a mother. She is still mourning her Trojan first son (*And.* 8-11), but now, in his absence must try to save that son whom she has borne to her Greek master (60-78). The Spartan latter, Hermione, seemingly several years married to Neoptolemus, longs to be mother to a child by him; however, her gross arrogance has alienated him. He will not touch her! Out of murderous jealousy, with her visiting father Menelaus the Spartan princess plans death for her *de facto* rival and her husband's bastard son who she wishes were *hers*. Andromache is cruelly tricked into leaving her asylum at a shrine of Thetis in order to save the life of her toddler boy, whom the Spartans have discovered in a place where she thought he would be safe.

To the frightened, uncomprehening little boy and to the unmoved king of Sparta she explains herself and her readiness to die so that her son may live. She—

ἥτις σφαγὰς μὲν Ἕκτορος τροχηλάτους
κατεῖδον οἰκτρῶς τ᾽ Ἴλιον πυρούμενον,
αὐτὴ δὲ δούλη ναῦς ἐπ᾽ Ἀργείων ἔβην
κόμης ἐπισπασθεῖσ᾽: ἐπεὶ δ᾽ ἀφικόμην
Φθίαν, φονεῦσιν Ἕκτορος νυμφεύομαι.
τί δῆτ᾽ ἐμοὶ ζῆν ἡδύ; πρὸς τί χρὴ βλέπειν;
πρὸς τὰς παρούσας ἢ παρελθούσας τύχας;
εἷς παῖς ὅδ᾽ ἦν μοι λοιπὸς ὀφθαλμὸς βίου:
τοῦτον κτενεῖν μέλλουσιν οἷς δοκεῖ τάδε.
οὐ δῆτα τοὐμοῦ γ᾽ εἵνεκ᾽ ἀθλίου βίου:
ἐν τῷδε μὲν γὰρ ἐλπίς, εἰ σωθήσεται,
ἐμοὶ δ᾽ ὄνειδος μὴ θανεῖν ὑπὲρ τέκνου.
ἰδοὺ προλείπω βωμὸν ἥδε χειρία
σφάζειν φονεύειν, δεῖν, ἀπαρτῆσαι δέρην.
ὦ τέκνον, ἡ τεκοῦσά σ᾽, ὡς σὺ μὴ θάνῃς,
στείχω πρὸς Ἅιδην: ἢν δ᾽ ὑπεκδράμῃς μόρον,
μέμνησο μητρός, οἷα τλᾶσ᾽ ἀπωλόμην,
καὶ πατρὶ τῷ σῷ διὰ φιλημάτων ἰὼν
δάκρυά τε λείβων καὶ περιπτύσσων χέρας
λέγ᾽ οἷ᾽ ἔπραξα. πᾶσι δ᾽ ἀνθρώποις ἄρ᾽ ἦν
ψυχὴ τέκν᾽: ὅστις δ᾽ αὔτ᾽ ἄπειρος ὢν ψέγει,
ἧσσον μὲν ἀλγεῖ, δυστυχῶν δ᾽ εὐδαιμονεῖ. (*And*. 399-420 Kovacs)

The evil Menelaus says *he* will take her life and spare the child; however, he will leave the fate of the anrgily envied little boy to Hermione to decide (*And*. 425-434)!

In a pathetic mother-small child duet, unique in surviving tragedy, which Menelaus maliciously joins to make a horrifying trio, Andromache and her son anticipate the murder of one of them—but then, suddenly, of both by the Spartans:

Ἀνδρομάχη
ἅδ᾽ ἐγὼ χέρας αἱματη-
ρὰς βρόχοισι κεκλῃμένα
πέμπομαι κατὰ γαίας.
Παῖς
μᾶτερ μᾶτερ, ἐγὼ δὲ σᾷ
πτέρυγι συγκαταβαίνω.
Ἀνδρομάχη
θῦμα δάιον, ὦ χθονὸς
Φθίας κράντορες.

Παῖς
ὦ πάτερ,
μόλε φίλοις ἐπίκουρος.
Ἀνδρομάχη
κείσῃ δή, τέκνον ὦ φίλος,
μαστοῖς ματέρος ἀμφὶ σᾶς
νεκρὸς ὑπὸ χθονί, σὺν νεκρῷ <τε>.
Παῖς
ὤμοι μοι, τί πάθω; τάλας
δῆτ᾽ ἐγὼ σύ τε, μᾶτερ.
Μενέλαος
ἴθ᾽ ὑποχθόνιοι: καὶ γὰρ ἀπ᾽ ἐχθρῶν
ἥκετε πύργων: δύο δ᾽ ἐκ δισσαῖν
θνῄσκετ᾽ ἀνάγκαιν: σὲ μὲν ἡμετέρα
ψῆφος ἀναιρεῖ, παῖδα δ᾽ ἐμὴ παῖς
τόνδ᾽ Ἑρμιόνη: καὶ γὰρ ἀνοία
μεγάλη λείπειν ἐχθροὺς ἐχθρῶν,
ἐξὸν κτείνειν
καὶ φόβον οἴκων ἀφελέσθαι.
Ἀνδρομάχη
ὦ πόσις πόσις, εἴθε σὰν
χεῖρα καὶ δόρυ σύμμαχον
κτησαίμαν, Πριάμου παῖ.
Παῖς
δύστανος, τί δ᾽ ἐγὼ μόρου
παράτροπον μέλος εὕρω;
Ἀνδρομάχη
λίσσου, γούνασι δεσπότου
χρίμπτων, ὦ τέκνον.
Παῖς
ὦ φίλος,
φίλος, ἄνες θάνατόν μοι.
Ἀνδρομάχη
λείβομαι δάκρυσιν κόρας,
στάζω λισσάδος ὡς πέτρας
λιβὰς ἀνήλιος, ἁ τάλαινα.
Παῖς
ὤμοι μοι, τί δ᾽ ἐγὼ κακῶν
μῆχος ἐξανύσωμαι; (*And*. 501-536 Kovacs)

However, old, frail but resolute Peleus, Neoptolemus' grandfather and the boy's great-grandfather, arrives just in time to save the day. Or so it seems. Menelaus and his nephew Orestes may have planned to

prepare distraught Hermione for "rescue" by her cousin Orestes, since she must dread how Neoptolemus will punish her when he returns and hears what nearly happened to his beloved concubine and his son. Indeed Orestes is almost literally "waiting in the wings" to abduct and marry her, eligible now since her *late* husband Neopotlemus has been slain at Delphi, whence Orestes has arrived at Phthia.[4]

Another mother appears in the Exodos, the goddess Thetis in person, whose Θετίδειον has been on stage from the beginning (*And*. 19f and 42-44). She had mourned her mortal son Achilles and would now have his son, her grandson, also to lament—except for the controvertible happy sequel that she announces. According to her Achilles *lives* on White Island in the sea where both his parents, Thetis and Peleus, who will become a sea-god, can visit him. Neoptolemus will have hero cult at Delphi, where wicked Orestes *and Apollo* had him assassinated (*And*. 1239-1242) and whither Peleus will convey back and entomb his grandson's corpse, which had been delivered to Phthia (1263-1266).[5]

Hecuba

Here the title character is a queen reduced to slave, a *mother*, who over the course of the Trojan War was already bereeaved of all but four of her eighteen children. One is Cassandra. Believe her or not, she is marked for death upon arrival in Greece. Another is Helenus, Hecuba's seer son, whom Thetis names as Andromache's future husband at the end of *Andromache*; but he may be tacitly forgotten in *this* play (like Argonaut Jason's two Lemnian sons in *Medea*.) This grim play treats the deaths of the other two as if the *only* two remaining.

During its course Hecuba will discover the recent murder of her youngest son Polydorus, whose prologist-ghost has already haunted her (*Hec*. 30-34 and 47-53; 68-72 or 73. She does so, however, only after her desperate but failed attempt in Episode 1 to prevent sacrifice of her youngest daughter Polyxena to the ghost of Achilles. In fact, to her mother's inconsolable horror, the maiden acquiesces in the atrocious rite (*Hec*. 424-440), indeed dies so bravely (546-570) that the Greek army applaud her valor and give her a hero's posthumous honors and congratulate her mother:

ἐπεὶ δ᾽ ἀφῆκε πνεῦμα θανασίμῳ σφαγῇ,
οὐδεὶς τὸν αὐτὸν εἶχεν Ἀργείων πόνον:
ἀλλ᾽ οἳ μὲν αὐτῶν τὴν θανοῦσαν ἐκ χερῶν

---

[4] Athough Phillip Vellacott's detective work in the Introduction to his 1972 Penguin translation of *Andromache* (pp. 26-43) has been dismissed as exessively ingenious, as so much "conspiracy theory" deserves to be, it is actually rather persuasive and deserves attention.

[5] No word here on *Neoptolemus'* Scyrian *mother* Deidamia whom, according to Apollodorus' Epitome 6.13, Neoptolemus *inter vivos* gave as wife to Trojan Helenus before Andomache got to marry him—her brother-in-law!

φύλλοις ἔβαλλον, οἳ δὲ πληροῦσιν πυρὰν
κορμοὺς φέροντες πευκίνους, ὁ δ᾽ οὐ φέρων
πρὸς τοῦ φέροντος τοιάδ᾽ ἤκουεν κακά:
Ἔστηκας, ὦ κάκιστε, τῇ νεάνιδι
οὐ πέπλον οὐδὲ κόσμον ἐν χεροῖν ἔχων;
οὐκ εἶ τι δώσων τῇ περίσσ᾽ εὐκαρδίῳ
ψυχήν τ᾽ ἀρίστῃ; τοιάδ᾽ ἀμφὶ σῆς λέγων
παιδὸς θανούσης, εὐτεκνωτάτην τέ σε
πασῶν γυναικῶν δυστυχεστάτην θ᾽ ὁρῶ. (*Hec*. 571-582 Murray)

But how can this really console Hecuba? In fact, maternal horror only escalates. Thinking that the body which loyal Trojan women, now her fellow slaves, bring back from the beach after washing it is Polyxena's, Hecuba is shocked to see that of her adolescent son Polydorus. Slain and thrown out to sea by Priam's "friend" Thracian King Polymestor, to whom the boy's parents had sent him across the Hellespont from endangered Troy and entrusted him, *together with considerable riches* that were to endow his protection and safe upbringing. The rest of the play, after the now doubly bereaved Trojan queen has expressed almost ineffable grief, dramatizes her terrible reprisal and hideous revenge. The avaricious Thracian is tricked into a private meeting (its subject: supposed hidden Trojan treasure) to which he is instucted to bring his two little sons so they, too, may learn its secret location. Like Medea, this wrathful mother attacks a male enemy with awesome cruelty *through his sons*. The last thing the villain will ever see is the innocent boys' slaying by captive Trojan women, because after they do this this they blind him. This truly barbaric atrocity is Hecuba's design. On the one hand, she has prevented Polymestor from avenging his sons and them, obviously, from avenging their father. On the other, the mother Hecuba has taken upon herself the duty of revenge that falls first and foremost upon victims' agnate relatives, upon their fathers, uncles or sibling(s), or males' child(ren). Neither of Priam's newly slain children is survived by a prescribed *patriarchic* avenger (forget Helenus, as above), but in their *mother* they have a natural one. Hecuba is analogous to Aeschylus' Clytemnestra in that for the sacrifice of her daughter the Greek queen makes the girl's begetter, slayer, and proper avenger Agamemnon pay with humiliating death at her hands. In *Hecuba*, however, a mad dog-like mother in that component of the play's double plot which may be Euripides' entire invention acts out her wrath over *two* childen's quite distinct deaths. The mother of Polydorus and Polyxena begs sympathetic yet cautious and politic Agamemnon for his 'blank check' permission to do—*what* he does not want to *know*—to punish Polymestor for indubitably heinous crime. She uses pity for herself and lust for her instrumentaized daughter Cassandra to manipulate him.

Ἑκάβη
ὁρᾷς νεκρὸν τόνδ᾽, οὗ καταστάζω δάκρυ;
Ἀγαμέμνων
ὁρῶ: τὸ μέντοι μέλλον οὐκ ἔχω μαθεῖν.
Ἑκάβη
τοῦτόν ποτ᾽ ἔτεκον κἄφερον ζώνης ὕπο.
Ἀγαμέμνων
ἔστιν δὲ τίς σῶν οὗτος, ὦ τλῆμον, τέκνων;
Ἑκάβη
οὐ τῶν θανόντων Πριαμιδῶν ὑπ᾽ Ἰλίῳ.
Ἀγαμέμνων
ἦ γάρ τιν᾽ ἄλλον ἔτεκες ἢ κείνους, γύναι;
Ἑκάβη
ἀνόνητά γ᾽, ὡς ἔοικε, τόνδ᾽ ὃν εἰσορᾷς.
Ἀγαμέμνων
ποῦ δ᾽ ὢν ἐτύγχαν᾽, ἡνίκ᾽ ὤλλυτο πτόλις;
Ἑκάβη
πατήρ νιν ἐξέπεμψεν ὀρρωδῶν θανεῖν.
Ἀγαμέμνων
ποῖ τῶν τότ᾽ ὄντων χωρίσας τέκνων μόνον;
Ἑκάβη
ἐς τήνδε χώραν, οὗπερ ηὑρέθη θανών.
Ἀγαμέμνων
πρὸς ἄνδρ᾽ ὃς ἄρχει τῆσδε Πολυμήστωρ χθονός;
Ἑκάβη
ἐνταῦθ᾽ ἐπέμφθη πικροτάτου χρυσοῦ φύλαξ.
Ἀγαμέμνων
θνῄσκει δὲ πρὸς τοῦ καὶ τίνος πότμου τυχών;
Ἑκάβη
τίνος γ᾽ ὑπ᾽ ἄλλου; Θρῄξ νιν ὤλεσε ξένος.
Ἀγαμέμνων
ὦ τλῆμον: ἦ που χρυσὸν ἠράσθη λαβεῖν; (*Hec*. 760-773 Murray)

He ‘looks the other way’ when she plans and wreaks vengeance on the one culprit within reach, Polydorus, father of *two* sons whom she has killed. She leaves *him* alive—though less two *eyes* as well—like Euripidean Medea vis-à-vis Jason, though the Colchian woman pays a greater personal price.[6] Hecuba has no human sympathy for her innoncent little victims, omly a mother’s emotional investment in *her own* slain children.

[6] Regarding novelties in this play: on Hecuba’s un-Cyclic interaction wth Odysseus in Ilium see even D.J. Conacher, *Euripidean Drama. Myth, Theme and Structure* (Toronto 1967), p. 149, who is usually conservative in postulating Euripidean innovation, for example in *Ion*;

Suppliant Women

The cast of this political play includes the aged mother of a great hero, Theseus' mother Aethra. She speaks the Prologue. Its setting is the Eleusinian precinct of Demeter, another mother as her very name declares, whom the playwright thematizes in the very first word of the play, vocative of that goddess's name. Aethra prays to her for the prosperity (εὐδαιμονεῖν) of Athens and her native Troezen. Mortal Aethra as mother of a sometime warrior can sympathize to some extent with mothers of those slain during the catastrophically failed attack of the Seven Against Thebes (*Supp.* 8-19 and 33-36). In fact, Demeter may sympathize more nearly, who had mourned what initially seemed irreversible loss of an only child, a virtual death of Persephone in the realm of Hades. The goddess has experienced, if only temporarily, such bereavement as the title chorus of old women will suffer for the rest of their lives. Theseus' concern for *his* mother when he hears the *Argive* mothers wailing disposes him, too, to sympathize with the suppliants (*Supp.* 87-91). Aethra encourages this (100-103 and 286-300). On the other hand, although pitiful survivor King Adrastus invites pity (168-175), his embarrassed role in the deadly campaign limits sympathy for *him*.

The play has several sung choral parts by the bereaved mothers that include besides a *kommos* of chorus-Adrastus and a double chorus of the mothers as *grand*mothers singing alternately with orphaned adolescent sons of their sons. These enact the laments and funerals that can proceed with the delivery of fallen attackers' corpses that Theseus' victory over the unholy Thebans has permitted. Only one widowed *wife* appears, however, Capaneus' spouse. Here she gives the impression that she is young, perhaps newlywed and childless (like Prostesilaus' Laodamia), so that her death does not render Capaneus' traditional son Sthenelus bereft of both parents.[7]

The despondency of women who have lost sons *in an impious expedition* is worse than that of Hector's mother Hecuba or wife Andromache in the *Iliad*, who mourn their heroic defender. That the attack of the Seven was doomed to fail becomes ever clearer as the play proceeds; and Adrastus' dubious eulogies of five of the Seven (*Supp.* 860-917) do nothing for their old mothers, who ignore him entirely and instead sing

---

on everything to do with a "Polymestor" unknown in early literature or iconography see T. Gantz, *Early Greek Myth*, Vol. 2 (Baltimore 1993), pp. 659f.

[7] The conventional understanding of *Supp.* 1025-1028 that takes τέκνα here to refer to "my children" may be mistaken; she can be renouncing life, marriage, and *possible* childbearing. Capaneus does have a son, counted among the avenger Epigonoi who sacked Thebes in the next generation (see Sthenelus' boast at *Il.* 4.403-410). An obscure Ianeira *may* be Sthenelus' mother, as Scholia on Pindar *Ol.* 6.46 propose, though probably not an Oceanid or Nereid nymph of that name: this fellow is no demi-god half-brother of Achilles!

ἰὼ τέκνον, δυστυχῆ σ᾽
ἔτρεφον, ἔφερον ὑφ᾽ ἥπατος
πόνους ἐνεγκοῦσ᾽ ἐν ὠδῖσι: καὶ
νῦν Ἅιδας τὸν ἐμὸν
ἔχει μόχθον ἀθλίας,
ἐγὼ δὲ γηροβοσκὸν οὐκ ἔχω, τεκοῦσ᾽
ἁ τάλαινα παῖδα. (*Supp.* 918-924 Murray).

At ll. 925-931 Theseus will utter briefer and more convincing encomia of the two fallen warriors whom Adrastus omitted: holy seer Amphiaraus, who did not join the ill-fated expedition willingly (and who was not slain at all, but swallowed into the groun)d, and truly wronged but cursed Polyneices. The mother of neither of these two was likely in the chorus, certainly not the latter's—Jocasta! Nor should Atalanta, the lioness mother of Parthenopaeus, whom Adrastus "honored," have been among the women lamenting slain sons.

What emerges from the last parts of this play is that the bereaved mothers and their orphaned grandsons, who now make a second chorus, have different views, ultimately with regard to life and death. The old mourning women deplore killing, at least that which has taken the bodies of their sons, whose burnt bones their sons now are bearing, and these young warriors-to-be, who will, they sing, grow up to exact revenge upon Thebans, whether the by then aged slayers of their fathers or *their* sons. See this internally antiphonic strophe-and-antistrophe in Stasimon 5:

Παῖδες
πάτερ, μῶν σῶν κλύεις τέκνων γόους;
ἆρ᾽ ἀσπιδοῦχος ἔτι ποτ᾽ ἀντιτάσσομαι
σὸν φόνον — εἰ γὰρ γένοιτο — τεκνῶν;
ἔτ᾽ ἂν θεοῦ θέλοντος ἔλθοι δίκα
πατρῷος:
Χορός
οὔπω κακὸν τόδ᾽ εὕδει.
αἰαῖ γόων: ἅλις τύχας,
ἅλις δ᾽ ἀλγέων ἐμοὶ πάρεστι.
Παῖδες
ἔτ᾽ Ἀσωποῦ με δέξεται γάνος
χαλκέοις ἐν ὅπλοις Δαναϊδῶν στρατηλάταν,
τοῦ φθιμένου πατρὸς ἐκδικαστάν. (*Supp.* 1143-1152 Murray)

The brereaved mothers' grief will never sleep, but eqully awake is their grandson's' ambition and determination to achieve the "justice" of revenge for thei fathers how their music clashed.

Electra

The title character, whose name was taken to indicate a maiden without a "bed" (λέκτρον = conjugal sex), is here a *married virgin*. Aegisthus and Clytemnestra have given her as wife to a "no name" anonymous countryman-farmer, who would beget on her only a "nobody" who would never think of vindicating his mother's claim to a share of royal wealth, let alone be an agent of her revenge for her father King Agamemnon's murder. This farmer, among the most endearing characters in all of Euripides, speaks the Prologue-ῥῆσις and explains his circumstances: he has respected Electra's obvious wish not to consummate their marriage.

There are two engines of plot in this dramatization of Orestes' matricide, fewer than elsewhere in this story: One is Apollo's command that he execute his father's killers, plural, who, since Aeschylus' *Oresteia*, are his mother Clytemnestra and her lover Aegisthus; *she*, in fact, is the actual doer of the deed in the *Agamemnon*, likely with Aegisthus' sword.[8] The other, in time prior, is Electra's implacable hatred for their mother. She cannot mention Clytemnestra without stark indication of spite: πανώλης Τυνδαρίς, *El.* 60; στυγνὰ Τυνδάρεω κόρα, 116f; ἐν λέκτροις φονίοις ἄλλῳ σύγγαμος at 211f. By killing this royal princess's father her *mother* has deprived her of the plush life and the kingly and/or heroic husband that she deserves, one of status comparable to Uncle Castor's (*El.* 312f). She has also impoverished her daughter, who makes an exaggerated spectacle of her poverty in her monody that ends the Prologue (*El.* 112-166) and continues into her solo parts in the Parodos, from which this is a sample:

σκέψαι μου πιναρὰν κόμαν
καὶ τρύχη τάδ᾽ ἐμῶν πέπλων,
εἰ πρέποντ᾽ Ἀγαμέμνονος
κούρᾳ ‘σται βασιλείᾳ;... (*El.* 184-187 Murray)

This "royal princess" keeps herself so grubby in appearance that her mother comments on it (*El.* 1107f). In contrast, her daughter complains, Queen Clytemnestra lives in utmost luxury (*El.* 314-318).

Episode 4, like Episode 3 and the Electra-chorus Stasimon 3 between them, celebrates the brutal, sacrilegious murder of Aegisthus. Here Electra taunts Aegisthus' dead body at length. Possibly, Salome-like, addresses his handsome mask-head. Eithrt way she betrays strong sexual jealousy, broadly, a daughter's envy of a good-looking mother—like Helen, a

[8] Before 458 BCE Clytemnestra may have been a gleeful bystander to the regicide, a co-conspirator with the killer, or have entangled her husband in a textile so that *Aegisthus* with a sword could kill defenseless him, as in the famous calyx crater in Boston, Museum of Fine Arts 63.1246, https://collections.mfa.org/objects/15366.] For a thorough treatment of Agamemnon's murder see Gantz (n. 6 above), pp. 664-676.

daughter of Leda!—who keeps herself beautiful (*El.* 1070-1075), more narrowly jealous over the older woman's relationship with Cousin Aegisthus, whose looks she unpersuasively belittles (945-951). Already her first ῥῆσις, in the play, within the complex Prologue, has suggested her distress over her mother's sexual relationship with him:

ἡ γὰρ πανώλης Τυνδαρίς, μήτηρ ἐμή,
ἐξέβαλέ μ᾽ οἴκων, χάριτα τιθεμένη πόσει:
τεκοῦσα δ᾽ ἄλλους παῖδας Αἰγίσθῳ πάρα… (*El.* 60-62 Murray)
He is dead and deposed, ha, ha!

The second part of Electra's campaign to install Agamemnon's children where and as who she believes they should be requires that the Queen be lured to Electra's humble cottage. In Aeschylus' and Sophocles' matricide tragedies Orestes, in disguise, gets into the palace where he will kill Aegisthus, then Clytemnestra (*Libation Bearers*) or Clytemnestra, then Aegisthus (the other *Electra*) by being, respectively, false messenger of his own *death*, or bearer of "his" own ashes. In this *Electra* it is a false *birth* that draws their mother into her daughter' home, where her chidren will kill her. The lure is Electra's cruel idea, proposed to their father's loyal old slave who also is much happier about killing Clytemnestra than her son is:

Πρέσβυς
εὑρίσκεις δὲ μητρὶ πῶς φόνον;
Ἠλέκτρα
λέγ᾽, ὦ γεραιέ, τάδε Κλυταιμήστρᾳ μολών:
λεχώ μ᾽ ἀπάγγελλ᾽ οὖσαν ἄρσενος τόκῳ.
Πρέσβυς
πότερα πάλαι τεκοῦσαν ἢ νεωστὶ δή;
Ἠλέκτρα
δέχ᾽ ἡλίους, ἐν οἷσιν ἁγνεύει λεχώ.
Πρέσβυς
καὶ δὴ τί τοῦτο μητρὶ προσβάλλει φόνον;
Ἠλέκτρα
ἥξει κλύουσα λόχιά μου νοσήματα.
Πρέσβυς
πόθεν; τί δ᾽ αὐτῇ σοῦ μέλειν δοκεῖς, τέκνον;
Ἠλέκτρα
ναί: καὶ δακρύσει γ᾽ ἀξίωμ᾽ ἐμῶν τόκων. (*El.* 647-658 Murray)

Her mother will be *cheerful* at the thought of having and caring for a grandson, *sad*, however, over her alienation from his new mother. She will presently be dead.

An unedifying high point of the play is in Episode 5: 947-951 with its mother-versus- daughter ἀγών. In Aeschylus Electra is never on stage with her doomed mother or even with her mother's corpse unless as a κωφὸν πρόσωπον; in Sophocles, on the other hand, they do meet in mutual hatred, for an argument under circumstance where not only do Clytemnestra (and Aegisthus) have complete power over Electra, their virtual slave, but her life is in danger. She she knows this. In Euripides, Clytemnestra's speech is first, as in Sophocles. Apologetic, she makes clear that she is by no means happy about what she had done to avenge her older daughter Iphigone [sic] upon her husband, finding the only available collaborator in his dynastic enemy Aegisthus. Advancing a case that she has been makind gagainst the sexual Double Standard that privileges men as against women—Agamemnon's importation of Cassandra was 'the last straw' (1030-1034)—she challenges her daughter to prove her and Aegisthus' action unjust:

εἰ δ᾽ ἐκ δόμων ἥρπαστο Μενέλεως λάθρᾳ,
κτανεῖν μ᾽ Ὀρέστην χρῆν, κασιγνήτης πόσιν
Μενέλαον ὡς σώσαιμι; σὸς δὲ πῶς πατὴρ
ἠνέσχετ᾽ ἂν ταῦτ᾽; εἶτα τὸν μὲν οὐ θανεῖν
κτείνοντα χρῆν τἄμ᾽, ἐμὲ δὲ πρὸς κείνου παθεῖν;
ἔκτειν᾽, ἐτρέφθην ἥνπερ ἦν πορεύσιμον
πρὸς τοὺς ἐκείνῳ πολεμίους. φίλων γὰρ ἂν
τίς ἂν πατρὸς σοῦ φόνον ἐκοινώνησέ μοι;
λέγ᾽, εἴ τι χρῄζεις, κἀντίθες παρρησίᾳ,
ὅπως τέθνηκε σὸς πατὴρ οὐκ ἐνδίκως. (*El.* 1041-1050 Murray)

When Electra vents her merciless malice upon the duped "grand-mother" who has come out of her way to help a young, first-time "mother," she knows that Orestes and silent Pylades are waiting just inside the door of the cottage and will kill her in moments. Chyemneatra honestly concedes that some children, like the resentful daughter before her, are forgivably more devoted to fathers than to mothers!

ὦ παῖ, πέφυκας πατέρα σὸν στέργειν ἀεί:
ἔστιν δὲ καὶ τόδ᾽: οἳ μέν εἰσιν ἀρσένων,
οἳ δ᾽ αὖ φιλοῦσι μητέρας μᾶλλον πατρός.
1συγγνώσομαί σοι (*El.* 1102-1105 Murray)

She adds

καὶ γὰρ οὐχ οὕτως ἄγαν
χαίρω τι, τέκνον, τοῖς δεδραμένοις ἐμοί.
οἴμοι τάλαινα τῶν ἐμῶν βουλευμάτων:
ὡς μᾶλλον ἢ χρῆν ἤλασ᾽ εἰς ὀργὴν πόσιν. (*El.* 1105f + 1109f Murray)

Before long the last we utterance of hers we hear is
ὦ τέκνα, πρὸς θεῶν, μὴ κτάνητε μητέρα… ἰώ μοί μοι
(1165 and 1167) from offstage.

There she *thought* she was going to sacrifice for the wellbeing of her "grandson" (1132-1133), but instead she becomes victim of a "sacrifice" (as Electra impiously describes the sacrilegious assassination of "bull" Aegisthus and the imminent matricide, bitterly abusing the concept χάρις to boot):

θύσεις γὰρ οἷα χρή σε δαίμοσιν θύη.
κανοῦν δ᾽ ἐνῆρκται καὶ τεθηγμένη σφαγίς,
ἥπερ καθεῖλε ταῦρον, οὗ πέλας πεσῇ
πληγεῖσα: νυμφεύσῃ δὲ κἀν Ἅιδου δόμοις
ᾧπερ ξυνηῦδες ἐν φάει. τοσήνδ᾽ ἐγὼ
δώσω χάριν σοι, σὺ δὲ δίκην ἐμοὶ πατρός. (*El.* 1141-1146 Murray)

The Exodus of the play consists of the siblings' κόμμος with the stunned chorus that focalizes the horrible act of killing their defenseless, pleading mother *through her slayers' traumatized eyes and hearts* (*El.* 1177-1232). After this Clytemnestra's heavenly brothers the Dioscuri descend *ex machina*. Castor offers measured sympathy for the emotionally devastated killers, shocking critique of Apollo's *un*wisdom in condemning Orestes to *his* role in the heinous slaying (but not Electra's). He lays out "saving-the-myth" futures for the two bloodied killers and their Phocian accomplice that we hardly expect can ever console the self-created orphans (*El.* 1247-1267, 1273-1275, 1284-1291). He grants Electra forgiveness under Apollo's unwise license to Orestes, her doom shared with her brother and ἄτη πατέρων, "forebears' madness" (*El.* 1295-1307).

Heracles

This is a sensational revision and a provocative one of the unholiest of unholy atrocities against fellow mortals that darken the career of the greatest of heroes. The cast includes not Heracles' own mother Alcmena, but the mother of his first family and their three sons. (This disturbing play makes it hard to imagine that he will have another wife, let alone the lots of future children that tradition knows—and Euripides' earlier *Children of Heracles*.)

The first parts of the play contrast, even oppose attitudes of Megara, mother of Heracles' sons, and that of the hero's putative father Amphitryon, both under threat of imminent death together with those little boys, nirfered by that the evil tyrant Lycus has scheduled for this day Neither supposes that Heracles himself will ever return from the realm of Hades, where Eurystheus had hopefully sent him never to return.

Nevertheless Amphitryon has faith in the god who cuckolded him, clinging to hope that that Zeus will somehow save them all—the mother, her three sons, and himself, Heracles' foster father. She, in contrast, anticipates her own death, Amphitryon's, and the boys' as matter of fact, and describes the boys' heart-breaking expectation that that daddy will be home any moment:

ἐγὼ δὲ καὶ σὺ μέλλομεν θνῄσκειν, γέρον,
οἵ θ' Ἡράκλειοι παῖδες, οὓς ὑπὸ πτεροῖς
σῴζω νεοσσοὺς ὄρνις ὡς ὑφειμένη.
οἳ δ' εἰς ἔλεγχον ἄλλος ἄλλοθεν πίτνων,
Ὦ μῆτερ, αὐδᾷ, ποῖ πατὴρ ἄπεστι γῆς;
τί δρᾷ, πόθ' ἥξει; τῷ νέῳ δ' ἐσφαλμένοι
ζητοῦσι τὸν τεκόντ': ἐγὼ δὲ διαφέρω
λόγοισι, μυθεύουσα. θαυμάζων δ' ὅταν
πύλαι ψοφῶσι, πᾶς ἀνίστησιν πόδα,
ὡς πρὸς πατρῷον προσπεσούμενοι γόνυ. (*Her.* 70-79 Murray)

Death will put an end at last to their painful, pointless waiting. She asks rhetorically what hope the old man has, what way out he may see (*Her.* 80-86). He replies that things change. Where there is life, there is hope, especially for the noble who deserve well; while they wait, their nmother must use "white lies" to calm the children (*Her.* 95-106).

After the murderous usurper-tyrant of Thebes with threats of fire has forced the suppliant family to leave the asylum of an altar of Zeus. The frail old hero argues with Lycus and in vain attempts to supplicate him. In contrast, Megara hopes for herself, as Heracles wife, and for their three sons a death as dignified and brave as possible, lest they incur shame unworthy Zeus' great son:

ἐγὼ φιλῶ μὲν τέκνα: πῶς γὰρ οὐ φιλῶ
ἄτικτον, ἀμόχθησα; καὶ τὸ κατθανεῖν
δεινὸν νομίζω: τῷ δ' ἀναγκαίῳ τρόπῳ
ὃς ἀντιτείνει σκαιὸν ἡγοῦμαι βροτόν.
ἡμᾶς δ', ἐπειδὴ δεῖ θανεῖν, θνῄσκειν χρεὼν
μὴ πυρὶ καταξανθέντας, ἐχθροῖσιν γέλων
διδόντας, οὐμοὶ τοῦ θανεῖν μεῖζον κακόν.
ὀφείλομεν γὰρ πολλὰ δώμασιν καλά:
σὲ μὲν δόκησις ἔλαβεν εὐκλεὴς δορός,
ὥστ' οὐκ ἀνεκτὸν δειλίας θανεῖν σ' ὕπο:
οὐμὸς δ' ἀμαρτύρητος εὐκλεὴς πόσις,
ὡς τούσδε παῖδας οὐκ ἂν ἐκσῶσαι θέλοι
δόξαν κακὴν λαβόντας: οἱ γὰρ εὐγενεῖς
κάμνουσι τοῖς αἰσχροῖσι τῶν τέκνων ὕπερ,
ἐμοί τε μίμημ' ἀνδρὸς οὐκ ἀπωστέον. (*Her.* 280-294 Murray)

Amphitryon's hope for a miracle, she maintains, is sadly misplaced (*Her.* 295-301 and 307-310). In fact, Lycus and his henchmen have already slain her father King Creon (*Her.* 32) and her brothers (*Her.* 539). No god prevented *this*!

However, as they prepare for slaughter by Lycus and his death squad, Amphitryon and Megara reverse their positions. He reproaches Zeus for not keeping his mortal family (φίλοι) safe (*Her.* 339-347), whereas she first lists kingdoms that their father had intended for each of his sons, what souvenirs of his heroic career he had planned for them and what wedding alliances to other realms, *all for naught* (*Her.* 460-479). She gives each boy a farewell hug, then appeals to their father in the Underworld to heed her, to arise and show himself, if only in ghostly form, as a σκιά that might deter their enemies:

ὦ φίλτατ᾽, εἴ τις φθόγγος εἰσακούεται
θνητῶν παρ᾽ Ἅιδῃ, σοὶ τάδ᾽, Ἡράκλεις, λέγω:
θνῄσκει πατὴρ σὸς καὶ τέκν᾽, ὄλλυμαι δ᾽ ἐγώ,
ἢ πρὶν μακαρία διὰ σ᾽ ἐκληζόμην βροτοῖς.
ἄρηξον, ἐλθέ: καὶ σκιὰ φάνηθί μοι:
ἅλις γὰρ ἐλθὼν κἂν ὄναρ γένοιο σύ:
κακοὶ γάρ εἰσιν οἳ τέκνα κτείνουσι σά. (*Her.* 490-496 Murray)

At this moment Amphitryon sees Heracles approaching 'in the flesh.' He saves the threatened innocent victims, kills guilty Lycus and his gang—then, in madness that Hera's agents inflict on him, he himself kills the boys, one, two, and the last of them after breaking down the gates behind which Megara embraces the third, who had huddled under his mother's funeral clothes, and takes cover—piercing protective mother and (probably) youngest son with a single arrow (*Her.* 967-1000).

It may well occur to us that it would have been terrible, yet less catastrophic had the hero arrived an hour later, avenging his dearest, not himself slaying them. But the latter happens. The only feature of the myth that Euripides "saves" in this most tragic of tragedies, in which Megara takes a spotlight, and finally does not give up hope for a rescue that in fact turns catastrophic, for a rescuer who will slay those he has saved.

Trojan Women

Of Euripides' several plays that treat the Trojan War's near- and long-range aftermath, this one deals with its most immediate, traumatic effect on non-combatant women and children, who suffer *enslavement* at best (what Andromache hopes will be the fate of her little son, as her question to Talthybius at *Tro.* 714 shows) or *death*. Andromache, alas, learns that the baby boy will be lifted from her arms toward his brutal, literal *demise*, thrown from on high to the ground like refuse or broken

terracotta. Alternate fates are in store for Hecuba's last daughters, Cassandra, who will be enslaved as a concubine (and promptly thereafter murdered, though only the audience believe her), and the queen's youngest girl Polyxena, a victim sacrificed to the ghost of that Greek supreme warrior who, when alive, had slain Hector and other sons of Priam and Hecuba.

Hecuba begins *ostinato* lamentation. Its themes are her come-down from great, proud queen to suddenly *old* slave woman (salient at *Tro.* 107, 134-138, 146f). The entering chorus harmonize with her. They are all captive Trojan women, younger than she, whom Hecuba calls τέκνα; however, *Tro.* 1084-1097 identifies, some at least, as wives and mothers, widowed as wives and separated from their children. Ilium has been sacked, *males* of every age massacred.

In Episode 1 ecstatic virgin prophetess Cassandra, whom no one has ever believed (nor does her mother believe her now) tries to assure those present that her "wedding" as chosen concubine to victorious commander-in-chief Agamemnon will avenge Troy on Greece, specifically on the Atreids (*Tro.* 310-340, 353-358). Finally, as Talthybius prepares to deliver her to his doomed master, Cassandra declares to her mother that Hecuba will never be Odysseus' slave (*Tro.* 427-443), that her own actual effect, *which she wants to expedite*, will be death to Agamemnon and herself (445- 457). Her farewell:

χαῖρέ μοι, μῆτερ: δακρύσῃς μηδέν: ὦ φίλη πατρίς,
οἵ τε γῆς ἔνερθ᾽ ἀδελφοὶ χὠ τεκὼν ἡμᾶς πατήρ,
οὐ μακρὰν δέξεσθέ μ᾽: ἥξω δ᾽ ἐς νεκροὺς νικηφόρος
καὶ δόμους πέρσασ᾽ Ἀτρειδῶν, ὧν ἀπωλόμεσθ᾽ ὕπο. (*Tro.* 458-461)

As Hecuba is learning from Agamemnon's herald Talthybius about the Greeks' intended future for Cassandra (246-255) and for Hecuba herself (275-292), she also is told, *enigmatically*, about Polyxena's doom, in the exchange below that cintinues with information about Andromache's destined master Neoptolemus, Achilles' son, *but no word about her baby*:

Ἑκάβη
τί δ᾽ ὃ νεοχμὸν ἀπ᾽ ἐμέθεν ἐλάβετε τέκος, ποῦ μοι
Ταλθύβιος
Πολυξένην ἔλεξας, ἢ τίν᾽ ἱστορεῖς;
Ἑκάβη
ταύταν: τῷ πάλος ἔζευξεν;
Ταλθύβιος
τύμβῳ τέτακται προσπολεῖν Ἀχιλλέως.
Ἑκάβη
ὤμοι ἐγώ: τάφῳ πρόσπολον ἐτεκόμαν.
ἀτὰρ τίς ὅδ᾽ ἢ νόμος ἢ τί
θέσμιον, ὦ φίλος, Ἑλλάνων;

Ταλθύβιος
εὐδαιμόνιζε παῖδα σήν: ἔχει καλῶς.
Ἑκάβη
τί τόδ᾽ ἔλακες; ἆρά μοι ἀέλιον λεύσσει;
Ταλθύβιος
ἔχει πότμος νιν, ὥστ᾽ ἀπηλλάχθαι πόνων.
Ἑκάβη
τί δ᾽ ἁ τοῦ χαλκεομήστορος Ἕκτορος δάμαρ,
Ἀνδρομάχα τάλαινα, τίν᾽ ἔχει τύχαν;
Ταλθύβιος
καὶ τήνδ᾽ Ἀχιλλέως ἔλαβε παῖς ἐξαίρετον. (*Tro*. 260-274)

Episodes 2 and 4 treat Hecuba as *mother* of deceased Hector, as loving *mother-in-in-law* to his widowed wife Andromache whom she calls "child," and as *grandmother* to Andromache's infant son Astyanax. Andromache, of course, is that boy's *mother*.

In the first part of Episode 2 in a sung duet with Andromache Hecuba keeps mentioning her children (*Tro*. 581, 583, 603) and Hector's widow reminds her, yet again, of him (610f). Andromache informs Hecuba that her youngest daughter Polyxena has been slain in that vague "service" at Achilles' tomb which the herald had evasively mentioned (*Tro*. 622-629). In a sort of debate with her aged mother-in-law Andromache argues that Polyxena, dead, is better off than she is, Hector's surviving widow, enslaved to the son of her husband's slayer (*Tro*. 630-644 and 679-683). In fact, this is *before* later in that later episode she learns the doom of her son, which is for reluctant Talthybius almost unspeakable to report: *Tro*. 709-725. Andromache's farewell to little Astyanax as he is gently, firmly taken from her arms, attains unsurpassable pathos, even necessarily abridged:

ὦ φίλτατ᾽, ὦ περισσὰ τιμηθεὶς τέκνον,
θανῇ πρὸς ἐχθρῶν μητέρ᾽ ἀθλίαν λιπών.
ἡ τοῦ πατρὸς δέ σ᾽ εὐγένει᾽ ἀποκτενεῖ,
ἢ τοῖσιν ἄλλοις γίγνεται σωτηρία,
τὸ δ᾽ ἐσθλὸν οὐκ ἐς καιρὸν ἦλθέ σοι πατρός.
ὦ λέκτρα τἀμὰ δυστυχῆ τε καὶ γάμοι,
οἷς ἦλθον ἐς μέλαθρον Ἕκτορός ποτε,
οὐ σφάγιον <υἱὸν> Δαναΐδαις τέξουσ᾽ ἐμόν,
ἀλλ᾽ ὡς τύραννον Ἀσιάδος πολυσπόρου.
ὦ παῖ, δακρύεις· αἰσθάνῃ κακῶν σέθεν
τί μου δέδραξαι χερσὶ κἀντέχῃ πέπλων,
νεοσσὸς ὡσεὶ πτέρυγας ἐσπίτνων ἐμάς;…
ὦ νέον ὑπαγκάλισμα μητρὶ φίλτατον,
ὦ χρωτὸς ἡδὺ πνεῦμα· διὰ κενῆς ἄρα
ἐν σπαργάνοις σε μαστὸς ἐξέθρεψ᾽ ὅδε,

μάτην δ᾽ ἐμόχθουν καὶ κατεξάνθην πόνοις.
νῦν, οὔποτ᾽ αὖθις, μητέρ᾽ ἀσπάζου σέθεν,
πρόσπιτνε τὴν τεκοῦσαν, ἀμφὶ δ᾽ ὠλένας
ἕλισσ᾽ ἐμοῖς νώτοισι καὶ στόμ᾽ ἅρμοσον…
<ἀλλ᾽> ἄγετε φέρετε ῥίπτετ᾽, εἰ ῥίπτειν δοκεῖ·
δαίνυσθε τοῦδε σάρκας. ἔκ τε γὰρ θεῶν
διολλύμεσθα παιδί τ᾽ οὐ δυναίμεθ᾽ ἂν
θάνατον ἀρῆξαι. κρύπτετ᾽ ἄθλιον δέμας
ὑμέναιον, ἀπολέσασα τοὐμαυτῆς τέκνον.
(*Tro.* 740-751, 757-763, 774-779 Murray)[9]

Talthybius also addresses the scarcely comprehending child whom he is guiding off, who *toddles* away.[10] Grandmother Hecuba bids last adieu to the child of her child:

ὦ τέκνον, ὦ παῖ παιδὸς μογεροῦ,
συλώμεθα σὴν ψυχὴν ἀδίκως
μήτηρ κἀγώ. τί πάθω; τί σ᾽ ἐγώ,
δύσμορε, δράσω; τάδε σοι δίδομεν
πλήγματα κρατὸς στέρνων τε κόπους:
τῶνδε γὰρ ἄρχομεν. οἳ ‘γὼ πόλεως,
οἴμοι δὲ σέθεν: τί γὰρ οὐκ ἔχομεν;
τίνος ἐνδέομεν μὴ οὐ πανσυδίᾳ
χωρεῖν ὀλέθρου διὰ παντός; (*Tro.* 790-798 Murray))

In the episode that follows Episode 3's Helen-Hecuba *agōn*, Hecuba receives the remains of little Astyanax and Hector's shield, which the Greeks, at request of his mother Andromache (who is already at sea on Neoptolemus' ship, *Tro.*1130-1142), granted for his burial *on* it.[11] After Hector's mother has dressed his son's corpse the kindly herald will indeed bury it in Trojan soil (1142-1144 and 1153), The boy's grandmother, after reproaching the absent Greek army for what they have done, speaks a eulogy over Astyanax's corpse and her son's/*his* father's shield, again much abridged:

---

[9] American composer Samuel Barber (d. 1981) set J.P. Creagh's translation to music, as *Andromache's Farewell*, Op. 39, for soprano and orchestra. Worth a listen for those who admire musical expressionism: https://www.youtube.com/watch?v=iP6LbpnE7bs

[10] *Tro.* 782-789: imperatives ἄγε and especially βαῖνε indicate that the tiny fellow can walk.

[11] To prepare for this Talthybius has bathed the mangled little body in the Scamander (*Tro.* 1151) *the river after which his father privately named him* (*Il.* 6.401-403) and to which/whom, as the audience knew, had he grown to young adulthoof he would have sacrificed in thanksgiving. See Aeschylus; *Libation Bearers* ll. 6f, where Orestes offers one cutting of hair with thanks to his local River-god patron Argive Inachus, another as gesture of mourning at Agamemnon's tomb. On this custom see N. Richardson, *The Iliad: A Commentary*, Vol. VI: books 21-24 Cambridge 1993), pp. 185-182f with bibliography and his note on ll. 141-153, discussing Achilles' long-distance and bitter offering of hair to Phthiote River Spercheius at *Il.* 23.141-151,

ὦ φίλταθ᾽, ὥς σοι θάνατος ἦλθε δυστυχής.
εἰ μὲν γὰρ ἔθανες πρὸ πόλεως, ἥβης τυχὼν
γάμων τε καὶ τῆς ἰσοθέου τυραννίδος,
μακάριος ἦσθ᾽ ἄν, εἴ τι τῶνδε μακάριον:
νῦν δ᾽ αὔτ᾽ ἰδὼν μὲν γνούς τε σῇ ψυχῇ, τέκνον,
οὐκ οἶσθ᾽, ἐχρήσω δ᾽ οὐδὲν ἐν δόμοις ἔχων.
δύστηνε, κρατὸς ὥς σ᾽ ἔκειρεν ἀθλίως
τείχη πατρῷα, Λοξίου πυργώματα,
ὃν πόλλ᾽ ἐκήπευσ᾽ ἡ τεκοῦσα βόστρυχον
φιλήμασίν τ᾽ ἔδωκεν, ἔνθεν ἐκγελᾷ
ὀστέων ῥαγέντων φόνος, ἵν᾽ αἰσχρὰ μὴ λέγω.
ὦ χεῖρες, ὡς εἰκοὺς μὲν ἡδείας πατρὸς
κέκτησθ᾽, ἐν ἄρθροις δ᾽ ἔκλυτοι πρόκεισθέ μοι.
ὦ πολλὰ κόμπους ἐκβαλὸν φίλον στόμα,
ὄλωλας, ἐψεύσω μ᾽, ὅτ᾽ ἐσπίπτων πέπλους,
Ὦ μῆτερ, ηὔδας, ἦ πολύν σοι βοστρύχων
πλόκαμον κεροῦμαι, πρὸς τάφον θ᾽ ὁμηλίκων
κώμους ἀπάξω, φίλα διδοὺς προσφθέγματα᾽.
σὺ δ᾽ οὐκ ἔμ᾽, ἀλλ᾽ ἐγὼ σὲ τὸν νεώτερον,
γραῦς ἄπολις ἄτεκνος, ἄθλιον θάπτω νεκρόν
οἴμοι, τὰ πόλλ᾽ ἀσπάσμαθ᾽ αἵ τ᾽ ἐμαὶ τροφαὶ
ὕπνοι τ᾽ ἐκεῖνοι φροῦδά μοι. τί καί ποτε
γράψειεν ἄν σε μουσοποιὸς ἐν τάφῳ;
Τὸν παῖδα τόνδ᾽ ἔκτειναν Ἀργεῖοί ποτε
δείσαντες; — αἰσχρὸν τοὐπίγραμμά γ᾽ Ἑλλάδι…
φέρετε, κομίζετ᾽ ἀθλίῳ κόσμον νεκρῷ
ἐκ τῶν παρόντων: οὐ γὰρ ἐς κάλλος τύχας
δαίμων δίδωσιν: ὧν δ᾽ ἔχω, λήψῃ τάδε...
ὦ τέκνον, οὐχ ἵπποισι νικήσαντά σε
οὐδ᾽ ἥλικας τόξοισιν, οὓς Φρύγες νόμους
τιμῶσιν, οὐκ ἐς πλησμονὰς θηρωμένη,
μήτηρ πατρός σοι προστίθησ᾽ ἀγάλματα
τῶν σῶν ποτ᾽ ὄντων: νῦν δέ σ᾽ ἡ θεοστυγὴς
ἀφείλεθ᾽ Ἑλένη, πρὸς δὲ καὶ ψυχὴν σέθεν
ἔκτεινε καὶ πάντ᾽ οἶκον ἐξαπώλεσεν.

(*Tro.* 1167-1186, 1200-1202, 1209-1215 Muttay)

City and nation are lost, bereaved mothers are desolate. Hecuba exercises the only agency available, to join husband, children, and grandson in death: She ought to exit into a burning building, not to the beach. That she dies "here" (αὐτοῦ), viz. at llium, Cassandra makes certain at

Tro. 427-430. People do not believe her, to this day. So powerful remains Apollo's cancellation of her credibility.[12]

Iphigenia among the Taurians

No mother appears on stage in *IT*, but a notorious one is never long forgotten, memorable for her deeds, memorable for how she paid for them with her life by the sword of her son Orestes, his father's avenger. Posthumous Clytemnestra, or what she suffered is named at *IT* 22 and 238, otherwise yet unmistakably identified at ll. 5, 806, 1319). Alyhough she does not enter the stage, even as a ghost, she is deeply involved. Orestes' matricide is a central theme. Words identifying him as *mother-killer* recur (*IT* 957,1007, 1033); moreover, Erinyes still pursue him, literally 'giving him fits' (in a cowherd's report (*IT* 281-294) and Apollo will not let him be rid of them until he does a big and dangerous favor for patriachy and its code of τίσις that coincides with one for his own sister, the title character of this play (*IT* 77-92). An exquisite irony of this play is that, as in all cleverest deception, uses *truth*, i.e. that Orestes is in fact guilty of a shocking murder, as its basis. Moreover, in another play by the same playwright another god, indeed another son of Zeus, Castor, calls the atrocious action mandated by Olympian Apollo *unwise* (*El*. 1244-1246); in addition, matricide is turned into a startling and grim joke. See the horror of *barbarous* Taurian Thoas at such a heinous act:

Ἰφιγένεια
βρέτας τὸ τῆς θεοῦ πάλιν ἕδρας ἀπεστράφη.
Θόας
αὐτόματον, ἤ νιν σεισμὸς ἔστρεψε χθονός;
Ἰφιγένεια
αὐτόματον: ὄψιν δ᾽ ὀμμάτων ξυνήρμοσεν.
Θόας
ἡ δ᾽ αἰτία τίς; ἦ τὸ τῶν ξένων μύσος;
Ἰφιγένεια
ἥδ᾽, οὐδὲν ἄλλο: δεινὰ γὰρ δεδράκατον.
Θόας
ἀλλ᾽ ἦ τιν᾽ ἔκανον βαρβάρων ἀκτῆς ἔπι;
Ἰφιγένεια
οἰκεῖον ἦλθον τὸν φόνον κεκτημένοι.
Θόας
τίν᾽; εἰς ἔρον γὰρ τοῦ μαθεῖν πεπτώκαμεν.
Ἰφιγένεια
μητέρα κατειργάσαντο κοινωνῷ ξίφει.

[12] Jean-Paul Sartre, however, did believe it and read Euripides' drama as leading to her suicide. At the end of *Les Troyennes* (1965) he has this right.

Θόας
Ἄπολλον, *οὐδ᾽ ἐν βαρβάροις* ἔτλη τις ἄν.
Ἰφιγένεια
διωγμοῖς ἠλάθησαν Ἑλλάδος.
(*IT* 1164 [priestess Iphigenia's embellishing *lie*]-1175 Murray).

That equivocation is not quite true. Is πάσης … Ἑλλάδος a genitive of separation, true, "pursuit(s) from all Greece," the *region*; or a subjective one, "pursuits/prosecutions by all Greece," the people? The politicized Argives in Euripides' later *Orestes* excepted, the pursuer- prosecutors here are not mortals but primeval global goddesses, Erinyes.

Another striking feature of the story worth pointing out as Euripides re-scripts it is that Apollo or Artemis is repeatedly named matronymically as his/her *mother's,* as child of Leto (126, 110, 1230, 1234, 1398). The familiar devotion of both to *their* mother, famously murderous in the Niobe myth (where they attack a proud *mother* though her mortal *children*), must seem rather incongruous to those who observe how the twin gods instrumentalize matricide in the Argive legend!

Ion

This is our surviving instance in a complete tragedy of a myth-template of pregnant mother, *exposed and presumed dead* neonate son/sons who will survive, who will be recognized Oedipus is its perversion, while that of Hecuba and Alexander/Paris has a different, far wider catastrophic outcome. This does not leading straight to the death of his mother years later but to that anguish which two plays treated above dramatize and only thereafter to her death or metamorphosis.

Whether Euripides invented *all* of the *Ion*'s myth/plot or its essential components, he makes it into a double melodrama, laden with dramatic irony since in the Prologue-ῥῆσις Hermes has explained the circumstances to the audience (*Ion* 14-27). In its first part a mother, Athenian royal princess Creusa, narrowly misses poisoning her own grown but unrecognized son; then in the second that son, title character Ion—the 'fruit' of Creusa's rape by Apollo whom as neonate she had exposed in a cave on the Acropolis—Intends public execution for his likewise unrecognized mother.

The play is set before the god's great temple at Delphi, where he intends to insert his bastard into the succession of kings of Athens. Long married to Achaean Xuthus, Creusa has borne him no child. The couple have come to the Oracle for advice. Creusa has traumatic memories of the resident god (*Ion* 249-251). In long a sequence of stichomythia between her and Ion, whom Apollo has installed as his temple's slave-caretaker,

he tells her of his unknown mother, from whom he was separated as a newborn—and with whom Creusa sympathizes (318-330)! She informs him of what Phoebus did to "another woman"; see hints at *Ion* 283-288 and 305f, the tale at 330-369. He is scandalized and complains to his gfvine master in a monologue (429-451). To his unknwn divine father!

Before Creusa knows about the Oracle's "gift" to Xuthus and although she understands why embarrassment would prevent the god from granting her wish to know what happened to their tiny son (*Ion* 370-380), she reproaches Phoebus for "that other woman's" ignorance of (her) baby boy's fate:

ὦ Φοῖβε, κἀκεῖ κἀνθάδ᾽ οὐ δίκαιος εἶ
ἐς τὴν ἀποῦσαν, ἧς πάρεισιν οἱ λόγοι:
ὃς οὔτ᾽ ἔσωσας τὸν σὸν ὃν σῶσαί σ᾽ ἐχρῆν,
οὔθ᾽ ἱστορούσῃ μητρὶ μάντις ὢν ἐρεῖς,
ὡς, εἰ μὲν οὐκέτ᾽ ἔστιν, ὀγκωθῇ τάφῳ,
εἰ δ᾽ ἔστιν, ἔλθῃ μητρὸς εἰς ὄψιν ποτέ.
ἀλλ᾽ ἐᾶν χρὴ τάδ᾽, εἰ πρὸς τοῦ θεοῦ
κωλυόμεσθα μὴ μαθεῖν ἃ βούλομαι. (*Ion* 384-391 Murray)

Later the Oracle "gives" Xuthus a son, whom he slowly come to acklwledge, supposing him the product of his premarital rape of a girl at a sort of drunken Delphic Mardi Gras (*Ion* 517-562). The youth wistfully apostrophizes his mother:

ὦ φίλη μῆτερ, πότ᾽ ἆρα καὶ σὸν ὄψομαι δέμας;
νῦν ποθῶ σε μᾶλλον ἢ πρίν, ἥτις εἶ ποτ᾽, εἰσιδεῖν.
ἀλλ᾽ ἴσως τέθνηκας, ἡμεῖς δ᾽ οὐδὲν ἂν δυναίμεθα.
(*Ion* 563-565 Murray)

Xuthus agrees that it would be good to identify her—later (*Ion* 569-575). Ion, however, concerned about his bastard status at thens and the reaction of his father's childless royal Athenian wife, has second thoughts about being taken there. He would rather and happily stay as he has been at Delphi (585-647). Then Creusa, last to know, learns from the hesitant chorus of her devoted loyal household staff, who hesitate because Xuthus has threatened them with death if they reveal this 6((66f): Apollo has given to Xuthus *but not to her* a son, who (they, like her, suppose) is *not* actually hers—the young temple warden (755-795). A loyal old male slave is outraged, proposes that in response to this intrusive τύραννος-to-be she "do "something of womanly character"—ἐκ τῶνδε δεῖ σε δὴ γυναικεῖόν τι δρᾶν (843). Something *bad*.

In the long monody at *Ion* 859-922 Creusa confesses to the world what happened to *her* long ago in that cave and accuses Apollo—Leto's son, naming *his* mother (885, 907, 922).[13] Here is a sampling:

ὦ ψυχά, πῶς σιγάσω;
πῶς δὲ σκοτίας ἀναφήνω
εὐνάς, αἰδοῦς δ᾽ ἀπολειφθῶ;
τί γὰρ ἐμπόδιον κώλυμ᾽ ἔτι μοι;
πρὸς τίν᾽ ἀγῶνας τιθέμεσθ᾽ ἀρετῆς;
οὐ πόσις ἡμῶν προδότης γέγονεν,
στέρομαι δ᾽ οἴκων, στέρομαι παίδων,
φροῦδαι δ᾽ ἐλπίδες, ἃς διαθέσθαι
χρῄζουσα καλῶς οὐκ ἐδυνήθην,
σιγῶσα γάμους,
σιγῶσα τόκους πολυκλαύτους;…
ἦλθές μοι χρυσῷ χαίταν
σοὶ μομφάν, ὦ Λατοῦς παῖ,
πρὸς τάνδ᾽ αὐγὰν αὐδάσω.
μαρμαίρων, εὖτ᾽ ἐς κόλπους
κρόκεα πέταλα φάρεσιν ἔδρεπον,
ἀνθίζειν χρυσανταυγῆ:
λευκοῖς δ᾽ ἐμφὺς καρποῖσιν
χειρῶν εἰς ἄντρου κοίτας
κραυγὰν Ὦ μᾶτέρ μ᾽ αὐδῶσαν
θεὸς ὁμευνέτας
ἆγες ἀναιδείᾳ
Κύπριδι χάριν πράσσων.
τίκτω δ᾽ ἁ δύστανός σοι
κοῦρον, τὸν φρίκᾳ ματρὸς
εἰς εὐνὰν βάλλω τὰν σάν,
ἵνα με λέχεσι μελέαν μελέοις
ἐζεύξω τὰν δύστανον...
Ἰὼ κακὸς εὐνάτωρ,
ὃς τῷ μὲν ἐμῷ νυμφεύτᾳ
χάριν οὐ προλαβὼν
παῖδ᾽ εἰς οἴκους οἰκίζεις:
ὁ δ᾽ ἐμὸς γενέτας καὶ σός γ᾽, ἀμαθής,
οἰωνοῖς ἔρρει συλαθείς,
σπάργανα ματέρος ἐξαλλάξας.
μισεῖ σ᾽ ἁ Δᾶλος καὶ δάφνας

[13] The mention of Apollo's mother indirectly reminds us of pregnant Leto's wanderings as told in the Homeric *Hymn to Apollo*, surely to be attributed to Hera behind "they say" (φασιν, l. 67), and her travails, explicitly Hera's doing (91-101).]

ἔρνεα φοίνικα παρ᾽ ἁβροκόμαν,
ἔνθα λοχεύματα σέμν᾽ ἐλοχεύσατο
Λατὼ Δίοισί σε καρποῖς. (*Ion* 859-867, 887-901, 912-922 Murray)

She is not just personally jealous of the anonymous girl whom Xuthus raped before he married Creusa, whoevr the girl was who bore the boy child whom Apollo now has given her *husband* for *son*, but she also, as the surviving daughter and heiress of King Erechtheus of Athens, is patriotically outraged by the thought of her husband bringing to Athens *and imposing there as royal heir apparent* his bastard of unknown mother, even possibly of a slave. Creusa would hardly acknowledge or "adopt" auch an intloper. Worst of all, she complains, Apollo has preserved the product of drunken Xuthus' rape but not that of his own rape, *her* son.

In stichomythia: she describes less cryptically what Apollo had done to her to a loyal old male slave (931-971); then, after she rejects vindictive arson against Loxias's oracular temple or assassination of Xuthus (972-977), he and she plan the poisoning of Ion here, at Delphi (978-1028). In ῥῆσις Creusa gives detailed instructions about how to get the deadly poison into Ion's cup at a grand community celebration within Apollo's precinct to which *she* is hardly invited, whereasas part of Xuthus' Athenian household the old θεράπων will attend (1029-1038).

Another male of the household is a messenger. Creusa is condemned to death by stoning (*Ion* 111f). Her plot has failed, thanks to a bad omen and a dove's sensational death throes after sipping a drop of the deadly potion intended for Ion, but poured in apotropaic libation from his cup. Suspicion has fallen on the old slave, and, of course, his mistress (1171-1228). The tattletale chorus are also in deadly peril, as they sing in following Stasimon 4.

Creusa flees for asylum to an exterior altar of Apollo, frustrating wrathful Ion. Impasse (*Ion* 1253-1319). Then the Pythian prophetess appears, delivering birth tokens that identify Ion with Creusa's long lost son—and Apollo's (1320-1545). Ion's doubts that he may really be son of his patron god (1546-1552) are dispelled by Athena *ex machina*, who confirms royal Athenian pedigree on his mother's side, divine Olympian on his father's, himself festined progenitor of Hellenic races, with pride of place to *Ion*ians (1553-1605). Ironies abound. Two pertinent examples: Ion s greets the Pythia: χαῖρ᾽, ὦ φίλη μοι μῆτερ, οὐ τεκοῦσά περ (1324) when soon thereafter he can and will address his actual τεκοῦσα mother ὦ φιλτάτη μοι μῆτερ, (1437; cf. 1443, 1468, 1495, 1518, 1523, 1538—τεκοῦσα at 1551). Everyone is happy at the end, Creusa and her son (and her maidservants) living a salubrious *lie* for the rest of their lives, Xuthus blissful in his carefully preserved ignorance and *deception*. Creusa herself with delight addresses her son as τέκνον not because he is young enough

to be her son but because he *is*—no fewer than *ten* times (1399, 1411 1431, 1439, 1458, 1470, 1497, 1530, 1539, and after Athena's announcement, at 1616: ὦ τέκνον, στείχωμεν οἴκους!). Moreover, she is—implausibly or out of understandable exhausted relief?—ready not merely to forgive Phoebus but to praise him (1609f). She is as proud as a mother can be; however, unlike tragic ones who look to the heroic glory of deceased sons and soon to be extinct dynasties, she exits with her son alive and a glorious, generations-long Ionian future ahead.

Helen

Maternity is eclipsed by matrimony in this play, at least with regard to the title character. Helen is a mother, of course, the real Helen who had borne a daughter, Hermione, to Menelaus before her apparent abduction by Paris—or was it an elopement with him? Either way, according to the play's "palinodic" myth, her voyage to Troy was that of a scandalous fake "Helen." Hera kept the real one away from Troy, but also away from her Spartan home *and her girl child* for 17+ years. Beautiful, unwed Hermione is on her mother's mind. Helen regrets that

> ὃ δ᾽ ἀγλάισμα δωμάτων ἐμοῦ τ᾽ ἔφυ,
> θυγάτηρ ἄνανδρος πολιὰ παρθενεύεται. (*Hel*. 82f Murray)
> and resues the sad thought in dialogue with the girl's absent father
> **Μενελέως**
> ὤμοι: θυγατρὸς δ᾽ Ἑρμιόνης ἔστιν βίος;
> **Ἑλένη**
> ἄγαμος ἄτεκνος, ὦ πόσι, καταστένει
> γάμον ἄγαμον ἐμόν. (*Hel*. 688-690 Murray)

(cf. lacunose1476f, which is about Hermione). All the while Hermione was growing up this now young woman missed the paragon of a virtuous mother, instead suffering ignominy as daughter of "Helen of Troy." [14]

Helen's own mother Leda is named frequently (at *Hel*. 19, 134, 200, 255-259, 377, 616, 637, 686, 1145, 1644f, 1680). Her three other mentions, thr first in Teucer's bad news from home (*Hel*. 133-136), the other two by deeply saddened Helen in grief over the death of *her* mother, who

[14] The *Andromache* rejects a tradition or an Odyssean innovation according to which the Lord of Sparta had promised Hermione in marriage to Achilles' son Neoptolemus as reward—or price?— for joining the war at Troy, but only sends her to the land of Myrmidons once he has returned home to Sparta seven years after the war, indeed three years after *that* in order to accommodate the epic poem's chronology (*Od*. 4.5-9). Here she must have been with Neoptolemus for few years before Orestes' matricide (and Menelaus' return from the East). To her Phthian husband's traditional sacrilegious, fatal visit to Delphi soon after the war, Euripides' play adds a second*, now* fatal one on which he sought to make atonement. And some years to his life. See Gantz (n. 6), pp. 687-694 on his eventful but rather short post-Trojan War life and death.

hanged herself in shame for "Helen's" world-famous adultery (*Hel.* 280f and 686f). Helen's own doubts about it all notwithstanding, the Athenian audience would knew the story of her seduction and conception, by swan-Zeus, with her monstrous hatching "birth" or without (*Hel.* 17-21, 256, 259f). Her seducer's *wife* Hera would have been unhappy about Helen's very existence. On the other hand, Leda's daughter turns out to be a wife as chaste as Hera, who because of that instrumentalizes her in carrying on her eternal rivalry with that other bastard daughter of Zeus, Aphrodite.

An Olympian mother also figures, rather late, in the *Ion*. Demeter, mother of Persephone, is not such a constant presence here as she is through the Eleusinian setting of *Suppliant Women* that includes her on stage altar. However, the belated) Stasimon 2 has stirred controversy. It is criticized because of the irrelevance of the goddess, syncretic with Dionysian notes, whom the chorus celebrate and with whom, in her wide-ranging search for a treacherously, violently abducted daughter (*Hel.* 1322), they sympathize. She is not even named "Δημήτηρ," but "Δηώ" (1343) and, thematically significant, "*Μάτηρ*" (1302, 1340, 1356). The women of the chorus, displaced in Egypt, whom Helen addresses as "prey of barbarian piracy" (θήραμα βαρβάρου πλάτας, Ἑλλανίδες κόραι, 131f) are little Persephones, here girls without individual names, whose mothers on the shores and islands of Greece missed them as much as "Deo" ever did, but with the further characteristic of mortality, of their possible irreversible death. A mother=Leda!—could hang herself out of misapprehension over how her daughyer disappeared overseas, beyond her possible reach.

Mother-daughter relationship, in particular a mother's investment in her daughter is therefore a secondary theme, after the conspicuous one of wife-husband. Evidemce of this is Euripides' almost certain invention of ashamed Leda's *suicide*, which the text of this play mentions *three times* but is mentioned niwhere else at all.

Phoenician Women

Iocasta should be dead. Instead she speaks this play's Prologue-ῥῆσις! The climactic event of *Phoenician Women* is the one-battle War of the Seven Against Thebes, with its antecedents, its course, and its aftermath. The mother of Oedipus' doomed brother-sons Eteocles and Polynices and of his sister-daughter Antigone has a major role in this play until a messenger from the battlefield reports her self-inflicted death over the dead bodies of those two sons at *Phoe.* 1455-1459.

In that Prologue she names her sons by her first son Oedipus (*Phoe.* 55f) who, she informs us, is still living in the royal palace—under a sort of house-arrest because of which he has invoked a dreadful curse on his sons (63-68). Their attempt to preclude its fulfillment has instead led to their conflict over kingship and to impending war (69-80). She has arranged

a truce and will attempt to mediate, to prevent deadly armed confrontation (81-83). The unusually long second, dialogic part of the Prologue brings on a Παιδαγωγός and Antigone, permitted by her mother, whose anxiety she shares (over *brothers*), to make an *Iliad* 3-like Τειχοσκοπία over the plain where Polynices' forces are mustered (*Phoe*. 88-201). She is especially eager to see him, her "brother of the same mother" (156-158).

In the long Episode 1 the excluded, aggrieved son-brother Polynices arrives, introduces himself to the chorus, and they call out his mother:

κλύεις, ὦ τεκοῦσα τόνδε μᾶτερ;
τί μέλλεις ὑπώροφα μέλαθρα περᾶν
θιγεῖν τ᾽ ὠλέναισιν τέκνου; (*Phoe*. 298-300 Mirray)

Eagerly heeding them Jocasta reenters, singing a long song (301-354) of which this is a moving sample:

ἰὼ τέκνον,
χρόνῳ σὸν ὄμμα μυρίαις τ᾽ ἐν ἁμέραις
προσεῖδον: ἀμφίβαλλε μα-
στὸν ὠλέναισι ματέρος,
παρηίδων τ᾽ ὄρεγμα βο-
στρύχων τε κυανόχρωτα χαί-
τας πλόκαμον, δέραν σκιάζων ἁμάν.
ἰὼ ἰώ, μόλις φανεὶς
ἄελπτα κἀδόκητα ματρὸς ὠλέναις.
τί φῶ σε; πῶς ἅπαντα
καὶ χερσὶ καὶ λόγοισι
πολυέλικτον ἁδονὰν
ἐκεῖσε καὶ τὸ δεῦρο
περιχορεύουσα τέρψιν παλαιᾶν λάβω
χαρμονᾶν; (*Phoe*. 304-317 Murray)

A pathetic scene between son and mother follows, beginning with his vocative <u>μῆτερ</u> (357), a word that he repeats in what, if modern editors are right, is the last line of his tearful speech to her (375), then again in line 386 as he launches a stichomythia (to l. 426) with a short ensuing speech (427-442, much of it doubted by recent editors). Over the course of all this he explains to his mother his political marriage, his claim to rule Thebes, and the formidable army that will back it up in battle.

At *Phoe*. 446 Eteocles enters, probably from the direction of a city gate, not the palace. His first word, too, is μῆτερ. She appeals to each, to Eteocles to soften his fierce glare, to Polynices to look his brother in the eye; she appeals to both, adducing their natural and moral relationship as φίλοι, and invites Polynices to speak first, as claimant (452-468). An unedifying ἀγών proceeds. Polyneices declares that simple truth is on

his side, insists on the justness of getting his solemnly sworn share of kingship—by right or, if justice fails, by armed force *and with the gods' support* (469-496). Another μῆτερ occurs in his peroration at l. 494; in fact, he directs his entire argument toward Jocasta, referring to Eteocles only in 3rd person (481-483). Eteocles' answer (499-526 is arrogant, xpressingwing his contempt for his brother *and* justice and fairness. "Τυραννίς" is for him the greatest god and the only one he honors. Hypocritically, immune to moral arguments though he is, to their *mother*, he reproaches his *brother*, also in 3rd person, for resorting to weapons instead of parlaying, yet his peroration ends with thod amoral thought:

χρῆν δ᾽ αὐτὸν οὐχ ὅπλοισι τὰς διαλλαγάς,
μῆτερ, ποιεῖσθαι: πᾶν γὰρ ἐξαιρεῖ λόγος
ὃ καὶ σίδηρος πολεμίων δράσειεν ἄν…
οὐ παρήσω τῷδ᾽ ἐμὴν τυραννίδα.
εἴπερ γὰρ ἀδικεῖν χρή, τυραννίδος πέρι
κάλλιστον ἀδικεῖν. (*Phoen*. 515-519…523-525 Murray)

After the chorus deplore his eloquent amorality, their mother speaks at length (*Phoe*. 528-585). She answers Eteocles first, as τέκνον (528). She cautions him against Φιλοτιμία, the worst of gods and *un*just (531f), urges equity/fairness (Ἰσότης, 541f). Jocasta's entire long discourse attempts balanced persuasion to both sons and pleadsbegs for reconciliation; however she direct *Phoe*. 528-568 at Eteocles, twice as long as 568-585 spoken to Polyneices. The chorus pray that the gods will bring Oedipus' sons to agreement (ξύνβασις, 587).

Jocasta intervenes, first completing lines (618f), but then urgently starting two, pleading in 2nd *plural* verbs (623f): Switching to energetic trochaic meter Eteocles replies, again, to her, μῆτερ—that he will never yield; speaking for the first time to Polyneices he commands himto leave the city or be killed (588-593). "By whom?" his brother retorts, threatening to draw his sword to duel on the spot (595f). Their mother stands in speechless horror as her two sons' bitter, taunting trochaic stichomythia (596-602) turns to even more violent trochaic antilabe (603-622).[15] When they make clearer and clearer their mutual determination each to slay the other, Jocasta breaks in, at

Πολυνείκης
μῆτερ, ἀλλά μοι σὺ χαῖρε.
Ἰοκάστη
χαρτὰ γοῦν πάσχω, τέκνον.
Πολυνείκης
οὐκέτ᾽ εἰμὶ παῖς σός.

[15] Note a shocking contention over who may rightfully invoke "mother" at all at l. 612.

Ἰοκάστη
ἐς πόλλ᾽ ἀθλία πέφυκ᾽ ἐγώ.
Πολυνείκης
ὅδε γὰρ εἰς ἡμᾶς ὑβρίζει.
Ἐτεοκλῆς
καὶ γὰρ ἀνθυβρίζομαι.
Πολυνείκης
ποῦ ποτε στήσῃ πρὸ πύργων;
Ἐτεοκλῆς
ὡς τί μ᾽ ἱστορεῖς τόδε;
Πολυνείκης
ἀντιτάξομαι κτενῶν σε.
Ἐτεοκλῆς
κἀμὲ τοῦδ᾽ ἔρως ἔχει.
Ἰοκάστη
ὦ τάλαιν᾽ ἐγώ: τί δράσετ᾽, ὦ τέκνα;
Πολυνείκης
αὐτὸ σημανεῖ.
Ἰοκάστη
πατρὸς οὐ φεύξεσθ᾽ Ἐρινῦς;
Ἐτεοκλῆς
ἐρρέτω πρόπας δόμος. (*Phoe*. 618-624)

Polynices responds with several angry, resolute lines and good-byes to city, Apollo, and the palace, maybe forever (625-635), Eteocles answers him with only two—probably to his exiting brother's back (636f). Stunned Jocasta exits into the palace without a word.

Episode 2 is dialogue between Eteocles and Creon. It leads, by mention of Tiresias whom Creon's adolescent son Menoeceus will fetch, toward Episode 3, the tragic subplot of a loving, protective *father* versus his volunteering, sacrificial son. We learn along the way that *Jocasta* suckled her nephew Menoeceus, since *his* mother was dead (*Phoe*. 986-988), a passing but memorable indication of Jocasta's maternal instinct.[16]

Episodes 4 and 5 each include a long messenger speech. The first ἄγγελος calls Jocasta from the palace. In reply to her frightened questions assures her that each of her sons is still alive, and is asked how Argive enemy began the attack, so she may relay the news Oedipus inside the

[16] It also in passing indicates that in his *Antigone* Sophocles can have either invented or named Eurydice, mother of both Creon's sons, or have given her a long lease on life so she might commit purposeful suicide! Euripides will keep Jocasta alive in Phoenician Women for a similar selfiinflicted death by sword.

Add that according to *Orestes* Clytemneatra raised Hermioniat Argos, though maybe the girl had been weaned before her mother went astray.

palace (*Phoe.* 1067-1089). His consequent long, circumstantial narration (1090-1199) begins with notice of the self-sacrifice of Menoeceus and proceeds into the actual battle, attacking hero by defending hero. The attackers have lost; the gods are with the Theban defense! (Compare the Parodos of Antigone.) Jocasta responds that this is good for Thebes, though bad for Creon. But what about her two sons! (1202-1207). In a brief stichomythia the queen presses him to go on. He cannot exit, cannot deny that what he knows will be very bad news for her (1208-1216). His reluctant (1217) resumed narration, also lengthy (1219-1263), climaxes with a truce between opposing *armies* at Eteocles' instance, so that he and his brother may settle he claim of kingship between themseles in solo combat. They are now poised to fight to the death. The messenger urges Jocasta to intervene if she thinks she can forestall that calamity.

She calls Antigone out (τέκνον at 1264, θύγατερ at 1270 and 1280) and the girl answers (ὦ τεκοῦσα μῆτερ at 1270, μῆτερ again at 1274 and 1278). Mother and daughter hurriedly exeunt to the battlefield. Episode 5 opens with Creon mourning the son whose life he failed to save but who saved the city; he wants Jocasta to assist with Menorceus fneral bath and laying out (*Phoe.* 1310-1321) but the chous tell him that "your sister and the mother's girl" (ἀδελφὴ σή …/

κόρη τε μητρὸς Ἀντιγόνη (1322f). What more can go wrong? Before Creon can look for the women, a messenger enters with the worst possible news from the battlefield. His sister and her sons ar.e dead (1349). His story, another long one (1356-1424 and, after the chorus' apostrophe to woeful Oedipus, 1427-1479) relates reciprocal mortal wounding by and of the duelists, then the last words of their mother

ὦ τέκν', ὑστέρα βοηδρόμος
πάρειμι. προσπίτνουσα δ' ἐν μέρει τέκνα
ἔκλαι', ἐθρήνει, τὸν πολὺν μαστῶν πόνον
στένουσ', ἀδελφή θ' ἡ παρασπίζουσ' ὁμοῦ:
ὦ γηροβοσκὼ μητρός, ὦ γάμους ἐμοὺς
προδόντ' ἀδελφὼ φιλτάτω (*Phoe.*1432-1437 Murray)

and the pathetic affectionate, dying *gestures* of Eteocles (1438-1441) and *words* of Polynices, who still has breath, addressed to his mother and, in imminent death reconciled to his brother, to Eteocles with whom he begs to be granted a joint funeral, asking Jocasta to close his eyes as darkness closes on him (1444-1453). This is her reaction:

μήτηρ δ', ὅπως ἐσεῖδε τήνδε συμφοράν,
ὑπερπαθήσασ', ἥρπασ' ἐκ νεκρῶν ξίφος
κἄπραξε δεινά: διὰ μέσου γὰρ αὐχένος
ὠθεῖ σίδηρον, ἐν δὲ τοῖσι φιλτάτοις
θανοῦσα κεῖται περιβαλοῦσ' ἀμφοῖν χέρας. (*Phoe.* 1455-1459 Murray)

Euripides kept this poor woman alive with *this* death in mind. *Mother* Jocasta, who lived longer than she should have done or than she would have wanted to, meets more, concatenated grief than in Homer or Sophocles. Her radical incest with her son by Laius is hardly ignored (see 288-290, 351, 379-381, 869, 1046-1054, climactically 1608-1610, 1352f); but it is a *given*, like Oedipus' blinding. Her blind son-and-husband, too, lives on, to hear about the terrible efficacy of his cursing. In Oedipus' duet with his daughter Antigone each mentions Jocasta as his *wife* (ἄλοχος, at 1548 and 1566), as the young maiden's *mother* (1526, 1573) to whom Oedipus is "father" (voc. πάτερ, 1532, 1547, 1550, 1559, 1580).

Jocasta does not hang herself in shame once the incest has been revealed, what would be the traditional suicide that goes back to *Od*. 11.271-279 and what Sophocles adopts. Not by makeshift does she die, but by sword—like Sophocles' Eurydice, unlike her, however, without a meditated curse; whosever the blade was, it was the weepon with which one of her sons had mortally wounded the other. Morever, the author of the crse that led to their mutual fratricide was her first-born sn and their brother. The δυσφιλία of sons does not often kill mothers, but vitually does so here. Matricide upon fratricide.

The play, however, is not over.

Antigone returns from the battlefield and prematurely ancient, blind Oedipus enters from the palace. The old man is exiled *now*, not by his son-brothers' impiety but by his brother-in-law Creon's decree. Creon can blame Oedipus for everything. He also interdicts burial for Polynices, in response to which his niece Antigone (and his elder, surviving son's fiancée) declares her defiance. The last in the series of curses that has already caused so much mayhem and grief is uttered by Polynices, the attacking, exasperated, right-and-wrong brother: ἐρρέτω πρόπας δόμος (624). If we may extrapolate longer after as in the *Antigone* of Sophocles or (as reconstructed) that of Euripides this will come true, doom shared by seven of this play's eight named characters.[17] Whatever else the playwright planned, he resumes the maternity theme of preceding plays, with a twist at once typical of him and surprising: a mother who neither dies for the good of her children (like Alcestis, Phaedra in *Hippolytus* I) nor stands ready to die to save a child (like Andromache, Hecuba in *Hecuba* who offers to be sacrificed in her daughter's place). She is closest to the Hecuba in *Trojan Women*, especially if Sartte and I are right about her suicide: a helpless woman destroyed by destruction of those dearest to her in three generations. Jocasta is at once mother and *grand*mother to her second and third sons by her first!

---

[17] In order of appearance: Jocasta, Antigone, Polynices, Eteocles, Creon, Menoeceus, and Oedipus—all but Tiresias! On the Euripidean *Antigone* see Collard and Cropp (n. 2), p. 156-159.

Orestes

This sensational tragedy was part of the last Euripidean tetralogy that the poet was himself present in Athena to "teach." How we wish we knew how it was played! *Two* mothers are central to the boldly revisionist drama that the playwright here put on stage. One of them is a character within it, Helen "of Troy" just back from there—the one and only, the real one.[18] Her husband Menelaus has been with with her, as now is her daughter Hermione, who haf been raised at Argos by Aunt Clytemnestra (*Or.* 62-66 and 1340) with Cousins Electra and Orestes. The other mother, five days dead, cremated, and entombed, is Clytemnestra. She is *named* nine times beginning at l. 20 and otherwise mentioned many times more becaude the play treats personal, dynastic, and political aftermath of the matricide. Her children Orestes, her slayer-in-chief, and Electra and a (here) verytalkative co-conspirator Pylades, their cousin and foster brother to Orestes, are all players. So is Clytemnestra's actual and Helen's putative father Tyndareos of Sparta.

Long before this long play descends to cruel farce upon Orestes and Pylades' failed attempt to slay the living mother Helen, between the two mothers in the play there may be unlaughable funny (stage) business.[19] The effeminate, probable eunuch Phrygian late in the play is a figure right out of Old Comedy; but how three Spartans are presented matters — Tyndareos' austere Dorian attire versus Menelaus' shiny armor, Helen's 's luxurious gown as against what her cousins wear—still stained with their mother's blood as at the end of the poet's earlier Electra?[20]

Mother-child relationships are a thematic undercurrent here, and a sour one. The late Clytemnestra's love for her first-born child Iphigenia (stressed, by her, in *Electra*, at ll. 1001-1003 and 1020-1023) and for all of her children (*El.* 1018-1023) and her obsessive drive to avenge her eldest (*El.* 1015-1017 and 1110) are not indicated at all here in *Orestes*. Her matricidal death at Apollo's command is a given.

Electra informs us that Helen's reunion with her daughter gave her "some consolation from her pains" (τιν' ἀλγέων παραψυχήν, *Or.* 62) and

---

[18] Here, as in *Trojan Women*, Euripides ignores the "Helen in Egypt" duplication that is the basis for *Helen* and was already acknowledged in the Exodos of his *Electra* (*El.* 1280-1283), but is unknown in both *Iphigenia*s. As noted above, at least Creon' wife is already long dead, presumably of natural causes, so that Jocasta could become Menoeceus' foster mother.

[19] For example, Orestes says (*Or.* 268-274) that he has from his patron and defender Apollo bow and arrows to ward off the Erinyes, visible only to him, who keep harassing him. But do *we* see him shooting with physical archery? In the Prologue of the play to which he gives his name Ion must charmingly aim invisible shots at invisible birds in the Pythian forecourt. Here, however Orestes' miming would say much about him and about Phoebus.

[20] How they *sound* may also matter—Dorian Spartans Helen, her husband, and her reputed mortal sire Tyndareos. In contrast, since Hermione was raised at Argos she could be "normal" i.e., with unmarked accent in this play. This would be significant should mother and daughter sound different: they never appear and speak in the same scene and when they speak must be played by the same actor who also takes on Menelaus!

that in/by the now young woman Hermione "she has cheered up and is forgetting her troubles" (γέγηθε κἀπιλήθεται κακῶν, 66). Yet that Helen does not appear *with* Hermione may mean something—the daughter, her only child, whom she abandoned as a little girl and whom Menelaus left with her sister Clytemnestra to raise, while Helen was off with her Trojan boyfriends for ten years, and absent a further seven years as Menelaus struggled to get home to Greece with her mother.

Helen weeps over her sister's death and the family's calamities (*Or.* 61). However, afraid in person to visit Clytemnestra's tomb in public to pay ritual respects, Helen asks Electra to do so in her place. Electra too hardly wishes to go there, but talks her into recruiting her daughter Hermione (and the dead woman's foster daughter) to offer Helen's hair and libations. Her mother calls the young woman out of the palace, gives her the fluids usual for memorial offerings and short clippings of her hair (*Or.* 128!), sending her off with all that and a message for her deceased half-sister (*Or.* 92-125), for whose death she is indirectly rsponsible! Hermione exits toward the cemetery and Helen returns into the palace. There she consoles herself in her private grief by putting *her* seal on everything there (πάντ᾽ ἀποσφραγίζεται *Or.* 1108).

Fathers are more important than mother in much of the play, for example Clyemnestra's sire Tyndadeos, apart, of course, the dead mother for whose killing the indignant and politicized nation plan to execute her matricide children—and for which theold Sparten want to exact juficial revenge. At their capital trial reported by a messenger in Episode 3 Orestes defended himself by asserting that Clytemnestra's exemplary death would deter other women from such murderous adultery as hers (*Or.* 931-942). His case failed because of two facts: he and his sister atrociously slew *their own mother* and (anachronistically, of course) there exists at Argos a process for prosecuting a murderer like Clytemnestra—*and a murderer like Orestes*! (In long Episode 2Tyndareos pointed this out at 494-506: Orestes ought to have taken his mother to trial!)

Under death sentence, today they must kill themselves their way or else be stoned—he and his sister resolve twith Pylades to make Menelaus pay for not supporting Orestes by military force because of his fear that Tynareos would deprive him of kingship at Sparta: they will kill Helen, Pylades proposes then die happily (*Or.* 1105-1117). It later occurs to Pylades that they may not have to die if they hill her. They will be fogiven, even praised for killing bad *women* (plural) if they can catch and slay Helen, whom all Greeks hated for the countless sons' and brothers' lives that her adultery with Paris cost in the Trojan War (*Or.* 1132-1142). Because Helen disappeared as the two sword-bearing assassins approacedh her, they want to capture sweet, innocentinnocent Hermione as hostage so as to compel her father Menelaus, who has just somehow lost thar *wife* to

recover whom his has suffered so much for so long, to help them against the Argives. Electra, reprising epising her role in Euripides play named after her, as she lured mternal Clytemnesta into her humble corrae thre, now lures , sympathetic Hermione into the palace, where again the swords of Orestes and Pylades await her:

Ἠλέκτρα

ἀλλ᾽ ἐλθὲ καὶ μετάσχες ἱκεσίας φίλοις,
σῇ μητρὶ προσπεσοῦσα τῇ μέγ᾽ ὀλβίᾳ,
Μενέλαον ἡμᾶς μὴ θανόντας εἰσιδεῖν.
ἀλλ᾽, ὦ τραφεῖσα μητρὸς ἐν χεροῖν ἐμῆς,
οἴκτιρον ἡμᾶς κἀπικούφισον κακῶν.
ἴθ᾽ εἰς ἀγῶνα δεῦρ᾽, ἐγὼ δ᾽ ἡγήσομαι:
σωτηρίας γὰρ τέρμ᾽ ἔχεις ἡμῖν μόνη.

Ἑρμιόνη

ἰδού, διώκω τὸν ἐμὸν ἐς δόμους πόδα.
σώθηθ᾽ ὅσον γε τοὐπ᾽ ἐμέ.

Ἠλέκτρα

ὦ κατὰ στέγας
φίλοι ξιφήρεις, οὐχὶ συλλήψεσθ᾽ ἄγραν;

Ἑρμιόνη

οἳ ἐγώ: τίνας τούσδ᾽ εἰσορῶ;

Ὀρέστης

σιγᾶν χρεών:
ἡμῖν γὰρ ἥκεις, οὐχὶ σοί, σωτηρία. (*Or*. 1337-1348)

Note how Electra, who to set a deadly ambush in the earlier play had explouted a mother's instinctive feeling for a tine baby and promised an associated ritual sacrifice, in this case appeals to a foster daughter's affection for the woman who raised her and her and willingness to join in ritual supplication of her natural mother—who is at this point is no more inside the palace than than Electra's "baby" was in the peasant's cottage. We see Hermione next as a hostage with a sword at her throat. Orestes would kill her and burn the palace down raher than let Menelaus occupy and possess it and have her as a living child. Menelaiuseias arrrive with troops he would not mobilize to save his neice and nephew, but will now,to rescue os daughter. The palace gate is barred against him…

How sad to hear this duel of words. Menelaus complains that Orestes would be a sacrilegious kind of Argos at his sacrificial stities:

Μενέλαος

εὖ γοῦν θίγοις ἂν χερνίβων —

Ὀρέστης

τί δὴ γὰρ οὔ;

Μενέλαος
καὶ σφάγια πρὸ δορὸς καταβάλοις.
Ὀρέστης
σὺ δ᾽ ἂν καλῶς;
Μενέλαος
ἁγνὸς γάρ εἰμι χεῖρας.
Ὀρέστης
ἀλλ᾽ οὐ τὰς φρένας.
Μενέλαος
τίς δ᾽ ἂν προσείποι σέ;
Ὀρέστης
ὅστις ἐστὶ φιλοπάτωρ.
Μενέλαος
ὅστις δὲ τιμᾷ μητέρα;
Ὀρέστης
εὐδαίμων ἔφυ.
Μενέλαος
οὔκουν σύ γε.
Ὀρέστης
οὐ γὰρ ἀνδάνουσιν αἱ κακαί. (*Or.* 1602-1607 Murray)

Apollo arrives and hovers overhead, Helen alongside him in his celestial chariot. Beneath them on the roof of the House of Atreus stand Orestes, holding a sword to Hermione's neck, Electra and Pylades brandishing firebrand1. *Stop everything!* That god in the most preposterous way "saves the myth." Not only does he foreordain the by now "classic" mythic sequel for Orestes (another trial, at Athens, and of course his acquittal there) and slightly delayed kingship (over Argives who wanted to stone him to death), but he instructs Menelaus to give his daughter in marriage Orestes, cousin and foster brother, who killed her foster *mother* Clytemnestra, who did all he could to kill her actual mother (whom she g\has lost agin), and who was moments short of slitting Hermione' own throat. The firebands that Electra and Pylades hold anticipate *wedding torches* for the couple.[21] Mothers Day this was not.

Bacchae

This terrifying postumous play, possibly the last one that Euripides lived to *complete*, is a *tale of two mothers*, like the *Orestes*. In both plays these are also two *sisters*, there daughters of Leda, in *Bacchae* ones of Cadmus, founder-king of Thebes. Moreover, also as in *Orestes*, one mother is dead, the other lives through and beyond the Exodos. Semele,

[21] They do deserve each other: Apollo gets that part right.

the dead one here, is *named* early (*Bac.* 3) and a total of ten times. She is otherwise referred to seveal times besides. The other, Agave, does not enter *Bacchae* till l. 1165 in the first scene of the complex Exodos sequence. We do not hear her name till [doubted] *Bac*. 229 and likely not till 507, but she *is* named 13-14 times in all. She is mother of Pentheus, old Cadmus' young grandson and his appointed successor to his kingship.

The play, like its background mythology, has two themes: (1) the Olympian conception and pedigree and the true deity of a *new* god, Διόνυσος Βάκχιος, and (2) the resistance to him, the intended deadly persecution that he and those who acknowledge him suffer at their hands who believe none of (1), where Dionysus at first responds mildly and gently, but later, meeting violence with superior violence, harshly and cruelly. Other gods whose existence is *not* in doubt test the morality of mortals by assuming mortal disguise in θεοξενία. Semele's son, in contrast, assumes mortal disguise in part perhaps because, as a Dying God, he is mortal in ways that other dieties are not as well to test people's belief in him and acceptance of his unique rites.

The (1) above pertains in *Bacchae* to the god's vindication of his mother to her family, of *her* veracity and of his true, albeit only embryonic gestation in her womb, of her *motherhood* even if she did not live to nurse and raise him. Dionysus loves his mother at least as much as any other gods do theirs, maybe more than they because of calumny and death that she suffers because of him.[22]

The (2): Agave, *Bacchae*'s other principal mother, with her two other married sisters had been deniers of the god and slanderers of their youngest, *un*mmarried but pregnant sister Semele—blasphemous resisters. Agave's son young King Pentheus is not only resister but persecutor. The god's disbelieving aunts and persecuting cousin, all must pay theit penalty, as also the god's agnostic yet opportunistic grandfather Cadmus. Payment comes though a gruesome disruption of a mother-son relationship. Before the Prologue the god's irresistible influence has made the three infidel sisters into maenads on the foothills of Mount Cithaeron, with eldest Agave their leader, and given them altered states of mind and miraculous powers. These powers come into horrific application when they attack herdsmen who attempt to arrest them and their cattle (*Bac.* 717-747), then and climactically, catastrophically when ecstatic Agave initiates the dismembering death of her unrecognized son. The god has costumed Pentheus as a maenad with long-haired wig-and-headdress (μίτρα, named at l. 1115), feminine gown (πέπλα), and thyrsus/bacchic

[22] In a myth that inverts the Demeter-Persephone one, he, a male child born a second time, full-term, from a male, resurrects his first mother Semele. This, however, is not anticipated in Euripides' play.

wand (*Bac*. 827-846, 925-944) but *she* has perceived him as young and dangerous wild beast (θῆρ/α, *Bac*. 1108, 1188, 1190, 1144, 1210, 1237), more specifically a lion (1215).[23]

Denial of her sister Semele's divine conception and maternity leads to Afave's hideous filicide, described in a long mesenger speech of which this is critical part:

ἔλεξ' Ἀγαύη: Φέρε, περιστᾶσαι κύκλῳ
πτόρθου λάβεσθε, μαινάδες, τὸν ἀμβάτην
θῆρ' ὡς ἕλωμεν, μηδ' ἀπαγγείλῃ θεοῦ
χοροὺς κρυφαίους. αἳ δὲ μυρίαν χέρα
προσέθεσαν ἐλάτῃ κἀξανέσπασαν χθονός:
ὑψοῦ δὲ θάσσων ὑψόθεν χαμαιριφὴς
πίπτει πρὸς οὖδας μυρίοις οἰμώγμασιν
Πενθεύς: κακοῦ γὰρ ἐγγὺς ὢν ἐμάνθανεν.
πρώτη δὲ μήτηρ ἦρξεν ἱερέα φόνου
καὶ προσπίτνει νιν: ὃ δὲ μίτραν κόμης ἄπο
ἔρριψεν, ὥς νιν γνωρίσασα μὴ κτάνοι
τλήμων Ἀγαύη, καὶ λέγει, παρηίδος
ψαύων: Ἐγώ τοι, μῆτερ, εἰμί, παῖς σέθεν
Πενθεύς, ὃν ἔτεκες ἐν δόμοις Ἐχίονος:
οἴκτιρε δ' ὦ μῆτέρ με, μηδὲ ταῖς ἐμαῖς
ἁμαρτίαισι παῖδα σὸν κατακτάνῃς.
ἡ δ' ἀφρὸν ἐξιεῖσα καὶ διαστρόφους
κόρας ἑλίσσουσ', οὐ φρονοῦσ' ἃ χρὴ φρονεῖν,
ἐκ Βακχίου κατείχετ', οὐδ' ἔπειθέ νιν.
λαβοῦσα δ' ὠλένης ἀριστερὰν χέρα,
πλευραῖσιν ἀντιβᾶσα τοῦ δυσδαίμονος
ἀπεσπάραξεν ὦμον, οὐχ ὑπὸ σθένους,
ἀλλ' ὁ θεὸς εὐμάρειαν ἐπεδίδου χεροῖν…(*Bac*. 1106-1128 Murray)

There follows a uniquely horrific twofold recognition that Agave experiences and Cadmus guides. She comes to understand (1) what she has done and (2) that this is the god's punishment for both son and mother. She returns to the palace from the "hunt" flaunting the head—the mask, of course, but the only head Pentheus ever had in the play—on the end of her thyrsus where a pinecone would normally be. She glorifies in her achievement and triphy, celebrating Dionyus as partner in her successul

[23] The audience perceive him in humiliating drag, but Dionysian possession can distort mortals' perception. *Homeric Hymn* No. 7 narrates the effect, focalizing the evil pirates' visions. When involuntarily ἔνθεος Pentheus sees two cities Thebes, two suns (*Bac*. 918f) spectators get a taste of this when *they* see two Dionysuses on stage—the god in his disguise as a long-haired, gowned, effeminate Asiatic with a thyrsus *and his cousin now his mirror image*.

hunt (*Bac*. 1139-1147). The chorus of Asian *bacchae* sing an ironic *kommos* with her in place of a 5th stasimon. Here is a poignant part:

Ἀγαύη
ὁ Βάκχιος κυναγέτας
σοφὸς σοφῶς ἀνέπηλ᾽ ἐπὶ θῆρα
τόνδε μαινάδας.
Χορός
ὁ γὰρ ἄναξ ἀγρεύς.
Ἀγαύη
ἐπαινεῖς;
Χορός
ἐπαινῶ.
Ἀγαύη
τάχα δὲ Καδμεῖοι ...
Χορός
καὶ παῖς γε Πενθεὺς ...
Ἀγαύη
ματέρ᾽ ἐπαινέσεται,
λαβοῦσαν ἄγραν τάνδε λεοντοφυῆ.
Χορός
περισσάν.
Ἀγαύη
περισσῶς.
Χορός
ἀγάλλῃ;
Ἀγαύη
γέγηθα,
μεγάλα μεγάλα καὶ
φανερὰ τᾷδ᾽ ἄγρᾳ κατειργασμένα. (*Bac*. 1189-1199 Murray)

Worse, in addition to his congratulating her she wants Pentheus to nail up the trophy head on the palace façade (1212-1215). In dialogue meter, but still hallucinating, she chides her father Cadmus' grim old age and complains about her son's lack of hunting skill and fight against a god. She asks who would bring Pentheus to her sight and sight of her:

ὡς δύσκολον τὸ γῆρας ἀνθρώποις ἔφυ
ἔν τ᾽ ὄμμασι σκυθρωπόν. εἴθε παῖς ἐμὸς
εὔθηρος εἴη, μητρὸς εἰκασθεὶς τρόποις,
ὅτ᾽ ἐν νεανίαισι Θηβαίοις ἅμα
θηρῶν ὀριγνῷτ᾽: ἀλλὰ θεομαχεῖν μόνον
οἷός τ᾽ ἐκεῖνος. νουθετητέος, πάτερ,
σοὐστίν. τίς αὐτὸν δεῦρ᾽ ἂν ὄψιν εἰς ἐμὴν
καλέσειεν, ὡς ἴδῃ με τὴν εὐδαίμονα; (*Bac*. 1252-1258 Murray)

Cadmus gently, gradually brings her back to her senses, directing her to look carefully at the head of the "young beast" (νέος ἶνις, l. 1174; νέος …μόσχος, l. 1185) so that she may understand what it is that she has actually brought home, recall how *she* got it, and thus feel the awful power of the god whom she and her son had denied.

One deseased, memorialized mother (*Bac.* 10-12) has been vindicated by an immortal son, while the living mother, who slandered her sister and that sister's son, has made herself an *ex*-mother by killing the son she had.

Iphigenia at Aulis

Iphigenia is rightly the title character. However, *IA* is fundamentally about her relationship with her parents Agamemnon and Clytemnestra and theirs with one another. She appears with both in the climactic Episode 4 which begins the last third of the playthat ends with her (apparent?) sacrifice and an ominous hint toward Agamememon's lethal return from what proves to be the long war that her death permits.

Her *father* is primary in the first third of the play. There he comes painfully to realize that it is now too late to take back*, as he now wishes to do*, his commitment to sacrifice her, his dear firstborn child, so that the Greek army may sail to Troy, recover Helen, and win glory and riches. Iphigenia's *mother* Clytemnestra is prmary in the middle third, during which she learns, but not from him, about her husband's dreadful promise and her eldest daughter's doom). And what a mother she has been. For her personal backstory, as we shall see, Euripides either selects an obscure tradition or (likelier) invents her first marriage *and by it a first son* born to a dynastic, surely Pelopid rival named Tantalus.

In the first part of the play Agamemnon tries without success to get urgent word to Clytemnestra in time to prevent her arrival at Aulis with their nubile eldest daughter Iphigenia. Mother and child have been led to believe that the glamouous hero Achilles will marry the girl before the Greek "thousand ships" that her father commands sail to Troy. They will celebrate her wedding there. In fact and instead, she is to be sacrificed to Artemis, since rhat goddess will prevent the fleet's sailing unless that happens. Alas, in a weak moment Agamemnon had promised his importunate brother Menelaus, Helen's husband, that this terrible sacrifice would take place so that the Greeks might punish the Trojans for the supremely beautiful woman's abduction by Prince Paris of Troy and retutn her to her rightful spouse. Her father Agamemnon loves Iphigenia, his own first child, *and knows how much her mother loves her too.* He has had second, better, thoughts. This is clear from his despondency when he cannt keep Clytemnestra from knowing what will actually happen to their eldest daughter. Both women are φίλτατοι to him and to one another:

οἴμοι: μάτην ᾗξ', ἐλπίδος δ' ἀπεσφάλην,
ἐξ ὀμμάτων δάμαρτ' ἀποστεῖλαι θέλων.
σοφίζομαι δὲ κἀπὶ τοῖσι φιλτάτοις
τέχνας πορίζω, πανταχῇ νικώμενος. (*IA* 742-745 Murray)

That Clytemnestra has previously endured loss of *her* first child, whom with his father named Tantalus *Agamemnon slew* in order to marry her and to ally himself with her royal Spartan father (but also, to judge from that first husband's Pelopid name "Tantalus," to continue his father Atreus' deadly rivalry with his brother Thyestes' line).[24]

ἔγημας ἄκουσάν με κἄλαβες βίᾳ,
τὸν πρόσθεν ἄνδρα Τάνταλον κατακτανών:
βρέφος τε τοὐμὸν σῷ προσούδισας πάλῳ,
μαστῶν βιαίως τῶν ἐμῶν ἀποσπάσας.
καὶ τὼ Διός σε παῖδ', ἐμὼ δὲ συγγόνω,
ἵπποισι μαρμαίροντ' ἐπεστρατευσάτην:
πατὴρ δὲ πρέσβυς Τυνδάρεώς σ' ἐρρύσατο
ἱκέτην γενόμενον, τἀμὰ δ' ἔσχες αὖ λέχη.
οὗ σοι καταλλαχθεῖσα περὶ σὲ καὶ δόμους
συμμαρτυρήσεις ὡς ἄμεμπτος ἦ γυνή,
ἔς τ' Ἀφροδίτην σωφρονοῦσα καὶ τὸ σὸν
μέλαθρον αὔξουσ', ὥστε σ' εἰσιόντα τε
χαίρειν θύραζέ τ' ἐξιόντ' εὐδαιμονεῖν.
σπάνιον δὲ θήρευμ' ἀνδρὶ τοιαύτην λαβεῖν
δάμαρτα: φλαύραν δ' οὐ σπάνις γυναῖκ' ἔχειν. (*IA* 1149-1163 Murray)

Later in a long ῥῆσις she goes on to describe how despite that dreadful rbrerevement he has been a good wife for Agamemnon. She is *bearer of and mother to his children*, one of whom he now will kill for no good reason (*IA* 1164-1170)! If he proceeds with their eldest daughter's sacrifice, what will her thinking be when she returns home to Argos, she asks him, and how will she and *their remaining children* welome him when he gets back from the war? She ends with a warning:

τίν' ἐν δόμοις με καρδίαν ἕξειν δοκεῖς;
ὅταν θρόνους τῆσδ' εἰσίδω πάντας κενούς,
κενοὺς δὲ παρθενῶνας, ἐπὶ δὲ δακρύοις
μόνη κάθωμαι, τήνδε θρηνῳδοῦσ' ἀεί:
Ἀπώλεσέν σ', ὦ τέκνον, ὁ φυτεύσας πατήρ,
αὐτὸς κτανών, οὐκ ἄλλος οὐδ' ἄλλῃ χερί,

[24]See Gantz (n. 6), pp. 548f on what is known of this Tantalus. Late writers make him a grown son of Thyestes (and therefore brother of Aegisthus); but he is also listed as part of his father's unpalatable "feast."

τοιόνδε νόστον καταλιπὼν πρὸς τοὺς δόμους.
ἐπεὶ βραχείας προφάσεως ἔδει μόνον,
ἐφ᾽ ᾗ σ᾽ ἐγὼ καὶ παῖδες αἱ λελειμμέναι
δεξόμεθα δέξιν ἥν σε δέξασθαι χρεών.
μὴ δῆτα πρὸς θεῶν μήτ᾽ ἀναγκάσῃς ἐμὲ
κακὴν γενέσθαι περὶ σέ, μήτ᾽ αὐτὸς γένῃ. (*IA* 1173-1182 Murray)

Her dangerous, unforgiving attitude is confirmed by the last lines of the received text that, unlike much else toward the end of the play, seems Euripides', even to Diggle *ad loc*. She apostrophizes Iphigenia, whereafter Agamenon addresses his "woman":

Κλυταιμήστρα
ὦ παῖ, θεῶν τοῦ κλέμμα γέγονας;
πῶς σε προσείπω; πῶς δ᾽ οὐ φῶ
παραμυθεῖσθαι τούσδε μάτην μύθους,
ὥς σου πένθους λυγροῦ παυσαίμαν;

Ἀγαμέμνων
γύναι, θυγατρὸς ἕνεκ᾽ ὄλβιοι γενοίμεθ᾽ ἄν:
ἔχει γὰρ ὄντως ἐν θεοῖς ὁμιλίαν.
χρὴ δέ σε λαβοῦσαν τόνδε μόσχον νεαγενῆ
στείχειν πρὸς οἴκους: ὡς στρατὸς πρὸς πλοῦν ὁρᾷ.
καὶ χαῖρε: χρόνια γε τἀμά σοι προσφθέγματα
Τροίηθεν ἔσται. καὶ γένοιτό σοι καλῶς.
(*IA IA* 1615-1618 ans 1621-1626 Murray)

From that anguished apostophe *here and now* that Clytemnestra addresses to Iphigenia *at Aulis* it is hard to believe that Agamemnon's cheerfulness about their daughter's disappearance, about his wife's proud motherhood, and about the coming war at Troy can mitigate Clytemnestra's loss. That he can blunt her drive to avenge herself and the girl *who is dead or might as well be*—separated from all that is dear to her, from those to whom she is dear. In fact, in his preceding *Iphigenia* play the poet had stressed the rsentment of Priestess Iphigenia over the divine miracle that deported her to Barbary (*IT* Prologue), while in his *Electra* he had mixed Clytemnestra's residual anger with regret (*El.* 1001-1003), at 1018-1023 within her long ῥῆσις, and in her sad ll. 1105-1110 (less the misplaced 1107f).

In some plays a woman bereaved exemplifies profound grief (*Andromache*, *Ion*) but in others (*Children of Heracles*, *Hecuba*) and by anticipation in this one she becomes a murderous Fury.

CONCLUSIONS

Pathos and mother love, intensified or distorted, ever theatricalized for spectacular, emotional, and enhaged social-critical impact, are especially if not uniquely Euripidean subjects in endless variation

Most of what we have seen above is Euripides at work on one of his primary interests and concerns, often boldly invented and always sensationally developed. Examples**:** Medea's shocking deliberate double infanticide, mortal endangerment of Andromache and son, the Creusa-Ion melodrama, chronology of Heracles' wirst madness, Electra's ficticious baby, Jocasta's prolonged life and untrafitionally motivated death, Agamemnon's change of heart, Clytemnestra's murdered first huband and son, Iphigenia's heroic acquiesence)

Some Euripidean mothers would die to save children's lives or just to assure better ones for them (Alcestis, Phaedra II, Andromache, Hecuba in *Hecuba*, Megara perhaps shielding her third son).

There is nothing like this in Aeschylus. Closest in Sophocles, in one of those four extant plays which include mothers (*Ajax*, *Trachinian Women, OT*, and *Electra*), is the tableau in the first of these in which vaguely threatened Tecmessa huddles with her baby Eurysaces at his father Ajax' corpse as if already a ἡρῷον, where the silent little boy does not sing like "boy" in *Alcestis* and in *Andromache*. Euripides' *Heracles* has the like, Megara and three sons at an altar of Zeus, leaving which and surrendering its protection mother and little boys are in danger of liquidation.

Jocasta kills herself on the battlefield after now *repeated* failure to prevent the death of at least one of her young sons. They leave no avenger, each a killer of the other and simultaneously avenger of himself. Clytemnestra in *IA* will live on, in contrast, and will live-to-avenge her daughter's death, as she has done in Aeschylus' *Agamemnon*, had done so in Sophocles' *Electra*—and likewise had done so in that play's Euripidean namesake. Alcmena in *Children of Heracles* is as vindictive as can be, still seething over her demigod son's long hard life and eventual death.[25]

---

[25] Already in this play the poet leaves no doubt that the demigod son of Zeus and Alcmenawas mortal, as the playwright will do when we see him in a later play, *Heracles*, poised to kill himself and wishing that Amphitryon were his sire. At Athens he will presumably live out his life in well-endowed retirement, die, and receive posthumous honors, though perhaps *Oedipus at Colonus*-like postumous power (or like that which Eurystheus will wield according to *Children of Heracles* or Neoptolemus at Delphi, as Thetis suggest in *Andromache*! Contrast Sophocles' understanding of the same hero. Although *Trachinian Women* leaves open whether the great but morally despicable man will die or ascend to Olympus, he appears as a god *ex machina* in the late *Philoctetes*. (In Euripides' *Philoctetes* it is uncertain whether *any* god appeared; see C. Collard and M. Cropp [n. 2 above] pp. 370-373. If one did, there is reason to think it would have been Athena.)

Eurydice in the *Antigone* of Sophocles, likely that poet's nonce invention, may be said to avenge her son Haemon by an Ajax-like self-immolation and curse.

Helpless mothers attempt to console their doomed children: as in an odd preemptive way Medea does her sons, Hecuba two plays' different *daughters*, Andromache two plays' different *sons*, Clytemnestra of *IA* the title character. (Aeschylus' Atossa in *Persians* consoles only a defeated and dejected son, alive though facing lifelong humiliation.)

Horror, of course, arises when mothers kill their own children: Medea (of course), Agave—and nearly Creusa!—or kill others' innocent children: Hecuba in her horrific play.

All of this dramatizes and pillories ancient Greek patriarchal male chauvinism and, in several plays, Hellenic ethnocentric racism. Besides the obvious *Andromache*, *Hecuba*, amd *Trojan Women*, this project is salient in *Medea* and *IA*, subtextual in *IT* and *Helen*, and in shocking retrospect from the *di ex machina* who conclude *IT* and *Electra*.[26]

Euripides, on the evidence of the extant plays, undertook no such comprehensive and generally sympathetic examination of **fathers**. Only in eleven of his seventeen tragedies do fathers as fathers, with their children, appear. They nevertheless deserve study.

Victor Castellani
University of Denver

MÜTTER IN EURIPIDES: AB STEBEFER MUTTER ALKESTIS BIS TÖTENDE MUTTER AGAVE

Zusammenfassung

In sechszehn aus den siebzehn noch vorhandenen euripidäischen Tragödien tritt eine Mutter auf die Bühne—und ein kürzlicher Mutter*mord* läßt die siebzehnte nie los! Oft erscheinen mehr als eine, und es gibt zwei Großmütter und eine optimistische, getäuschte dritte.

Bei allen diesen Figuren dramiatisiert Euripides drei treibenden, leider oft widersprüchlichen Hauptmotive: tiefe **Mutterliebe**, weiblicher *erōs*, und große *Trauer*. Jedes davon verursacht sowohl das Beste als auch das Schlechtste in ihrem Verhalten gegenüber Kindern, Ehemännern, anderen Leuten, sogar sich selbst.

Natürliche Mutterschaft und erotische Leidenschaft kriegen sich, in Fällen Medea und Phädra der *Hippolytos* II, was je zwei kleine Knaben betrifft, selbst wenn

[26] Anticipating diplomat-dramatist Jean Giraudoux' sad and cynical 1935 pre-World War 2 play *La Guerre de Troie n'aura pas lieu,* during Peloponnesian War Euripides could have wrtten *La guerre de Troie n'aurait pas dû avoir eu lieu.*

höchstens unterschiedlich in Schluß. In drei Fällen Ehefrauen begehren ein Kind: Hermione im *Andromakhe*, die sich von seinem Mann befremdet hat und wahrhaft ἀ-λέκτρον geworden ist; geheiratete (!) Elektra des *Elektra,* die eingenwillig jungfräulich *verbleibt*; und Creusa in der *Ion*, die glaubt dass sie sein einziges Kind, ein neugeborenes, nötig verlassenes Söhnlein, sterben lassen hat.

Die Mutter derjenigen Elektra, Klytämnestra, die von dieser Tochter und seinem einzigen Sohn später gemordet wurde, selbst aus Liebe für seine erstgeborene, geopferte Tochter Iphigeneia, war Rächerin derer. Sie ist wohl kaum die alleinige Kindrächerin: Titelfigur Hekabe ist eine zweite, aber auch eine dritte, in seiner Denkweise Kreusa, die sein vermutlich lang schon totes Baby indirekt, durch Apolls Sohn Ion, an dem göttlichen Vergewaltiger zu rächen vorhat.

Eine Mutter kann eigene(s) Kind(er) morden, um dadurch seinen Mann zu bestrafen. Als Hekabe Polymestor durch kleine Söhne straft, kann eine Mutter aich durch Kindermord bestraft werden, unheimlich gnadenloser wenn, wannsinnig gemacht, sie sein Kind unwissentlich tötet, je grausamer desto schlimmer. Agave in der *Bacchae* begeht den Tod seines Sohns möglichst grässlich: wie könnte einer Mutter grössere Verletzung darstellen? Denn was das akkulturierte Wesen eines Weibes verlangt: eine Gattin besteht Mutter zu ***werden***, das Kinderkriegen, im besonderen das eines Sohns. Danach kommt Interesse für die Zukunft der Geborenen, ihr Fortleben, ihr lebenslanges Gedeihen. Deswegen kann sie sich opfern lassen oder das zu machen übernehmen, damit Kinder sie überleben.

Einige Male lassen Umstände eine Mutter nur um Kindertod, immer aus Gewalt, trauern (*Troades*) oder, wenn dieser nur bedroht, ihn hilflos zu fürchten (Andromakhe in zwei Trauerspielen, Megara im ersten Teil des *Herakles*).

Übersicht

***Alcestis*:** Offensichtlich hatte Alkcestis einen Sohn und eine Tochter gebärt ehe sie anstelle von seinem Ehemann Admetos zu sterben gelobte. Liebe und Hoffnung für ihre noch jungen Kinder motivieren sie, mehr vielleicht als Gattenliebe. Hoher Ehrgeiz ist ein unverhülltes drittes Motiv.

***Medea*:** Jasons Söhne, auch Medeas, als Nachkommen des nun haßten treulosen Jason wird das Ziel eines Kindermords, das Mittel womit die Kolkherin möglichst peinliche Strafe des Treulosen vollendet, nachdem sie Jasons Braut und Schwiegervater durch feuriges Gift getötet hat. Grosse Liebe in ebenso großen Hass umhekeht motiviert sie, obwohl sie sagt dass sie f *morgen* seine wieder lieben Kinder trauern und beerdigen wird.

Herakles' Kinder Alkmene, uralte Mutter des allergrößten Helden die einen schon alten Enkelsohn hat, erst in der zweiten Hälfte des Stücks. Um seines Sohns üblen strengen Arbeitgeber Eurystheus, der sie selbst und ihre vielen Enkelkinder ausgewiesen und hart verfolgt hat und ihnen mit Aussterben droht, endlich zu strafen. Alliierte Verteidiger der Bedrohten siegen in Kampf gegen Eurystheus' Armee. Alkmenes göttlich verjüngter Enkelsohn Iolaos nimmt jeden gefangen und gibt weiter in die Gewalt der zornigen Alten über. Et kann gar keinen angenehmen Tod erwarten.

Hippolytos II Phädra, Frau des athenischen König Theseus, gebärte ihm zwei Söhne. Es gab ihm früher von einer Amazone einen älteren *un*ehelichen halbbarbaren Sohn. Nach diesem hat Göttin Aphrodite ein leidenschaftliches Verlangen, dem sie sich mit großen Schwierigkeiten widersetzt. Leider, gegen ihre Wille, schlägt ihre

Amme dem Hippolytos einen Antrag vor, seine Stiefmutter sexuell zu erfreuen. Er glaubt dass Phädra sie als Vermittlerin gesandt hat. Um eine vom frauenfeindlichen Stiefsohn lautstark bedrohte Anschuldigung zuvorzukommen, um ihn schwer zu bestrafen, um seine ehelichen Kinder vor Verdacht zu schützen, läßt sich hinter einen Abschiedsbrief der Hippolytos wegen Vergewaltigung anklagt, und sich hängt. „Ehrenhafter“ Selbstmord durch Schlinge *und dadurch Versichering der Thronfolge für ihre Söhne* sind wahrscheinlich euripidäische Neuerung des Dramatikers für seine vermutlich zweite Ausarbeitung der Phädra-Hippoytos-Theseus. Solch ein zielbewußtes Opfer dieser sympathischen Mutter Phädra fügt dem Mythos ein wichtige neue Dimension hinzu.

Andromakhe Die zur Sklavin gemachte Titelfigur, um sein trojanisches Kleinkind von beliebten Hektor noch trauernd, beinahe ein zweites verliert, einen Sohn den sie seinem Herrn Neoptolemos gebärt hat. Diesen zu retten biete sie sein eigenes Leben den bösen Spartanern, eifersüchtiger Herrin Hermione und derer listigem Vater Menelaos, an. Dennoch Mutter, von einen schlimmen Trick betrogen, und noch bedrohtes Kind werden melodramatischerweise gerettet. Drohung aber und Schreck waren allzu wirklich. Thetis, ex machina in der Exodos, göttliche Mutter des Akhilleus, Großmutter des Neoptolemus erklärt eine φιλάνθρωπος Zukunft. Unter anderen Bestandteilen: Peleus wird ein Gott zweiten Rangs werden (wie sein Sohn Akhilles schon ist) und Heroenkult zu Delphi wird Akhilles’ Sohn Neoptolemos ehren. Ende gut, alles gut?

Hekabe Nachdem Peleus alte Hekabe, vormalige Königin von Troja, jetzige Sklavin, sehr viele nah Verwandte schon betraute, litt sie hilflos jetzt den von Griechen ausgeführten Opfertod seiner Tochter Polyxena und dazu lernt dass sein jüngster Sohn Polydoros vom höchstens falschen goldgierigen „Freund“ Polymestor in Thrakien gemordet worden ist. Ihre Wut zeigt sich so enorm wie schlau. Mit falscher Hofnung auf verborgenes Trojanisches Schatzgold lockt Hekabe ihn von seinen zwei sehr jungen Söhnen begleitet in einen Hinterhalt hinan, wo die beiden Knaben vot den Augen des Vaters angeschlachten werden und danach, nach diesem traumatischen Anblick, die selben Augen herausgestochen werden. So gross isr der Zorn einer Mutter die zwei Kinder heute verloren hat, dass sich ein wannsinniger Logik durchsetzt: der brutaler Tod *zweier* unschuldiger Jungen das gegen Hekabes 1 + 1 tote Kinder Verbrechen irgendwie entschädige. Hekabe ist unmenschlich geworden, wird bald in blosser Wildheit, in verreißender Bissigkeit eine heulende Hundin, keinmehr *menschlich*-mütterlich werden.

Schutzflehende Viele Mütter bevölkern dieses Drama. Theseus’ mitfühlende Mutter Äthra öffnet es; es findet im Tempelbezirk Demeters statt, einer Göttin die den praktischen Tod ihrer Tochter Persephone gelitten hatte und daher Trauerfall unter wirklich Sterblichen versteht. Der Chor sind Mütter mehrerer im Kampf der Sieben gegen Theben gefallenen Angreifer. Zu mütterlicher Wehklage und traurigem Leichenbegängnis werden gefügt: erstens, der Versuch des Adrastos, Kommandanten des gescheiterten Angriffs, sich selber und seine üble, unglückselige Sache zu verteidigen, zweitens, die frühreif-männliche Entschlossenheit der sehr jungen Söhne die tödliche Niederlage ihrer Väter aus söhnlicher Pflicht zu rächen in srarkem Widerspruch dem reinen mütterlichen Klagen.

Elektra In dieserer Muttermordtragödie gibt es ja eine falsche Mitteilung wodurch die Mörder für Klytämnestra einen Mordanschlag vorbereiten. Hier ist es nicht ein Bericht über den Tod ihres Sohnes Orest (wir nach Äskhylos und Sophokles, sondern Bekanntmachung einer Geburt, d.h. eines Sohnes den die Tochter Elektra,

Ehefrau eines anonymen Bauers, seinem Mans angeblich gebärt hat. Als Mutter etwas bereut die Königin den Mord Agamemnons und die daraus folgende Entfremdung von seinen lebenden Kindern, obwohl ihre Mutter ihre älteste Schwester an seiinen Mann gerächt hatte. Kinderlose, ja eben noch jungfräuliche Tochter Elektra, nicht königlichenstandesgemäß—einem Bauer—in Ehe gegeben, beneidet seine Mutter wegen Ägisthos und begehrt den Sohn den sie mit Onkel Kastor als Gatten haben können hätte, während ihre Mutter wünscht bessere Verwandtschaft, hoffentlich zwischen Mutter und Großmutter eines unschuldigen Babys. Starke Neid setzt sich gegenüber kindlicher Zuneigung zu Mutter durch. Mutter stirbt, widerwilliger Muttermörder Sohn und hasserfühlte Muttermörderin leben, doch mit lebenslang bewußter Erinnering seiner grausamer Tat.

Herakles Die stolze Mutter der ersten, traditionell *vor* den Zwölf Arbeiten vom Vater abgeschlachteten männliche Kinder war Megara, deren Stolz auf sie Großtätigkeit seine Mannes und auf die geplante Zukunft seiner Söhne, die je ein König sein soll. Den überwältigenden euripidäischen Neueinführungen nach werden Megara und ihre drei kleinen Söhne, mit Amphitryon, von einem mörderischen Tyrann ums Leben bedroht. Sie verhält sich stoisch in unmittelbarer Gefahr, aber strebt die Ehre des vermutlich toten Helden Herakles und der Kinder dessen aufrechtzuhalten. Später wird Sie πρόσωπον κωφόν und wird, nach Botenbericht, zusammen mit seinem dritten, jüngsten Kind, das sie zu schützen versuchte, mit einem Pfeil durchbebohrt, das der frühere Retter Herakles, nun von Here geistesgestört, schießt.

Iphigeneia in Tauris Obwohl Klytämnestra vor Tagen, vielleicht einigen Wochen gemordet war, wird sie namentlich zweimal genannt und weiter dreimal erwähnt. Ihr Tod, ihr *Mord* überschattet alles, selbst wenn weder Orestes, der Täter, noch Iphigeneia, die über den Mittermord erst heute hört, findet viel trauriges dabei in Vergleich mit ger Freude an wiedervereinigender Zusammenkunft. Apoll und Artemis sind überhaupt schuldlos. Euripides wirbt einen Barbaren, schockierten König Thoas, an, der gerade als er von Orestes' Muttermord erfährt, platzt „Apoll!" heraus, „Sogar bei Barbaren würde niemand das wagen!"

Troades Hier ist Hauptfigur Hekabe, sowohl leidtragene Mutter als auch hochtraurige Großmutter. Als königliche Mutter trauerte sie zwarschon um viele, oft lang schon von Griechen erschlagene Söhne; aber nun betrauert weiter: zwei Töchter, Polyxena entsetzlich als rituelles Opfer, Kassandra als (angeblich tödliche) Nebenfrau des Erzfeindes Agamemnon. Als Großmutter hält sie die sterblichen Überrreste des kleinen Sohn vnn Hektors, Astyanax. Asyanax' Mutter Andromakhe den Mord seines Kleinkinds vielleicht nicht tief, da es aus seinen Armen entfernt wird als sie ihm einen langen Abschied nimmt. Er geht wackelnd her in entgegensetzter Richtun vielleicht mit der behutdamenHand des es leitenden Talthybios. Die letzten Reden Andromakhes, vor dem Exit des bald sterbenden Kleinkinds, und Hekabes, als sie über dee schmetterten Leiche des Astyanax auf Hektors Schild, fast gleichen der berühmten unübertrefflicen Episode Mutter-Vater-Helm-Baby in *Ilias* 6 und etlichen Wehklagen in Ilid 22 un 24.

Ion Melodrama! Beinahe ermordet eine Mutter sein geborenes doch unanerkanntes Kind, das Kind fast führt die Hinrichtung der Frau die ihn gebärt hatte. Die jahrelange Qual der kinderlosen Prinzessin Kreiousa über den wahrscheinlichen Tod ihres neugeborenen Kinds, „Frucht" ihrer Vergewaltigung vom Gott Apoll, wird stark vergrößert, wenn die Magde des Chors ihr es mitteilen, dass ihr Ehemann Xouthos einen ihm von Apoll gegeben Sohn. Wut nimmt sie zum Rand katastrophalen Mord eigenen Kinds. Glücklicherweise erklärt die ganze Wahrheit und eine glorreiche Zukunft

für Ions Nachkommen. Alle sind zuriedem; Kreiousa sogar lobt den Gott. Was Xouthos nie weiß wird ihn nicht schaden.

Helene Schon einige Jahre heiratsfähige Hermione, angeblich Tochter der allgemein verleumdeten „Helene von Troja“, aber der in Wahrheit keuschen Helene, ist in Abswesenheit seiner Eltern aufgewachsen, ohne das Muster seiner wahren Mutter, stattdessen unter dem Schatten des Skandals dass die falschen „Helene“ betrifft. Unter anderen Sachen bedauerte die Mutter Helene in Ägypten dies—nach etwa siebzehn Jahren. Das Stück aber behandelt die Titelfigur hauptsächlich als treue, unschuldige Ehefrau des anfangs ihr nicht glaubenen Menelaos, der nicht glauben will, dass der lange, allerlei kostspielige Trojanischer Krieg gänzlich vergebens stattgefunden hatte, über ein schönes Nichts.

Phönikerinnen Gleich nachdem die niederschmetternde Wahrheit über Jokastes doppelte Verwandtschaft mit einem Sohn-Gatten aufgedeckt worden war, hängte die sich—*vor* Euripides. Hier lebt sie (wie auch der noch nicht gebannter Ödipus) zu Hause in der bedrohten Stadt bis die Schlacht der Sieben gegen Theben. Die euripidäische Königin Thebens lebt noch *allein um Selbstmord anders als traditionell zu begehen*. Während einer sehr lanfen Episide trifft sie seine zwei Söhne mit Ödipus, erstens Polyneikes, dann Eteokles, und hört von jedem ein Manifest, von sehr verschiedlichen Arten. Kein Abkommen, trotz möglichst ernsthafter Vermittling von ihrer Mutter. Es muß gegenseitig ausgefechtet werden. Zu spät kommt die eilende Mutter der beiden zu ihnen am Schlachtfeld, dabei stille Antigone. Beide Kämpfer leiden schon unter tödlichen Wunden und sich vor seiner erschütterten Mutter schwach zuguterletzt versöhnen. Und sterben. Jokaste hebt das Schwert eines von den Brüdern auf, tößt es durch die Gürgel, breitet seine Arme überm Paar Toten, und stirbt.

Orestes Nachwirkungen des von Orestes (mit Elektra) Muttermords. Das tote Opfer Klytämnestra wird viel mal erwähnt. Hermione, Tochter der allgemein verachteten Ehebrecherin Helene, eine gütige Jungfrau von Klytämnestra aufgezogen, ersetzt seine beschämte Mutter in langem rituellen Besuch zum Grabmal Klytämnestras, Mutterschwester und Flegemutter Hermiones. Muttermörder Orestes, Komplize Pylades, und Komplizin Elektra werden alle drei aus zwei Gründen von Argivern zum Tode verurteilt, da ein öffentlicher um Mord Strafprozess an die Stelle der privaten Rache getreten ist, und die Idee Muttermords per se abscheulich ist. Pylades stellt dein Einfall vor, *Helene* nun auch zu morden, und er, Orestes, Elektra hoffen dass Helenes Mord, der Mord einer *zweiten* bösen Frau, nicht nur das Mörder-Trio freisprechen könnte sondern sogar verherrlichen. Helene als Mutter freute sich Hermione neulich wiederzusehen, jedoch sendet die Tochter ans Grabmal seiner Schwester während sie sich all das Eigentum des Atreushauses persönlich versiegelt. Arme schuldlose Hermione wird Geisel vom Trio genommen, in Hinblick auf Menelaos, der die schwer gewonnene Helene wieder verloren hat. Auch die Tochter verliert etwas--seine Mutter—nochmal und muß, nach Befehl Apolls, dem Orestes verheirtatet werden, d.h. dem bedrängten Mann der ihre Mutterschwester gemorder hatte und versuchte soeben ihr Mutter zu töten. Es nützt weder Mutter noch Tochter zu sein.

Bakkhai Drei neidische Töchter des alten König Kadmus glaubten seiner jüngsten Schwester Semele nicht, die sich rühmte dass sie schwanger von Zeus war, glaubten daher nicht an Semeles gesegnete Mutterschaft, d.h. an blosse Existenz des Embryo-gewordenen-Gott Dionysos. Oft und extrem hart bestraft man—entweder Mensch oder Gott—einen Beleidigenden *indirekt*, Kind durch Elternteil als Mittler, Elternteil durch Kind. Man macht dem anderen Kummer oder denvom anderen litt. Hier: Kadmos,

der skeptische aber opportunistische Vater, durch mordgierien Wahn seiner allen drei überlebenden, ungläubigen Töchter; Pentheus, der den Gott leugnet und das Kult dessen bis zur Morddrohung verfolgt, durch eine verrückte Mutter die eine tödliche Zergliederung seines stark verängsten Sohn leitet. Mutter *Semele* rechtfertigt, Mutter *Agave* zerstört.

Iphigeneia in Aulis Klytämnestra ist berühmte zukünftige, nach dem Trojanischen Krieg Rächerin der lieben ersten Tochter Iphigeneia. Hier wird Agamemnon sie widerwillig opfern. Durch vorgetäusche, angeblich klug arrangierte Hochzeit locket willenschwacher Agamemninon Miztter und Tochter (und Baby Orestes) zu Aulis an—eigentlich zu *Opferritus*, Die hiesige auffallende Erneuerung des Dramatikers ist Klytämnestras erste Heirat: ihr *erster* Mann *und kleiner Sohn* beide von Agamemnon erschlagenen wurden. Nichtsdestoweniger ist sie jenem Mörder eine musterhafte Ehefrau gewesen, eine fruchtbare Mutter, welche ihm drei Töchter und einen wertvollen Sohn gegeben hat. Die Episode Vater-Mutter-Jungfrau ankundigt zukünftige Rache schon, von einer plötzlich leidtragenden, immerdar rachsüchtigen Mutter. Das grauenhafte Ende dieser Familientragödie deutet das beschämende Ende des verratenden, verrateten Agamemnon.

UDC 255.85

Срђан Дамњановић
Универзитет Привредна академија у Новом Саду
Правни факултет у Новом Саду

О ГНОСТИЦИЗМУ У САВРЕМЕНОЈ ФИЛОСОФИЈИ (ГНОСА У ХОТЕЛУ АМБИС)

АПСТРАКТ: Полемика о гноси и гностицизму распламсала се у XX веку, захваљујући открићу гностичких рукописа код Наг Хамадија, легендарном *Colloquium di Messina* (1966), помодним идејама и философским расправама. Између осталог, полемишемо са тезама Ханса Јонаса и Ернста Топича, разматрајући и фигуру демијурга новог света, Хегелову светско-историјску личност, све до апстрактног демијурга политичке економије. Стварајући комплексну неогностичку метафору „Хотел амбис", Ђерђ Лукач се позива на постојање сигурног прибежишта у коме философи заузимају комфорно место, премда се налазе на ивици амбиса. Популарност гностицизма окренула се против главне интенције гностичке мисли, синтезе друштвене еманципације и есхатолошког очекивања, а та противречност је надокнађена представом о гностицизму као авангарди апокалаптичког краја историје.
КЉУЧНЕ РЕЧИ: гностицизам, алијенација, зло, амбис, демијург.

Историчар религије Уго Бјанки организовао је легендарни научни скуп *Colloquium di Messina* (1966), посвећен различитим облицима гностицизма. Бјанки је приредио зборник реферата и дискусија на близу хиљаду страница уз *Documento finale* са чувеним предлогом који је требало да разреши постојећу терминолошку конфузију. После скрупулозне расправе *гноса* је дефинисана као сазнање божанских мистерија, резервисано за друштвену елиту, уз предлог да се комбинованом употребом историјских и типолошких метода *гностицизам* веже за различите начине практиковања гносе у конкретном историјском контексту. Гностицизам настаје у сектама

II века наше ере, које су се одликовале уверењем да је у човеку присутна божанска искра, пала из божанског света у овај свет, подређен судбини, рађању и смрти. Задатак гностика састоји се у спајању душе са њеним божанским извором.[1] Покушаћу да развијем аргументе у прилог следећој тези: задатак скупа није се састојао само у скрупулозном дефинисању појмова уз настојање да се обезбеди сагласност научне заједнице, него је реч о дефинисању појмова гносе и гностицизма сходно захтеву времена. Скуп је одржан у доба фаворизовања фантазије о постојању „елитног облика знања", моћног и мистериозног, које се подједнако супротставља маси као и постојећим центрима моћи. У најкраћем, покушаћу да развијем својеврсну *археолошку епистемологију* у контексту наведених појмова.

ГНОСА И ГНОСТИЦИЗАМ: САМОРАЗУМЉИВОСТИ И ПРОЈЕКЦИЈЕ

У закључним документима скупа дефинисана је разлика између *гносе* и *гностицизма*. Гноса се јавља пре и после гностицизма (синкретичког покрета из II века наше ере), од Ирана, Индије (Упанишаде), све до Грчке (платонизам и орфизам). Зато се гностицизмом могу назвати и шаролике појаве гносе у различитим мисаоним струјањима, почевши од II века наше ере, па до наших дана. На основу којих мерила? Најпре, када се *самосазнање* спаја са дијалектиком, уз наглашену употребу вредносних судова, посредством неговања једне есхатолошке перспективе. Верујем да је тај шири појмовни захват оправдан, поготово када налазимо следеће елементе: *зло* као средство описа и вредновања алијенираног света, учење о палом или „баченом" човеку, као и наглашену улогу творца (демијурга). Кроз богату историју гностицизма јављају се различите комбинације појмова. На пример, немачка класична философија прелази од Ungrunda-а на светски процес, мистици полазе од милости и „динамике" тројства, а Хајдегер инсистира на „бачености" човека у свету. Демијург постаје и револуционарни субјект, а амбис – нетематизовано функционисање система (Маркс, Адорно, Лукач).

Гноса је у XX веку постала предмет научног истраживања, захваљујући открићу углавном гностичких списа крај насеља Наг Хамади (1945), постмодерном ситуацијом која је реафирмисала гносу и гностицизам, као и различитим њу ејџ струјањима која су инсистирала на јунговским идејама. Постмодерна је оберучке прихватила и преобликовала гностицизам, изгледа у складу са схватањима Карла Густава

[1] U. Bianchi (ed.), "The origins of gnosticism: colloquium of Messina, 13-18 April 1966", *Studies in the History of Religions* (xii.) xxxii, 1967.

Јунга: гностичке идеје струје са оне стране психе, као спонтане, несвесне идеје за које свака ортодоксија захтева да остану потиснуте. У обрачуну са догматиком која царује од хришћанства до краја модерне, Борхес и Киш радо се ослањају на гностичке митове, фантазију и уопште на различите манипулације несвесним слојевима психе. Према Борхесу, гностици су „грана фантастике" која раствара све претпоставке, па чак и ону о злом богу, демијургу, све до самог ништа. Данило Киш у приповеци „Симон чудотворац" развија сродне тематске преокупације. Смрт Симона Чудотворца је оповргла становиште ортодоксије у тренутку када је магија чудотворца заказала. Његов неуспех је сасвим парадоксално потврдио постојање злог демијурга. Право на сумњу и отпадништво је истинитије од сваке објављене религије, као што је документарна истина у ствари фикција. И код Киша је присутан онај типично борхесовски гриф, заокрет у ништа: „Историју пишу победници. Предања испреда пук. Књижевници фантазирају. Извесна је само смрт" („Славно је за отаџбину мрети").

Како је гностицизам доспео до нас, упркос чињеници да је био изложен религиозном и категоријалном прогону? Стандардна интерпретација је открила две занимљиве чињенице: прогласити одређено учење за јерес је начин презервације учења, чак и када је оно неделотворно, екстравагантно или бизарно, а сврставање под „утицај Оријента" камуфлира чињеницу да је то учење присутно у континуитету. Гностицизам је, бар као предмет побијања Св. Иринеја и Хиполита, јеретички „спекулативан систем", који је осим хришћанских и оријенталних елемената обухватио и елементе хришћанске мисли, наводи Коплстон.[2] Предност хришћанства била је несумњива. Хришћанство је дошло на свет као објављена религија, а не као апстрактни теоријски систем. Христос је послао своје ученике да проповедају, а не да заузму професорске катедре.[3] Гностицизам је био унапред елиминисан такмац, осуђен на сакривање рукописа и бекство у – философију. Свака рецепција гностицизма је предодређена веома ненаклоњеним погледом, сведочанствима која потичу из хришћанства. Зато се класификација креће утабаном стазом: правоверје – јерес. При формулисању начела вере на удару су били носиоци блиских становишта. Међутим, прогон који су предузели хришћани довео је до очувања гностичких списа и учења, али на два различита начина. Јерес је осуђена, али је у измењеном и прилагођеном облику постала део токова историје философије, а сами списи, сакривени у пећинама или у наслагама „древног ђубрета", дочекали су свој тренутак.

---

[2] Ф. Коплстон, *Историја философије*, том II, Београд, 1979, 30.
[3] Ibid., 19.

Како нас обавештавају лексикони, термин *гноса* је употребљен у грчкој филозофији за искуствено знање (нпр. гносеологија) у контрасту према теоријском знању коме је ближи термин *епистемологија*. Од речи *гноса* настали су данас фреквентни термини *прогноза* и *агностик*. Наглашавам спекулативну димензију гностичког учења. Гноса је повезана са концепцијом знања као *присећања*, чији се циљ налази у буђењу оне запретене „божанске искре". Елементи гносе потичу из Платоновог дијалога *Тимај*, учења легендарног Емпедокла, али се обично инсистира на још једном, знатно другачијем извору: „*Gnosis* значи знање и историјске конотације термина довеле су многе посматраче, древне и модерне, да гностицизам посматрају као улазак грчке филозофије у религиозну мисију Оријента."[4]

Застанимо пред овом деценијама саморазумљивом Јонасовом примедбом о религиозној мисији Оријента. Конфузија је настала услед лажне дилеме на основу које грчку филозофију посматрамо као жариште европског рационалитета, а Оријент отписујемо као жариште празноверја и мистике, а на основу претпоставке да постоје чисте културе, „философске школе" или религиозни покрети. Та дилема утицаће и на виђење историје философије. Богато наслеђе платонизма и гностицизма биће смештено на раскрсницу наводно супротстављених светова:

„Студије као што су *Црна Атина* Мартина Бернала и Ерика Хобсбаума и *Изум традиције* Теренса Ренцера, наглашавале су изузетно висок утицај савременог стављања на дневни ред чистих (чак прочишћених) слика које конструишемо из привилеговане, генеалошки корисне прошлости, прошлости из које искључујемо нежељене елементе, наративе и трагове. Према Берналу, иако се за грчку цивилизацију знало да потиче из египатске, семитске и разних других јужних и источних култура, током деветнаестог века редизајнирана је као 'аријевска', а њени семитски и афрички корени били су активно 'чишћени' или прикривани. Пошто су грчки писци сами отворено признавали хибридну прошлост сопствене културе, европски филолози стекли су идеолошку навику да прескачу ове срамотне одломке без коментара, у интересу античке чистоће."[5]

Оријенталистичке пројекције стварају контрастне судове и дилеме, а наглашавају тезу о гностичком синкретизму.[6] Пошто су пла-

---

[4] H. Jonas, "Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research*, 1952, 434.

[5] E. Said, *Culture and Imperialism*, New York, 1994, 15. Ванредно значајан део текста доступан је на нашем језику: „Едвард Саид – Слике прошлости, чисте и нечисте",
https://princip.info/2019/10/15/edvard-said-slike-proslosti-ciste-i-neciste/?fbclid=IwAR2TAYuq-vUN0P7I3obt_qSXcQGnukGTcQBhop6UW2SOTpjQrv_Grxdfoj8

[6] Ibid., 145.

тонизам и гноса деловали вишеструко, током целокупне мисаоне историје Запада, говорити о упливима, синкретизму или о серијама сусрета различитих традиција, веома је проблематично. Гноса је имала своју званичну историју у контексту развоја историје философије, али и своју алеаторну димензију, која је камуфлирана случајним открићем углавном гностичких рукописа крај места Наг Хамади. „Случајно откриће" распламсало је полемику, у тој мери да је садржај гносе и гностицизма постао поново замагљен.

Друга „саморазумљивост" гностицизма везана је за његов „радикални материјализам". Канал *Viasat History* је у тренутку писања овог текста емитовао серију „Bible Hunters" (из 2014), а у другој епизоди је десетак минута посвећено гностицима (16. 01. 2022). Прилог прати идеју бестселера Елен Пејгелс *Гностичка јеванђеља*. Аутори серије разрађују тезу о политичкој природи религијских институција. Оне формирају догме и званичне митове ради учвршћивања превласти црквене хијерархије, насилно сводећи корпус текстова на круг подобних. У епизоди је наглашена проблематична идеја о радикалном материјализму гностичких текстова. Проблематична – зато што је радикалност компензована идејом самосазнања као тајног знања које упражњава иницирана елита. Теза о радикалном материјализму је потенцирана једним случајним догађајем, чињеницом да су гностички списи откривени на ђубришту. Арапска реч *себак* означава „наслаге древног ђубрета" у коме је похрањено „елитно знање" када се нашло под ударом хришћанске цензуре. Али, у епизоди је наведен и „материјалистички" део *Јеванђеља по Томи* и то тако да је гностицизам протумачен модернијим идејама:

„56. Исус рече: ко год је спознао овај свет пронашао је леш, а ко год је пронашао леш, овај свет није достојан њега." Идеја је наводно „радикално материјалистичка" зато што гностички дуализам оставља материјализам на једној страни, а на другој фаворизује самосазнање. Док новозаветни Исус Христос изриче пред Пилатом: „Царство моје није до овога света" (Јн 18, 36), Христос из *Томиноī јеванђеља* изриче супротно: „113. Његови ученици упиташе га: Када ће доћи Царство? [Исус одговори]: неће доћи када се очекује; нико неће рећи 'Гле, ту је' или 'Гле, тамо је'. Али, Царство Очево разастрто је на земљи, а људи га не виде." Овај овоземаљски сјај царства небеског није више оличење земаљског леша, јер је свет из света мртвих пробудила гноса. Дакле, више је реч о спекулативном материјализму, који се јавља у својој још рудиментарној форми, као нерефлектовани сусрет мишљења и света, посредован мистичним знањем које припада само изабранима.

Ханс Јонас је дефинисао гносис као скривено, објављено и спасоносно знање, које приповеда историју „горњих светова". Гносис дефинише козмички систем као устројство сила које одређују статус човека и доводи нас до открића историјског статуса знања – кроз губитак. Губитак знања испољава се кроз дрскост, зло и заблуду при стварању света, а поновно успостављање знања постаје средство спаса. Сходно Јонасу, реч је о најкохерентнијој појави Хегелове философије пре Хегела. Јонас не пропушта прилику да формулише и савременост гносе. Насупрот хармоничним еманацијама новоплатонизма, гностичке еманације су катастрофичног карактера, њихов развојни пут одвија се посредством деструкције и кризе, а козмички поремећај завршава се људским отуђењем. Свет је фактор отуђења! Јонас налази да код гностика човечанство не сноси одговорност за ситуацију у којој се налази, а та чињеница помоћи ће му да дефинише значај властите етике.[7] Иначе, Јонасова жалопојка над судбином списа из Наг Хамадија савршено се уклапа у историју гносе и гностицизма. И сам Јонас је запао у нерефлектовани дуализам који олако приписује гностицизму:

„За разлику од открића свитака с Мртвог мора, откривених тих година, откриће гностичких рукописа из Наг Хамадија од почетка па до данашњег дана, опседа проклетство политичких блокада, парница и изнад свега, академска љубомора и борба за место лидера (овај последњи фактор је већ прерастао у истински *cronique scandaleuse* савременог академског света)."[8]

Јонас претпоставља да су унутар *свеша зла* или *свешскої леша*, академски живот и „проклетство политичких препрека" две одвојене категорије. Запањујуће веровање за критичара тзв. гностичког дуализма! Рукописи се редовно јављају унутар света, света чији је леш увек у распадању. Дуализам се сходно гностичкој перспективи пре може приписати хришћанској ортодоксији, па и самом Јонасу и његовој жалопојци. Стварни или наводни дуализам који су заговарали гностици обележен је крајње негативним погледом на материјални свет и хришћанску козмологију, а учењем о постојању Највишег бића и бога створитеља који је зао, неспособан и незналица, дуализам је бар у етичкој сфери одбачен. Јонас је тај који „академску заједницу" смешта ван света у неко неуко неутрално, утопијско место, а не гностици.

---

[7] Х. Јонас, „Одређивање типолошких и историјских граница гностичког феномена", *Градац*, 71–72, 1986, 19–30.

[8] H. Jonas, "The Secret Books of the Egyptian Gnostics", *The Journal of Religion*, Vol. 42, No. 4, 1962, 262.

Гностичко поимање света инсистира на човековој страности и вансветској природи бога, а то су примамљиве претпоставке за неког ко настоји да одговорност за свет са демијурга пренесе на човекова плећа. Јонас је свестан митолошког карактера гносе, као и чињенице да је настали мит производ слободне инвенције аутора, упркос свим позајмицама из постојећег фолклора.[9] Јонас гностицизму намењује философски задатак, али указује на ограниченост његових средстава, да би свој опус завршио етиком одговорности, противречном позицијом „цементирања" сфере требања. Човек је одговоран управо за овај „зао" свет који је таквим сам учинио, а своју одговорност протеже на будућност.

Моја теза је следећа: Јонас гноси приступа из терминолошке и проблемске перспективе Хајдегерове философије, да би на крају, неконсеквентно, пројектовао једну етику одговорности у покушају превладавања дуализма који је сам створио. Настојећи да напусти антропоцентризам и један себични хуманизам, Јонас је остао одређен оним факторима које је настојао да избегне. Проширење обима етике, њеног предмета, није довољно да би се нарушила њена структура, оличена у дуализму и требању. Шопенхауер је консеквентнији. У свету зла етика није потребна а није ни могућа, важно је „како се провући", те су његови етички списи заправо приручници *know-how* гностицизма, данас на посебној цени. Шопенхауер у свом примамљивом конзервативизму учи како цементирати постојеће стање, уз стално одрицање од жеље, да би се живело у прихватљивој, опсесивној неурози.

У распламсаној расправи о тој теми, Филорамо се не либи да укаже на везу која постоји између Хајдегера, Јонаса и гностицизма. Као Хајдегеров ученик, почетком тридесетих, Јонас је препознао у *Sein und Zeit*-у интерпретативну премису нужну за продирање у дуалистичку, антикозмичку и нихилистичку визију древне гносе, подземну пупчану врпцу између древне гносе и модерног егзистенцијализма, која је снажнија од спољашњег историјског континуитета. Постоје дубоке сличности између гносе и егзистенцијализма, аналогни облици осетљивости, ако не и идентичне критичне позиције у односу на свет постојања. Увлачећи гносу у орбиту савремених питања, Хајдегер је допринео бољем разумевању гностичких текстова.[10] Мислиоци као што су Хегел и Шелинг, и ту је Филорамо доследан, увели су у свој систем гностичке принципе, али су их учинили готово непрепознатљивим. У случају прешироког херменеутичког круга, све можемо свести на гносу и гностицизам. Ста-

[9] H. Jonas, *The Gnostic Religion*, Boston, 2001, 91–101.
[10] G. Filoramo, *A History of Gnosticism*, Oxford, 1990, xiv.

новиште о постојању једне партије која поседује кључ знања, јесте наравно гностичко, али је важније то да лењинизам одступа од доктрине увек када се појави негативан случај, позивајући се на мањак теорије пред провалом реалног. Лењинизам вапи за појавом амбиса. У овом случају дајем за право Ерику Вогелу. Велики философи алијенације, носиоци „прометејске револуције", блиски су модерном или древном гностицизму, премда се не могу на њега свести.[11]

С обзиром на примамљива претеривања, далеко је плодотворнији Топичев приступ, али ни он није без слабости. Топич наводи аргументе у прилог тези да утемељујући појмови у Марксовим раним списима, а дијалектика у целокупном делу, потичу из старих есхатолошких и апокалиптичких предаја.[12] Уколико утемељујући појмови потичу из древних предаја, не значи да се на њих могу свести, као што се не може ни отписати њихово порекло. Топич региструје да и друге традиције продиру у Марксово мишљење, као што су радикални хуманизам, материјализам, енглеска национална економија, француски социјализам, итд. Свако свођење на извор је редуктивно и непродуктивно, а носећи појмови доспели из платоничке и гностичке традиције, услед позитивистичке и новокантовске критике углавном су уклоњени из тзв. западног марксизма. Топичева хипотеза о утицају гностичке мисли на марксизам формулисана је опрезно, али има једну сумњиву премису: да је руски марксизам у доба Лењина поново посегнуо за дијалектиком, јер су у Русији, услед утицаја Византије и источне цркве, деловали новоплатонички и гностички токови (та тврдња је далеко истинитија у случају Берђајева). Топич уводи у игру још једног великог гностика, Сигмунда Фројда, и његове схватање о „ирационалитету смисла живота живота", тј. *нелагоду у култури*.

Гностички митови, како то види Топич, враћају се на старе облике шаманистичких и сродних магија и мантика. Платонска философија се у овом контексту с правом може означити као главна историја веза између грчке „шаманистичке" традиције и гностицизма. Платон је наставио питагорејско рационализовање архаичних предаја. У току философског процеса рационализовања, сматра Топич, сузбијено је веровање у активну надмоћ душе над светом. Изузев одређених мантичких елемената, који су јасно приметни у Аристотеловим списима из младости, преостало је само уверење о контемплативној надмоћи душе над светом, душе која се ослободила замки телесног (а тиме бола, страсти и кривице), душе која се предала чистом мишљењу и с њим се идентификовала. За Топича је више

[11] G. Filoramo, ibid., xvi.
[12] Е. Топич, „Марксизам и гнозис", *Градац*, 71–72, 1986, 91.

него очигледно: повезаност теолошко-философских предаја са магијско-екстатичким мотивима и учењима о ослобађању оријенталног порекла, водила је настанку гностичких и новоплатоничких спекулација.[13]

Топич верује да се историјски значај гностичко-новоплатоничких и есхатолошко-апокалиптичких мисаоних форми једва може преценити. Новоплатоничке и гностичке мисли биле су од знатног утицаја и на јудаизам и на хришћанство и на ислам. Њихов утицај се да открити код Климента и Оригена, а за овог другог се може рећи да је био изданак хришћанске гносе. Најважнији продор гностичких мотива у хришћанској традицији налази се код Дионисија Ареопагита, пре свега захваљујући Прокловом утицају. Следећа станица налази се код Ериугене, који је на захтев Карла Ћелавог са грчког превео на латински ареопагитске списе. Ериугена је гностичко-новоплатоничку схему применио и на Платонову дијалектику („пут горе и пут доле"), а мишљење о остварењу царства божијег на земљи, које треба очекивати у оквиру историје, постало је узор модерним есхатологијама Европе. Ови и сродни мотиви доспели су у немачки протестантизам, коначо у мишљење Хегела и Шелинга, али уз елемент политичке борбе. Тешко је не приметити да Наполеону добро стоји улога злог демијурга.

ГНОСТИЧКИ ДЕМИЈУРГ И ПРОБЛЕМ ДИЈАЛЕКТИКЕ

Демијург, та опчињавајућа фигура (грч. δημιουργός – „обичан радник"; од демос – „обичан народ" + ергон – „рад"),[14] градитељ, а у хришћанској номенклатури – створитељ света. Код Платона, демијург је божанство које ствара свет помоћу идеја и материје (*Тимај*) као „отац свих ствари". У посланици апостола Павла 11,10 та реч означава стваралачку делатност Господа. Иринеј Лионски крајем II века наводи да јеретици морају признати да је Бог Отац уствари демијург, или морају напустити еухаристију. У гностичким митовима демијург је испод Бога као подређени неимар света. Са демијургом је решен проблем теодицеје: добри бог није творац света, него зли демијург. Бог може остати добар јер је један несавршени бог изградио свет, оставивши људе у стању незнања и предате на милост и немилост материји. И демијург и његов свет захтевају спасење!

У Хегеловом систему нема спољашњег спасења, нити бога нити демијурга, који би интервенисали у свету. Наиме, светскоисторијске

[13] Е. Топич, ibid., 90–99.
[14] https://www.etymonline.com/search?q=demiurge

личности, вођене посебним интересима страсти, остварују опште циљеве,[15] као што је Наполеонова сујета, односно моћ његовог карактера, покорила Европу и раширила либерална уверења. Наполеон, тај демијург новог света, доследно је „растерао" адвокате, идеологе и људе од принципа.[16] У контексту Хегелове философије, посебни интерес страсти, оно партикуларно, представља *зло* (*Философија права*, § 139). Творац новог света је зао, а историја је млин који меље појединце и целе народе. Право светског духа надилази сва посебна права и морална одређења, а ум (бог) ствара и разбира самога себе.

Тешко је у овим идејама зрелог Хегела не препознати и делове богатог наслеђа гносе и платонизма, али у трансформисаном облику. И код младог Хегела ствар је слична. Топич закључује да је у мишљењу младог Хегела значајну улогу одиграо мотив гносиса као и проблем превладавања алијенираног, палог стања. Хегел као млади мислилац вапи за развитком једне народне религије која би ангажовала све духовне моћи, према античком моделу, док је „хладни позитивитет" ауторитарне хришћанске ортодоксије представљао моменат пада и одвајања. Царство божије настаје поновним сједињавањем.[17]

Хегелов гностицизам постаје још упадљивији када употребљава појмове као што су *отуђење* (Entfremdung) и *оспољење* (Entausserung) у *Феноменологији духа*: апсолут се мора отуђити у Друго, у оно негативно, да би тек превазилажењем отуђења било достигнуто јединство. Премда је реч о теолошким категоријама, оне пресудно утичу на концепцију „Франкфуртских теза" из 1800. године.[18] Дакле, када Топич наводи да је Хегелова философија историје гностичка теодицеја, он конкретно тврди да се у извођењу светског процеса као теодицеје може говорити само у контексту дијалектике, која у себи укључује гностичку премису. Историја је „оспољавање у време" бога-духа кроз развој и рефлектовање његовог „унутрашњег богатства", као што, с друге стране, апсолутно знање зна себе у својој остварености и довршености. Зато се код Хегела може говорити о измирењу мишљења и стварности, где је стварно само оно што је произведено, подигнуто у ранг „збиље", али и – довршено, већ престарело и мртво. Теорија рада пробија гностичке оквире, али она је кроз њих била уведена у Хегелов систем (роб ради, а господар ужива). Дакле, гноса је уведена, негирана, превазиђена и сачувана. Свест долази радом и борбом до себе (за Топича је то само „срце марксизма"), али тај свет борбе и рада има своје посебне, анатомске

---

[15] Г. В. Ф. Хегел, *Филозофија повијести*, Загреб, 1951, 47.
[16] Ibid., 403.
[17] Е. Топич, ibid., 95.
[18] Г. В. Ф. Хегел, „Фрагмент Система из 1800", *Рани списи*, Сарајево, 1982.

законе. Оспољавање и враћање, негација и негација негације, иступају из подручја теософских спекулација у подручје које негује једну специфичну форму рационалности. Међутим, то срце марксизма, производило је јаке шумове још у контексту Хегеловог система, верује Топич.

Један од тих шумова је појам негације, који је изванредно неодређен, пошто било које стање ствари може да подлегне изразу *негација*. Остарели Хегел, наводи Топич, ослобођење у смислу гносиса схватио је претежно интелектуално, као достигнуто настајање самосвести духа у философији, док код Маркса избија на видело нада у земаљско остварење „царства божијег", али такође у гностичко-апокалиптичком духу. Гностички извор је надограђен политичком економијом, модерним материјализмом и утопијским социјализмом. Упркос Марксовим претензијама да заснује овострано схватање човека, оно остаје, како сматра Топич, под приматом гностичко-апокалиптичког учења о ослобођењу. Али, Марксово учење чак ни код Топича није гностичко у неком једнодимензионалном смислу. Човек доспева у зависност од властитих производа рада, а зависност се у капитализму повећава до губитка његове властите суштине. Наиме, радник постаје сиромашнији уколико производи више богатства:

„Рад не производи само робе; он производи себе сама и радника као *робу*, и то у размеру у коме уопште производи робе. Та чињеница изражава само ово: да се предмет произведен радом, његов производ, супротставља њему као *туђе биће*, као *сила независна* од произвођача. Производ рада јест рад који се фиксирао у једном предмету, који је постао ствар, то је *опредмећење* рада. Остварење [Verwirklichung] рада јест његово опредмећење. Ово остварење рада појављује се у националноекономском стању као *обестварење* [Entwirklichung] радника, опредмећење као *губитак и ропство предмета*, присвајање као *отуђење*, као *оспољење*."[19]

Човек је сам свој демијург, свој сопствени зли бог. Све те консеквенце налазе се у одређењу да се радник према *производу свога рада* односи као према *туђем* предмету. Радник ставља свој живот у предмет; али живот не припада више њему, него предмету. *Оспољење* радника у његовом производу значи не само да његов рад постаје предмет, *спољна* егзистенција, него да рад егзистира *изван њега*, независно, и постаје самостална сила насупрот њему. За Топича је саморазумљиво ово претумачење гностичке теорије ослобођења „божанске искре" у још једну унутарсветску теорију. Топич инсистира на следећој аналогији: као што је код Хегела окончање бога у настајању човека уједно и пут постизања његове праве божанстве-

[19] К. Маркс, *Економско филозофски рукописи из 1844*, Дела, 218.

ности, тако и самоотуђење човека у патњи поствареног, робом посталог пролетера достиже свој врхунац и обрт у правом присвајању људске суштине. Наводно, са тог становишта Маркс схвата Хегелову философију, која остаје при пуком мишљењу, као најпрегнантнију, мисаону форму отуђења. Философски дух је унутар самоотуђујућег мишљења као апстрактни дух себе схватајућег света. У марксистичкој нотацији: претпоставка једне непредметне суштине и њеног опредмећења није ништа друго него израз стварног отуђења људског бића које се огледа у мишљењу. Код Маркса увођење и полемика са савременим гностицизмом значи припрему за критичку тезу да је редовно реч о „илузорним компензацијама за реална одрицања".[20] На крају, Топич сумира своје истраживање у виду критике дијалектике марксистичког погледа на свет. И ту долази до зачуђујућег преокрета. Топич, који је прецизно нациљао мету, промашио је центар.

Топичеве закључне аргументе сам разложио у три корака: а) дијалектика није метода научног сазнања, него је форма вредносног драматизовања света; б) као форма драматизовања света и властитог ја, може се ставити у службу ма ког осећајног или практичног политичког става и циља; в) зато није неочекивано да се о централним појмовима дијалектике, као што су самоотуђење и отуђење, може полемисати на исти начин.

Међутим, дијалектика није замишљена као средство замене научне методе. Између „присећања" математичких односа као егземплара строжег извођења и хуманистичких појмова „о чему се на различите начине мисли и говори", постоји разлика – они други „говори" остају хипотетички или недовршени, а накнадно су осмишљени сценским записом. Летимичан поглед на „библију марксизма" (*Капитал*), упућује на елементарну разлику између методе истраживање и методе излагања. „Вредносно драматизовање света" долази после научног истраживања, када је завеса прекрила сцену. Топичев *error fundamentalis* налази се у аргументу о чудовишној ненаучности дијалектике. Али, она се у својим најбољим примерима не издаје за оно што није. Даље, како метода није ни вредносно неутрална, дијалектика се не може ставити у службу „ма ког пројекта", него оног који налази зло у свету. У светлу почетног промашаја треба посматрати и Топичеву истиниту констатацију, блиску трећем аргументу. Отуђење је израз који је у Источној Европи постао кључна реч опозиције марксистичких интелектуалаца против тамошње владајуће бирократије.[21] Топич пише: „Колико се у усменој, приватној дискусији тамо иде далеко – јер су објављивања, што је лако појмљиво, једва

[20] Е. Топич, ibid., 98.
[21] Ibid., 98.

могућа – тешко се може рећи."[22] Ипак, у Југославији је ситуација била обрнута, поготово деценију касније у односу на ситуацију у ДДР, на коју Топич реагује. У периодици је антрополошко-хуманистичка проблематика била доминантна, поготово у часописима *Praxis* и *Философија*.[23]

Међутим, ни Фројд, ни Хегел а ни Маркс нису гностици, премда стоје на њиховим раменима. У њиховом делу постоји снажна идеја модерне субјективности, као и други важни елементи, од политике до економске теорије и медицине. Метафора леша је замењена стварним аутопсијама, а зло – политичком економијом. А са фигуром демијурга ствар је још интересантнија. Демијург, подређени бог који обликује и уређује физички свет у складу са рационалним и вечним идеалом, прелази дуг пут.

Када млади Маркс трага за новом парадигмом, први пут посеже за метафором демијурга. Демијург је грчки философ који се отима од природног и супстанцијалног света.[24] У зрелијим делима, демијург није философ, ни политичар, него централна и напредна земља капитализма у односу на континенталну периферију, која предњачи у периодима кризе и просперитета, а то је Енглеска: „Примарни процес врши се увек у Енглеској; она је демијург буржоаског козмоса. Разне фазе циклуса кроз који буржоаско друштво стално изнова пролази наступају на Континенту у секундарном и терцијарном облику."[25] Могућност надокнаде је већа у центру него на периферији, периферне револуције често не доводе у питање основне постулате друштва, него само погађају његове политичке творевине. Револуције у периферији могу бити само храна демијурга новог света. У следећој фази Маркс мења значење термина. Демијург постаје аутодеструктивни мађионичар, као у једној причи Томаса Мана.[26] Маркс *модерним демијурго̄м* назива само биће система, индустријску буржоазију која својим рукама уништава своје и туђе илузије и обмане, не зато што то жели, него зато што је демијург као такав – дволичан. На пример, када се у спору између Русије и Европе заговара арбитража, демијург тежи искључиво диктату, али тако да на крају поткопава и властите темеље.[27] Коначно, у једном од најважнијих места

---

[22] Ibid., 99.

[23] Друга књига зборника *Хуманизам и социјализам* (ур. Б. Бошњак и Р. Супек) пружа одличан пресек за 1963, са радовима М. Кангрге, В. Павићевића, Љ. Тадића, Т. Кермаунера, В. Милића, Р. Супека, Д. Пејовића и И. Супека. *Praxis*, 1967, бр. 5–6 посвећен је теми „стваралаштво и поствареље". *Алијенација* из наше философије нестаје крајем 80-их година прошлог века.

[24] К. Маркс, „Припремни радови", Дела, том 1, 40.

[25] К. Маркс, „Класне борбе у Француској", 1848–1850, Дела, том 10, 82.

[26] Поготово новела „Марио и мађионичар".

[27] К. Маркс, „Рат – Штрајкови – Несташица", том 12, 363.

за разумевање зреле дијалектике, још једном се јавља демијург: „По својој основи, мој дијалектички метод не само да се разликује од Хегеловог него му је и директно супротан. За Хегела је процес мишљења, који он под именом идеје претвара чак у самосталан субјекат, демијург стварности која сачињава само његову спољашњу појаву. Код мене, обрнуто, мисаоно није ништа друго него материјално пренесено у човекову главу и у њој прерађено."[28] Демијург – више није самостални субјект у било ком облику, него резултат мисаоне операције „прераде" материјалног или сам свет – леш не сме бити отписан као мртав.

ГНОСТИЦИ XX ВЕКА У ВЛАСТИТОМ АМБИСУ

Из перспективе Ђерђа Лукача, припадници франкфуртске школе припадају неосвешћеном гностицизму, јер попут лажно побуњене деце заузимају безбедну и компромисну позицију која их на крају прогања у облику несвесног дуализма. Додуше, и Лукачева *Теорија романа* је осмишљена према Фихтеовој „гностичкој" формулацији: „време потпуне грешности".[29] Није реч о реторичкој фигури, него о оцени светског стања у складу са апокалиптичком гносом, која се судара са званичним и нормализованим гностицизмом Блоха, Бенјамина и Адорна – како је то оценио Лукач. Они заједно двадесетих година прошлог века деле позицију *Теорије романа*, повезујући једну „радикално револуционарну етику" са „традиционално-конвенционалним тумачењем збиље".[30] Актери „нове гносе" завршавају сходно логици саме ствари, у комфору и безбедности „главног тока":

„Тек после победе над Хитлером, тек с рестаурацијом 'привредног чуда' може ова функција етике ишчезнути у утапању и препустити форму актуалности једном нонконформистички маскираном конформизму. Знатан део водеће немачке интелигенције, међу њом је такође Адорно, настанио је 'велики хотел амбис', један – како сам приликом критике Шопенхауера писао – леп, свим комфором снабдевен хотел на рубу бездана, ништавила, бесмислености. А свакидашњи призор понора усред угодних обедовања или уживања у уметности може само повећати радост у том рафинираном комфору."[31]

Лукач је припаднике критичке теорије сместио у „Гранд хотел Амбис". Није реч само о гностичкој метафори него о парадигматичној ситуацији. Адорно је, поред Шопенхауера и Хоркхајмера, још

[28] К. Маркс, „Предговор другом издању", *Капитал*, том 21, 25.
[29] Ђ. Лукач, „Предговор", *Теорија романа*, Сарајево, 1990, 11.
[30] Ibid., 14.
[31] Ibid., 15.

један несвесни гностик. Адорно не тврди само да је друштвена стварност неистинита или погрешна, него и више од тога, он тврди да је она зла. За Адорна је свет постао леш, али после Маркса мора признати да свет производи „стрвине", наиме, свет је постао „стрводерница". У запису 148 *Minima moralia* управо налазимо очекивану формулацију. Свет није тек леш, него процесуално – стрводерница. У позном капитализму прилагођавање значи идентификовање са замењивом робом и мртвим стварима. У свету који је постао стрводерница, леш се јавља као реквизит. Нацистичко обликовање живих према мртвима, затим масовна производња смрти, јесте укључивање биолошке деструкције у свесну друштвену вољу. Човечанство које је већ мртво може административно да доноси смрт небројенима.[32] Смрт је дакле системска, али у тој општости Адорно „аминује" управо оно што је прво ставио на оптуженичку клупу, антисемитизам и капитализам. Као да су се гностичке фигуре завериле против самог Адорна, поготово када је „гностицизам" непроблематизован – а свет, као и човек, у својој непосредности, већ мртав. Гностички радикални материјализам захтева вишеструке проблематизације. Популарност гностицизма окренула се против главне интенције гностичке мисли, синтезе друштвене еманципације и есхатолошког очекивања, а та противречност је надокнађена представом о гностицизму као авангарди апокалаптичког краја историје.

ЛИТЕРАТУРА

Адорно, Т. „Чему још филозофија?", у: *Чему још филозофија*. Загреб: Центар за културну дјелатност, 1978, 9–23.

Адорно, Т. *Minima Moralia*, 2009–2015. https://anarhisticka-biblioteka.net/library/theodor-adorno-minima-moralia

„Јеванђеље по Томи", у: *Гностички текстови*. Чачак: Градац, 1992, 89–102.

Јонас, Х. „Одређивање типолошких и историјских граница гностичког феномена", *Градац* 71–72 (1986), 19–28.

Коплстон, Ф. *Историја философије* том II. Београд: Бигз, 1989.

Лукач, Ђ. „Предговор", у: *Теорија романа*. Сарајево: „Веселин Маслеша" – „Свјетлост", 1990.

Маркс, К., Енгелс, Ф. *Дела*. Београд: Институт за изучавање радничког покрета, 1968.

Топич, Е. „Марксизам и гнозис", *Градац* 71–72 (1986), 90–98.

Хегел, Г. В. Ф. „Фрагмент Система из 1800", у: *Рани списи*. Сарајево: Веселин Маслеша, 1982.

Хегел, Г. В. Ф. *Филозофија повијести*. Загреб: Култура, 1951.

[32] Т. Адорно, *Minima Moralia*, https://anarhisticka-biblioteka.net/library/theodor-adorno-minima-moralia

Хуманизам и социјализам (ур. Б. Бошњак и Р. Супек). Загреб: Напријед, 1963.

Bianchi, U. (ed.). "The origins of gnosticism: colloquium of Messina, 13–18 April 1966." *Studies in the History of Religions* (xii.) xxxii. Leiden: E. J. Brill, 1967.
Filoramo, G. *A History of Gnosticism*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
Freyenhagen, F. *Adorno's Practical Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
Jonas, H. "The Secret Books of the Egyptian Gnostics", *The Journal of Religion*, Vol. 42, No. 4. (Oct., 1962), 262–273.
Jonas, H. "Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research* 19:1/4 (1952), 430–452.
Jonas, H. *The Gnostic Religion*. Boston: Beacon Press, 2001.
Praxis (ур. Г. Петровић, Р. Супек) 5–6 (1967).
Said, E.*Culture and Imperialism*. New York: Vintage books, 1994.

Srđan Damnjanović
Faculty of Law for Commerce and Judiciary in Novi Sad
University Business Academy in Novi Sad

ON GNOSTICIMS IN COMNTEMPORARY PHILOSOPHY (GNOSIS IN HOTEL ABYSS)

Summary

Gnosis and Gnosticism became the subject of heated debate in the 20th century due to the discovery of the Gnostic texts near the town of Nah Hammadi, legendary *Colloquium di Messina* (1966), fashionable ideas and philosophical discussions. Among other things, this paper discusses Hans Jonas' and Ernst Topitsch's ideas, analyzing the image of the new world demiurge, Hegel's world-historical individuals, as well as the conceptual demiurge of political economy. Creating a complex neo-gnostic metaphor of the "Hotel Abyss", György Lukács refers to the existance of a shelter where philosophers take a comfortable place, even though they are at the edge of an abyss. The popularity of gnosticism turned against the main intention of gnostic theories, synthesis of social emacipation and eschatological expectations, this contradiction being resolved through the perception of Gnosticism as the avant-garde of the apocalyptic end of history.

Key words: Gnosticism, alienation, evil, abyss, demiurge.

UDC 1:93/94
1 Aristoteles

Горан Рујевић
Одсек за филозофију
Филозофски факултет
Универзитет у Новом Саду

ГОРГИЈИН ТЕСТ

АПСТРАКТ: Историје и философије науке често повлаче разлику између аристотеловске и галилејевске идеје науке тако што упућују на то да је аристотеловска наука усмерена на проналажење сврховитих узрока појава, док галилејевска тражи каузалне узроке. Иако корисна, ова дистинкција је тек секундарна, а примарни опис се проналази у томе како ове идеје наука одговарају на полемичке тезе софисте Горгије да ништа не постоји, да се ништа не може сазнати и да се ништа не може саопштити. Аристотеловска наука на те тезе одговара да постоји свет који је независан од људске душе и који је са њом у рационалном сагласју, те да је научно сазнање долажење до нужних дедуктивних истина по угледу на мудре учитеље из прошлости. Галилејевска наука на Горгијине тезе одговара тиме да постоји објективни свет који је индиферентан према људском сазнању и да се наука мора ослонити на индуктивну вероватноћу и стално усавршавање од стране научне заједнице. Овај „Горгијин тест" поседује потенцијал да буде релевантан не само за поменуте историјске научне стандарде, већ и за сваки облик науке који се може јавити у будућности.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Аристотел (384–322. пре н. е.), Галилеј (1564–1642), Горгија (483–375. пре н. е.), научна методологија, научни стандард.

СТАРА И НОВА НАУКА

Када Аристотел, Галилео Галилеј [Galileo Galilei] и Вернер Хајзенберг [Werner Heisenberg] кажу да поседују „научно знање", сасвим је тривијално напоменути да су та три учењака под том тврдњом мислили различите ствари. Између њих лежи хиљаде година трансформисања људских идеја и сулудо би било очекивати да идеја научног знања није претрпела промене. Притом, овде не циљамо

на конкретне научне истине и на разлике као што је та да је Аристотел мислио да лакша тела падају спорије од тежих а да је Галилеј ту представу оповргао. Радије, мислимо на општу идеју научног знања, под којим условима се може рећи да је неко знање које се поседује научно, укратко, шта су предуслови да се нешто научно зна. Групу претпоставки које се морају прихватити да би било какав говор о научном знању био смислен овом приликом ћемо називати *научним стандардом*. У том погледу, Аристотел, Галилеј и Хајзенберг су се бавили науком под различитим научним стандардима. Између различитих стандарда могу да постоје сличности, али и велике разлике, тако да се не може очекивати да ће научно знање једног доба одговарати стандардима другог доба. С друге стране, ни пренаглашавање дисконтинуитета није препоручљив приступ разумевању историје науке, јер разна каснија открића умеју да дугују пуно тога онима која су се десила вековима раније.

У зависности од тога колико грануларно посматрамо историју западне науке, можемо препознати различит број епоха у њој. Најгрубљи поглед довешће до тога да се научни стандарди Галилеја и Хајзенберга могу сматрати веома сличним, бар у контрасту према научним стандардима под којима је радио Аристотел. Такав поглед је веома раширен у историјама науке и доводи до популарне поделе на аристотеловску и галилејевску науку односно научне стандарде. Аристотеловска наука још се може назвати античком или старом науком, а утицај тог стандарда се може уочити и током средњег века, док се на галилејевску науку може придодати и назив нововековне или нове науке, уз напомену да је савремена наука у великој мери изграђена на тим нововековним основама. Наравно, овако грубе и обухватне поделе неминовно пропуштају детаље и остављају разне изузетке, али све док се из њих могу ишчитати ваљане опште карактеристике, оне представљају користан алат у излагању историје и философије науке.

Опис дистинкције између аристотеловске и галилејевске науке уобичајено се износи спрам узрока за којима свака од ових врста наука превасходно трага: за аристотеловску науку се каже да је усмерена на тражење сврховитих узрока (на пример, објашњења у којима унутрашња суштина ствари диктира њено понашање тако да ствар постиже своју инхерентну „сврху”), док је галилејевска наука усмерена на проналажење каузалних узрока (на пример, објашњења у којима се одређено стање образлаже стањима која су му непосредно претходила).[1] Овај опис разлике узет сам по себи није погрешан

[1] Филип Франк, *Философија науке*, превео Александар Гордић, Београд: Клуб НТ, 2005, 40–41. Вреди додати да Франк аристотеловску науку још назива „организмичком” а галилејевску „механистичком”.

и сасвим лепо упућује на то како су кроз историју науке каузални узроци постајали све релевантнији за спознају света. Проблем са овим описом јесте у томе што његова компактност може да остави утисак фундаменталности и постоји опасност да се овај „узрочни афинитет" схвати као суштинска карактеристика, те да се онда целокупне традиције античке и нововековне науке посматрају само кроз призму те дистинкције. Очекује се, наравно, да стручњаци који се баве историјом и философијом науке не западају лично у овај проблем јер довољно детаљно познају своју дисциплину. Опасности од претераног упрошћавања, које се јављају у свим предметним областима, углавном су везане за подручја општег образовања или популаризације, где је економичност израза пресудна. Стога је препоручљиво стално преиспитивати уобичајене опште описе и трагати за онима који поседују што оптималнији однос детаљности и јасноће. С обзиром на то да је у данашњем друштву исправно разумевање науке опште знање од пресудног значаја, вреди проверити да ли се уобичајена дистинкција између старе и нове науке може унапредити.

Намера овог текста јесте да покаже да горепоменути опис, иако смислен, није фундаменталан већ изведен, то јест, да је последица других, дубљих разлика које постоје између аристотеловских и нововековних научних стандарда. С тим на уму предложићемо нов опис разлике између старе и нове науке који ће у себи укључивати наведени узрочни афинитет као последицу других претпоставки, а који ће обезбедити друге релевантне увиде, те тиме много боље дочарати нарав научних стандарда античке и нововековне епохе. Притом, трудићемо се да нови опис не буде оптерећен стручним педантеријама, те да буде погодан као алат за упознавање са основним одликама научне делатности.

Опис који овом приликом нудимо није формиран на непосредном сучељавању идеја античке и нововековне науке, већ на њиховом индиректном упоређивању кроз сучељавање са трећом идејом која им заједнички опонира. Постоји неколико разлога због којих сматрамо да је овај приступ пожељан. Прво, поступак непосредног сучељавања је веома добар за идентификовање површинских сличности и разлика, али има тенденцију да се заустави на првим резултатима и не пружа мотивацију за трагањем разлога иза њих. Друго, идеје античке и нововековне науке, уз сва разилажења, ипак деле нешто заједничког садржаја, те су сразмерно веће шансе да би директно сучељавање упутило на акциденталне разлике. Најзад, индиректно поређење је богатије садржајима који се анализирају и ефикасније је у пружању контекста за закључке до којих се долази јер ради са већим бројем контролних елемената који повећавају вероватноћу да је закључак до ког се коначно дође заиста значајан.

Која би, онда, идеја овом приликом могла да послужи као посредник и опонент за идеје античке и нововековне науке? Очигледно је да то првенствено мора бити идеја која негира општи сазнајни дух било какве науке, такорећи, то мора бити нека антисцијентистичка идеја. Осим тога, пошто овде радимо са идејама из временски веома удаљених епоха, упутно би било да опонирајућа идеја буде она која је бар принципијелно могла бити доступна у свим релевантним временима. Другим речима, тражимо антисцијентистичко учење из периода антике, нешто са чиме су се могли сусрести и Аристотел и Галилеј.

Адекватан кандидат се налази веома лако у знаменитим тврдњама софисте Горгије. Секст Емпирик преноси да је Горгија, у жељи да опонира својим саговорницима, тврдио: „прво, ништа не постоји; друго, чак и ако нешто постоји, човек то не може сазнати; треће, чак и ако је сазнатљиво, сигурно је неизрециво и не може се саопштити ближњем".[2] У овом тренутку сасвим је споредно да ли је ово заиста декларација Горгијиних убеђења или су то само полемичке тврдње, те да ли је Горгија ово уопште икада исказао. Оно што јесте значајно је да се ове тврдње најочигледније косе са било каквом идејом систематског знања. Сваки стандард научне праксе и теорије, чини се, прво би морао да порекне сваку од Горгијиних теза како би уопште могао смислено да се успостави и одржи. Наше је убеђење да и античка и нововековна идеја науке у себи подразумевају контратезе, такорећи „одговоре" на ова Горгијина тврђења, при чему постоје темељне разлике између тога како античка идеја науке опонира Горгијином нихилизму и тога како то чини нововековна наука. Такође сматрамо да се из оваквог индиректног поређења могу ишчитати не само разлике између старе и нове науке већ и исцрпнији описи сваке од њих, а условно и образац за описивање потенцијалних будућих научних стандарда. У остатку овог рада поступно ћемо за сваку од Горгијиних тврдњи покушати да реконструишемо како би на њу „одговорила" прво античка идеја науке а потом нововековна, а потом ћемо упоређивати те одговоре.

Пре тога, вреди напоменути да „одговори" на Горгијине тврдње које ћемо на наредним страницама наводити нису изворно артикулисани као конкретна оповргавања резоновања овог софисте. Провокативне Горгијине тезе су, примерено једном од најпознатијих софиста, првенствено осмишљене да саговорника доведу у безизлазан положај и принуде на апсурдне закључке као што је негирање постојања уопште, неретко уз употребу реторичких трикова. Осим

[2] Sextus Empiricus, *Against the Logicians II*, original with English translation by Robert Gregg Bury, London: William Heinemann Ltd, 1935, 34, 35. (Превод на српски Г. Р.)

тога, пошто говоримо о општим научним стандардима целих епоха, тачни садржаји „одговора” неће бити индивидуални цитати, већ реконструкције начињене на основу репрезентативних ставова карактеристичних за одређену епоху. Укратко, „одговори” које ћемо овде изложити неће бити конкретне и директне реплике на Горгијине тврдње, већ ће бити начелне претпоставке које одређују карактер систематичног, научног знања које се на њима изграђује. Горгију овде користимо само као погодан организациони повод, јер овај софиста је у својим полемичким акробацијама изгледа добро идентификовао чворна места која конституишу систематично знање без обзира на специфичности епохе. Други философи и научници који ће се помињати на наредним страницама одабрани су као најрепрезентативније фигуре својих доба, те се већ унапред може очекивати да ће се највише помињати Аристотел, Галилео Галилеј и Рене Декарт [René Descartes].

НИШТА НЕ ПОСТОЈИ

Спрам провокативне тезе да „Ништа не постоји” и антички и савремени стандарди науке афирмишу постојање веома богатог света. Опонирање безрезервном нихилизму се чак може сматрати тривијалном претпоставком за било какав систем учења, јер шта би једна доктрина уопште могла да пропагира ако ништа не постоји. С друге стране, ако мало дубље загребемо и запитамо се о тачном садржају онтолошких претпоставки којима се то опонирање врши, сусрешћемо се са калеидоскопском разноликошћу бројних метафизика: елејци, академичари и перипатетичари у антици, рационалисти и емпиричари у новом веку. С обзиром на то, тешко би било говорити о некаквој јединственој и дефинитивној античкој или нововековној метафизици, а исцрпна анализа свих метафизика у та два периода одвела би ово испитивање у потпуно другом правцу. Уместо тога, пажњу ћемо овде посветити једној посебној подврсти метафизичких претпоставки која је релевантна за идеје науке, а на којој се могу, бар у грубим цртама, уочити разлике између периода антике и новог века. Реч је о претпоставкама постојања спољашњег света, света независног од индивидуалног унутрашњег света (свести, душе), при чему ћемо се осврнути на поједине репрезентативне философе који су те претпоставке смислено доводили у везу са идејом систематског знања.

Античке метафизике су се углавном слагале око претпоставке постојања света који је независан од унутрашњег света сваког човека, уз, наравно, разилажења око тога каква је тачна природа тог света

(Платонов свет идеја, Аристотелов свет првих супстанција и слично). Најпотпуније метафизичко постулирање неопходности постојања спољашњег света извео је Аристотел тиме што је сматрао да тврдње нису узрок ствари већ обрнуто,[3] уз истовремено негирање фиктивних супстанцијализација. Ово негирање уочава се у Аристотеловом одбијању сувислости неодређених имена односно негативних термина (на пример, „не-здрав" или „не-Сократ") уз образложење да је то бесмислена употреба речи јер не може бити истинитог говора о ономе што не постоји.[4] Није исто одрицати одређено име (Калија није здрав) и пририцати неодређено име (Калија је не-здрав). Одрицање је само посебан начин повезивања два дефинитивна имена при чему се тврди да оно што означава једно име не припада ономе што означава друго. Пририцање неодређеног имена је тврђење да ономе што означава једно име припада нешто што није означено другим именом, без икакве одредбе шта би то нешто друго могло бити, јер неодређено име није пука супротност већ све изузев онога што је именовано. „Не-здраво" није исто што и „нездраво/болесно", већ било шта што се не назива здравим, уључујући ту и „болесно", али и „бело", „праведно", па чак и неко *X* које је особа која је изрекла неодређено име у потпуности умислила и које је потпуно непознато било ком другом. Одбијајући да прихвати сувислост неодређених имена, Аристотел афирмише претпоставку да је свет о ком се могу исказивати истините тврдње свет првих супстанција које постоје независно од индивидуалних стања свести, а поготово фикција.

Оно што је бројним античким метафизикама заједничко јесте да се захтевани спољашњи свет сматра ефицијентно независним од људске свести – појединачна људска свест не производи спољашњи свет, односно, процеси спољашњег света нису условљени људском свешћу која би те процесе појмила. Али, тај спољашњи свет је и даље присно координиран са унутрашњим светом. На пример, Аристотел ће постулирати да су категорије о којима расправља у *Орīанону* истовремено и категорије мишљења (унутрашњег света) и категорије бића (спољашњег света).[5] Основни обрасци који се затичу у овим световима су исти и то омогућава да постоји истинито знање, било да до њега долазимо присећањем душе на некадашње гледање чистих облика, било да из првих супстанција издвајамо опште облике који се утискују у душу. Антика је спољашњи свет доживљавала независним, али и даље директно повезаним са унутрашњим светом.

---

[3] Aristotel, *Analitika 1–2; Kategorije; O izrazu*, preveo Slobodan Blagojević, Beograd: Paideia, 2008, 49. (Cat. 14b14–14b24)

[4] *Исшо*, 79. (*De Int*. 16a30–16b20)

[5] Mirko Aćimović, *Filozofija mišljenja*, Novi Sad: Futura publikacije, 2007, 216.

Типично нововековно схватање спољашњег света било је другачије. Оно је такође укључивало ефицијентну независност од појединачне људске свести, али веома често у контексту идеје савршеног Творца који јесте узрок света. Чак ће и Џорџ Баркли [George Berkeley], својом познатом крилатицом *esse est percipi*, одговорност за постојање спољашњег света ставити не у човеков акт посматрања, већ у свест бесконачног свеприсутног духа – Бога.[6] Међутим, са повећаним методолошким утицајем скепсе, спољашњи свет се у новом веку разуме као знатно индиферентнији према људском сазнању. Тектонско раздвајање мислеће од протежне супстанције код Декарта је изванредан пример тога. Декарту је неопходан Бог да би премостио клисуру коју је увео између садржаја свести и физичког света.[7] Џон Лок [John Locke], као емпиричар, био је оптимистичнији у погледу подударности света и свести, али и он је морао да уведе дистинкцију између примарних и секундарних квалитета, где су примарни квалитети они који у свести производе идеје које личе на њих а секундарни они који у свести производе идеје које им нису налик.[8] Најзад, и Барух де Спиноза [Baruch de Spinoza], који се својски трудио да обезбеди визију јединственог света, констатује да су два атрибута Бога која ми познајемо, мишљење и простирање, само два од бесконачно много, а да за остале нисмо ни у могућности да их појмимо.[9] Адекватне примере не морамо да тражимо само међу философима: физичар Исак Њутн [Isaac Newton] познат је по томе што је сматрао да се за нека питања о свету не могу добити тачни одговори, већ само празне хипотезе.[10] Нововековна епоха је била знатно скептичнија у погледу домета људског сазнања, и то ће бити мотив који ће нас пратити и у наредним одељцима.

У новом веку више није било оправдано подразумевати постојање заједничких првих принципа мишљења и бића, епистемолошки однос субјекта и објекта сазнања се у новом веку знатно заоштрава. У неким системима то ће бити отеловљено у облику поступка сумњања, у неким системима то ће бити закључак упоређивања коначне људске спознаје са божанском омнисцијентношћу. Какав год био конкретан теоријски контекст, једно од главних питања којима су

---

[6] Džordž Barkli, *Tri dijaloga između Hilasa i Filonusa*, prevela Jasna Šakota, Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1986, 90–91.

[7] René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, preveo Tomislav Ladan, Zagreb: Izvori i tokovi, 1975, 240–241.

[8] Džon Lok, *Ogled o ljudskom razumu 1*, preveo Dušan Puhalo, Beograd: Kultura, 1962, 127–128.

[9] Baruh de Spinoza, *Etika*, prevela Ksenija Atanasijević, Beograd: Kultura, 1970, 11, 47, 58.

[10] Isak Njutn, *Matematički principi prirodne filozofije*, prevela Ljiljana Matić, Novi Sad: Akademska knjiga, 2011, 485.

се бавили нововековни учењаци беше питање исправне методе сазнања. Самим тим, у новом веку се знатно доследније може говорити о томе да је спољашњи свет тумачен као „објективни" свет наспрам „субјективном" личном свету свести. Уосталом, ми данас и баштинимо такво разумевање термина „објективно". Тај епитет би био анахрон за добар део античке епистемологије, те би, с обзиром на претходно речено, за античке светове било много смисленије употребљавати термине „спољашњи" или „стварни" свет наспрам „унутрашњег" света или душе.

Ова дистинкција, да је антички спољашњи свет присније повезан са човековом душом а да је нововековни објективни свет индиферентан према субјективном, сада за собом повлачи неколико важних последица које ће се тицати разумевања научне истине и њеног извора. Једна од последица које се већ сада назиру јесу они узрочни афинитети који су поменути на самом почеку овог текста. Наиме, афинитет аристотеловске науке ка сврховитим узроцима лако се објашњава позивањем на идеју уређеног спољашњег света, козмоса, који је координиран са унутрашњим светом душе: одредба сврхе се најлакше разумева кроз идеју намере, која се, опет, смешта међу садржаје људске душе; пошто је спољашњи свет координиран са унутрашњим, екстраполација намере из душе на козмос се може сматрати сасвим оправданом. Галилејевска наука не располаже таквом привилегијом: индиферентни објективни свет не пружа гаранције да ће у њему постојати ишта што је паралелно људским намерама, а једина стабилна релација између различитих догађаја зависи од времена које неумитно протиче из прошлости преко садашњости у будућност; зато нововековни стандард науке има афинитет према каузалном узроку.

Иако смо управо показали да се уобичајени опис разлике научних стандарда преко узрочних афинитета може извести из разлике метафизичких претпоставки о спољашњем свету, обећали смо да ће се из новог описа моћи ишчитати још релевантних карактеристика наука ових епоха, а да бисмо то обећање остварили, биће неопходно да претресемо преостале Горгијине полемичке тезе.

НИШТА СЕ НЕ МОЖЕ САЗНАТИ

На тезу „Ништа се не може сазнати" и античка и нововековна наука би, подразумевано, одговориле одрицањем. Уосталом, тешко је замислити било какав научни стандард који би категорички одбијао могућност било каквог сазнања. Али, као што би се смислено

и могло очекивати, стара и нова наука ће процес научног сазнавања одређивати другачије.

Аристотел је био први философ који је ефективно говорио о рационалним основама на којима почива научна спознаја, а разлог за то је несумњиво његов екстензиван рад на систематском уређивању области знања. Самим тим, овај моменат анализе коју спроводимо даје нам додатно оправдање за почетно изједначавање термина „античка наука" са термином „аристотеловска наука".

У претходној анализи већ смо наговестили како аристотеловска наука образлаже могућност сазнања спољашњег света. Реч је, наиме, о томе да се фундаментално претпоставља да и спољашњи свет и душа деле исту базу рационалне уређености. Спољашњи свет јесте космос и у себи садржи шаблоне (облике, форме) реда, а ти шаблони понављају се и у души. Као што је речено, категорије бића су пословично и категорије мишљења. По страни можемо да оставимо како се такво уређење збило: да ли је оно било унапред удешено стваралачким чином или је реч о развијању и уделовљењу целокупне стварности. Порекло компатибилности спољшњег света и душе нека је напросто карактеристика уређеног космоса.

Против овакве идеје могао би се изнети приговор да претпостављање овакве компатибилности онемогућава постојање грешке, јер ако су душа и спољашњи свет тако добро усаглашени, како могу постојати грешка, лаж и неистина. Платон је овом питању посветио део дијалога *Софист*, а Аристотел проблем истине и лажи решава на веома елегантан начин који ћемо управо размотрити. Наиме, компатибилност између душе и спољашњег света само омогућује досезање истине, али не може да је гарантује. И даље су неопходни мудрост и познавање рационалних принципа на којима почивају и душа и свет да би се могло доћи до сигурне научне истине. Због тога оно што ми данас зовемо логиком, а чији задатак би било управо утврђивање првих принципа исправног мишљења, Аристотел није именовао као једну од наука, већ као оруђе сваке науке.[11] Научно знање у том погледу није било какав садржај душе, већ онај говор за који се могу пружити научни докази, а за Аристотела, једини прихватљив научни доказ је онај који је дедуктивно нужан, односно, који силогизмом, полисилогизмом или ентимемом показује како се од првих принципа долази до тврђене пропозиције.[12]

Овде вреди начинити и кратку напомену о томе како Аристотел разуме истину. Истинито за Аристотела је рећи за оно што јесте да

[11] Mirko Aćimović, *Filozofija mišljenja*, 39.
[12] Aristotel, *Analitika 2*, 341 (*An. Post*. 71b18–25)

јесте и за оно што није да није,[13] и оваква теорија истине се назива још и „кореспондентном" теоријом истине зато што истину одређује као слагање мисли и ствари.[14] Веома лако би било помислити да у таквој теорији извор истине представља сам спољашњи свет, поготово ако се сетимо Аристотеловог става о независности спољашњег света од душе. Међутим, поменута неопходност исправног мишљења и поседовања дедуктивних доказа јасно показује да свет сам по себи не може бити извор научне истине, тачније, не може бити једини извор научне истине. Истина је *слагање* стварности и мисли и за досезање истине важна је исправна употреба мисли, тачније, употреба мисли на начин који је боље усаглашен са првим принципима мишљења и бића. Иако је свет ефицијентно независан од посматрача, Аристотел је врло свестан да две свести које посматрају исти процес неће нужно доћи до истог закључка. Истину ће поседовати онај посматрач који је исправније резоновао, чије је мишљење поузданије почивало на првим принципима, речју, онај који је био мудрији. Због тога је у бављењу науком веома значајно слушати оне људе из заједнице који су осведочено мудрији, као што су знамените учене фигуре из прошлости.

Став о ефицијентној независности спољашњег света од душе сарађује са ставом о њиховој компатибилности у још једном фундаменталном виду. Они су, наиме, нужан предуслов за постојање *теорије*, а у Аристотеловој систематској скици, наука је у свим својим облицима првенствено теоријска, посматрачка активност.[15] Иако су и *праксис* и *поjезис* активности које подразумевају ангажман душе, оне се од теорије разликују утолико што у себе укључују још једну претпоставку, а то је могућност узрочног произвођења непосредне промене на спољашњем свету, да ли кроз практичко општење са другим људима или кроз творбени рад са предметима. Теоријски став у античкој науци је сасвим неинтервентан, и то пресеже чак и преко граница Аристотеловог учења. У Питагориној метафори,[16] такмичари и трговци на празничним прославама ће својим кућама отићи овенчани славом или дубљих џепова, али они који су дошли само да посматрају игре нити ће утицати на победничке резултате нити ће изменити своје материјално стање а биће најслободнији. Посматрачи се баве *теоријом*, а теоријска делатност се од практичке и појетичке разликује по томе што не ефицира непосредне промене у свету. Теоријско посматрање је могуће једино као непристрасно,

---

[13] Aristotel, *Metafizika*, preveo Slobodan Blagojević, Beograd: Paideia, 2007, 141. (*Met.* 1011b25–28)

[14] Mirko Aćimović, *Filozofija mišljenja*, 297.

[15] Aristotel, *Metafizika*, 218–219. (*Met.* 1025b25–26a33)

[16] Jamblih, *Pitagorin život*, preveo Milan Tasić, Beograd: Dereta, 2012, 36.

неумешано, самосврховито, а да би могло да буде такво, независан спољашњи свет већ унапред мора бити примерен сазнавању кроз безинтервентно посматрање.

И нововековни учењаци ће афирмисати могућност сазнавања, али њихови ставови о томе ће се темељно разликовати од античких, чак и онда када коначни закључци буду изгледали сасвим слично. Претходно смо рекли да је нововековна идеја објективног света индиферентно независна од субјективних садржаја свести. Декарт знаменито проглашава да су нам садржаји свести боље познати од света који захватамо чулима.[17] Између осталог, та индиферентност значи да свет неће сам од себе излазити у сусрет човеку који жели да га сазна. Пасивно посматрање света може довести до неких увида, али и то може бити сасвим случајно. Када случајно опазимо неки природан процес и видимо га како се одвија без наше контроле, тада добијамо сазнање пасивним посматрањем. Оно је информативно, али не и савршено, јер спонтано затицање неког процеса значи да се он можда налази у контексту бројних других процеса којих ми у датом тренутку нисмо свесни или се одвија у околностима које нас спречавају да увидимо његове кључне аспекте. За темељно сазнавање очигледно је неопходно ангажовање, те се, речима Радмиле Шајковић, „истинска наука може изградити једино у противставу према старој науци".[18] Теорија више није могла да буде неинтервентна, сада је морала да постане активна. Ако свет није био вољан да сам открије своје тајне, онда се морало наћи начина да се свету постави питање о тим тајнама. Ако бисмо некако могли да поновимо онај природни процес у контролисаним условима у којима бисмо лако могли одстранити конфундирајућа дејства, онда би наше сазнање било знатно боље. Укратко, тада бисмо извршили *експеримент*. Тиме бисмо добили поузданије сазнање, премда и даље не савршено. Другим речима, експеримент је питање које постављамо свету, а пошто је свет индиферентан, одговор ће бити вероватан али објективан.

У овом тренутку неко лако може помислити да овим резоновањем покушавамо да поткрепимо честу тврдњу да је кључна разлика између античке и нововековне науке у томе да је нова наука суштински експериментална. Иако нема сумње у то да је експеримент после периода ренесансе добио на великом значају, одређивање нове науке као суштински експерименталне опет је пример површинске разлике јер не задире довољно дубоко у начин функционисања научних стандарда. Малочас изведена анализа управо то и демонстрира:

---

[17] René Descartes, *Meditacije o prvoj filozofiji*, 208.

[18] Radmila Šajković, *Descartes i njegovo delo I*, Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1978, 68.

експерименталност нове науке се овде показује не као фундаментална, већ као изведена карактеристика, као последица тога што су се у новом веку објективни свет и његова доступност нашем сазнању тумачили на другачији начин него у античко доба.

Осим тога, постоје бројни други културно-историјски разлози који су допринели успону експерименталног приступа у науци, од којих неки опет упућују натраг на тезе о којима смо већ говорили. На пример, проминентност експеримента у новом веку не сме се сматрати индикацијом да је експеримент нововековни, па чак ни ренесансни изум. Џон Барнет [John Burnet] познато заступа тезу да су и антички учењаци упражњавали известан облик експериментисања.[19] Међутим, експеримент је инволвиран, такорећи „мануелан" начин сазнавања. Античко теоријско сагледавање света претпостављало је безинтервентно сазнавање и један слободан теоретичар свакако не би „прљао" своје руке некаквим опитима и испробавањима. Такви поступци су били карактеристични за занатлије, јер и они су поседовали својеврсно знање, али је оно увек било усмерено на конкретну појединачност и стављано у службу произвођења неког дела. С таквим сврхама, утврђивање појединачних параметара путем покушаја и погрешака, нагађања, испробавања, експериментисања јесте било начин да се стекне знање потребно за изградњу куће, осликавање платна или проналажења правог стиха. Али то није био начин који се често користио за долажење до сигурног теоријског знања. Овакво виђење праксе сазнавања почиње да се мења тек са ренесансом када знање занатлија, уметника, вештака и изумитеља постаје све више цењено. То је и период када претходно чисто теоријске науке налазе нова открића из практичне примене, као што је, на пример, математика имала велике користи од практичног истраживања перспективе у ренесансном сликарству. Паралелно са овим друштвеним променама одвијале су се и већ помињане промене погледа на свет, те је њихово заједничко дејство коначно и омогућило да у новом веку експериментални приступ буде прихваћен не само као валидан већ и као пожељан.

Критички настројена публика би у овом тренутку компарације могла да приговори да наведена експерименталност чак ни уз ригорозну методологију уопште не решава проблем индиферентности објективног света који је постављен пред нововековну науку. Ако прихватимо да се у новом веку самереност субјекта и индиферентног објекта сазнања не подразумева, никаква строга метода коју домисли субјект неће моћи накнадно да обезбеди то изгубљено јемство. Поврх

[19] Džon Barnet, *Rana grčka filozofija*, preveo Branimir Gligorić, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2004, 36–38.

тога, већ смо помињали да су се и антички учењаци ослањали на идеју исправне употребе мишљења као предуслова за долажење до истине, али су то радили са претпоставком да мишљење може да досегне дефинитивну истину света. Предложена индиферентност објективног света чини се непремостивом. Да ли у оваквим околностима нововековна наука уопште може да пружи контратезу Горгијиној тврдњи да се ништа не може сазнати?

Овакву примедбу ваља одмах узети у разматрање, јер нас упућује на још једно кључно место разилажења старе и нове науке, а оно се тиче тога како се разумева истина и њен извор. Аристотеловска теоријска наука је извор истине ставила на пресеку између света и душе, те је постизање истине била ствар исправног мишљења. До научне истине се долазило сигурним дедуктивним резоновањем, идеално силогистичким путем директно од аксиома, чиме је истина до које се дошло била нужна. Аристотел је чак тврдио да у области науке не може бити расправљања: ако је утврђена нека научна истина, она је научна само ако постоји дедуктиван и, самим тим, нужан доказ који свако ко је при здравој памети напросто мора да прихвати без спорења.[20] Нововековна наука је, међутим, извор истине у потпуности пребацила у објективни свет, што за последицу има да индивидуална мисао више не може да обезбеди ону нужност којом се античка наука дичила. Доиста, многе ствари које су сматране сигурним, сада се показују сумњивим. Било је покушаја да се на разноразне начине поврати изгубљена извесност (на пример, већ поменути Декартов Бог). Али не смемо сметнути са ума да немогућност нужне истине није исто што и немогућност било какве истине.

Један од веома значајних увида чији је „пупољак" образован у новом веку, а који се у потпуности „расцветао" тек неколико векова касније, јесте идеја о итеративности процеса научног сазнања. Из запажања да немамо јемство апсолутно сигурне и нужне истине, из запажања да је свако наше сазнање несавршено, лако можемо да потонемо у апатични очај и дигнемо руке од било каквих покушаја досезања истине; или можемо да прихватимо идеју да је рад на досезању истине сталан посао, да не сме да постоји тврдња чија се истинитост сматра сакросанктном до те мере да се у њу не може сумњати, да нема тог сазнања које се касније не може побољшати. Иако је нововековна тенденција ка методолошкој рефлексији можда започела са амбицијом да се обезбеди сигуран начин сазнања, њен прави допринос није био у осигурању нужне истине, већ у осигура-

[20] Aristotel, *Topika; Sofistička opovrgavanja*, preveo Slobodan Blagojević, Beograd: Paideia, 2008, 21. (*Top.* 105a8)

њу сазнања које ће бити транспарентно и примерено преиспитивању, ревизији и усавршавању. Исправна индуктивна методологија можда не гарантује дефинитивну истину, али зато гарантује проверљиву истину. Нужни услов да се та транспарентност и проверљивост обезбеде јесте да знање буде јасно и разговетно комуникабилно, што нас, нимало случајно, доводи до треће Горгијине полемичке тезе.

НИШТА СЕ НЕ МОЖЕ САОПШТИТИ

Испрва би се могло помислити да на тврдњу „Ништа се не може саопштити ближњем" није нужна реплика и да су претходне две размотрене ставке понудиле довољне претпоставке за успостављање научног знања. Свакако, пожељно је да се научно знање може пренети из једне главе у другу, али да ли оно знање које је и систематско и истинито, али се не може саопштити другом, само због овог последњег губи право да се зове научним знањем? Ипак, успешно опонирање овој Горгијиној тези ефективно полаже рачун о могућности формирања научне заједнице. У наредним редовима намеравамо да демонстрирамо да је комуникабилност знања и, следствено, могућност формирања заједнице учених људи витална карактеристика како античке тако и нововековне науке. Другим речима, чисто приватно знање никада није могло бити научно.

У случају аристотеловске науке, комуникабилност знања ослања се на исте обрасце као сама могућност стицања знања. Не само што постоји компатибилност између света и душе него се та компатибилност преноси и на језик. Помињана флоскула која говори о томе да су Аристотелове категорије истовремено и категорије мисли и категорије бића може се без икаквих недоумица проширити тиме да су то истовремено и категорије језика. Прве књиге *Орīанона* Аристотел започиње позивањем на типично граматичке термине (синоними, хомоними, именице, глаголи...),[21] а у књизи *О изразу* затичемо врло јасно приказану мрежу која дочарава како то душа образује речи на основу онога што види у свету.[22]

Комуникабилност знања у Аристотеловој философији није остављена само на нивоу могућности. Реализовање те комуникабилности било је значајно и за сврхе едукације и за сврхе очувања традиције. Наиме, ако је за постизање истине неопходна исправна употреба мишљења, нема бољег начина да се млада особа поучи томе него да се угледа на разборите претходнике који су својим

[21] Aristotel, *Kategorije*, 5–7. (*Cat*. 1a1–15)
[22] Aristotel, *O izrazu*, 77. (*De Int*. 16a3–9)

исправним говором и правичним поступањем уверили све будуће генерације о својој мудрости. А вреди се осврнути и на оне претке који нису нужно остали на тако добром гласу, јер њихове грешке могу да буду добра поука шта не чинити. Аристотел је и сам добар пример за ово. Бројна његова дела започињу прегледима тога како су о некој теми говорили истакнути учењаци из његове прошлости.[23] Укратко, за стицање доброг научног знања неопходно је, бар у почетку, пратити учитеља, а како би учитељ могао да подучава о некој науци ако знање те науке не би било актуално комуникабилно?

Дубина до које је овај „учитељски" став формирао западно разумевање научног знања је огромна и веома добро се очитује по томе колико је дуготрајно тај став био проминентан. Његови трагови су лако уочљиви и у схоластичкој доктрини, а доминација почиње да му се љуља тек са нововековним тенденцијама сумње у оно што поучавају велики учитељи. Наука физике је веома добро илустративно место. У доба антике и средњег века, уколико је неко желео да се назива физичарем, најсмисленији поступак би био да се проучава Аристотелова *Физика* и да се темељно усвоје детаљне рефлексије које је начинио осведочено умни Философ. Писање коментара на постојеће познато дело је била веома честа форма учењачког изражавања. Вреди приметити да оваква пракса није била ограничена само на Европу, већ се може запазити и у арапској средњовековној философији.[24]

Овај став се мења у нововековној науци, и то у контексту помињаних трансформација: повећане сумње у ауторитете из прошлости, пребацивање извора истине у објективни свет и све раширеније прихватање вероватног закључивања у индуктивном резоновању. Свакако, нова наука није била апсолутно иконокластична, стари ауторитети су и даље били цењени – рецимо, Галилеј је сматрао да би Аристотел први признао сопствене грешке да је на увиду имао нова небеска открића[25] – али више није било Философа са великим Ф. Аристотел јесте био мудар, али ако желимо да сазнамо како се природа понаша, зашто бисмо питали Аристотела а не саму природу? Котрљање кугли низ стрму раван је некад и лакше него претраживање библиотека по удаљеним градовима у потрази за опскурним списом.

Но, и поред ове промене, комуникабилност научних сазнања за нововековну идеју науке можда има још пресуднији значај него за

---

[23] Најбољи пример је прва књига *Метафизике*. Aristotel, *Metafizika*, 3–39. (*Met*. 980a1–933a27)

[24] Уп.: Daniel Bučan, „Predgovor" u: Abu Nasr Al-Farabi, *Knjiga o slovima*, preveo Daniel Bučan, Zagreb: Demetra, 1999, 2–3.

[25] Galileo Galilej, *Dijalog o dva glavna sistema sveta*, preveo Saša Hrnjez, Novi Sad: Akademska knjiga, 2012, 116.

античку. У претходном одељку констатовали смо да нововековна наука није могла категорички да обезбеди дедуктивну нужност за своје закључке као што је то чинила античка наука, већ само индуктивну вероватност. Ипак, када вероватност досегне одређени високи ступањ, она је практично неразлучива од извесности, те је вечни задатак сваког научног рада да се максимализује вероватност одређеног сазнања. Једна особа коначног живота и погрешиве природе има ограничене капацитете то да изведе, али бројни умови усмерени на исти задатак, чак умови из бројних генерација, могу знатно више да постигну. А за овакав интерсубјективан и интергенерацијски научни рад неопходно је да сви ти субјекти могу међу собом да деле своје резултате, проблеме, недоумице и критике. Никога неће зачудити чињеница да је нови век време формирања првих научних друштава која ће неговати и унапређивати комуникацију међу ученим људима.[26]

Комуникабилност научних знања игра још једну важну улогу у нововековном разумевању науке: она омогућава сврховиту употребу сумње. Пошто било ко може да посумња у валидност било којих резултата, укључујући ту и закључке цењених стручњака на којима су изграђена друга постигнућа, уместо да се сваки пут потенцијално проблематични резултати потпуно одбацују и да се креће испочетка, много продуктивније би било да се оно што је сумњиво – провери. Провера је један од основних корака картезијанске методологије.[27] А да би се провера извршила на што поштенији начин, неопходно је да резултати буду што транспарентније саопштени. Ето још једног разлога за нововековно инсистирање на методолошкој утемељености знања. Ако су резултати неког научног рада саопштени тако да је метод истраживања детаљно описан, да су положени рачуни о свим аспектима извршеног експеримента или посматрања и да су исцрпно образложена сва резоновања у процесима закључивања, онда су ти резултати изложени тако да се методологија може анализирати, експеримент поновити а закључивање преиспитати. Речју, цео научни рад се може проверити. Ако неко сумња на речи Галилеја и Њутна, слободно може сам својом свешћу да прође кроз њихове опите и да се увери у исправност њихових резултата. А ако се и пронађе нека грешка, утолико боље, јер ето прилике да се исправи стара заблуда.

Због тога је и за нововековну науку важно да се сазнање може саопштити другом. Али, исто питање које се могло поставити ра-

---

[26] Goran Rujević, „Filozofija u doba znanstvenog članka", u: *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*, ur. Borislav Mikulić i Mislav Žitko, Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, 139–141.

[27] Рене Декарт, *Реч о методи*, превели Душан Недељковић и Радмила Шајковић, Београд: Српско филозофско друштво, 1952, 183.

није за сазнање сада се може поставити за комуницирање: како оно може бити поуздано када је коначни извор истине индиферентно објективни свет? Без претпостављене усаглашености каква постоји у аристотеловској идеји науке, како се можемо уздати у то да ће језик бити поуздан за преношење знања? Природан језик је свакако подложан проблемима вишезначности и непрецизности. Међутим, нововековна наука ће располагати другим језиком који ће чинити да питање комуникабилности буде мање спорно од питања сазнатљивости. Реч је, наравно, о језику математике. Употреба математичког језика за артикулисање и саопштавање сазнања на круцијалним местима на којима је потребна транспарентност у науци значи да се ти процеси комуникације ослањају на основу са веома прецизним значењима. Нема потребе посезати за небулозним или неодређеним описима. „Што је сила већа, биће веће и убрзање" можда јесте тачна тврдња, и интуитивно разумљива, али није довољно прецизна јер не саопштава како се два увећања међусобно односе. Али, ако се каже да је „сила директно пропорционална убрзању", тада већ имамо прецизније одређење захваљујући математичком термину „директне пропорционалности", а убедљиво најпрецизнији израз ове физичке релације се добија када се потпуно усвоји математички језик и она искаже у облику формуле $F=ma$. И за експерименталну делатност језик математике је значајан алат: уместо да се говори о громуљицама праха или капима течности, експериментатори сада могу врло прецизно да прикажу параметре под којима су извели опит, све са детаљним навођењем грама и милилитара употребљених у процесу, што њиховим колегама омогућава да што приближније понове описан експеримент ради провере.

Савремена наука је само још више повећала ово ослањање на математику. Зато и не треба да чуди чињеница да је, слично експерименталном поступку, математичност науке проглашавана за њену суштинску карактеристику. У историји философије науке то је вероватно најпознатије као „теза о математизацији" Александра Коареа [Alexandre Koyré],[28] али било је аутора и пре њега који су се осврталили на математичку нарав савремене науке.[29] Овакви ставови често воде идеји да савремена наука претпоставља да је природа инхерентно математична. Међутим, као што је био случај и са експерименталношћу, и овде сматрамо да смо показали да математичност није фундаментална, већ изведена карактеристика научне делатности.

---

[28] Roger Ariew, „The Mathematization of Nature in Descartes and the First Cartesians", u: *The Language of Nature*, eds. Geoffrey Gorham, Benjamin Hill, Edward Slowik and C. Kenneth Waters, Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2016, 112.

[29] Edmund Huserl, *Kriza evropskih nauka*, preveo Zoran Đinđić, Gornji Milanovac: Dečje novine, 1991, 26.

Поврх тога, и сама Коареова теза се данас озбиљно доводи у питање,[30] у савременој филозофији математике и даље се воде расправе између реалиста и конструктивиста, а једно од најактуалнијих отворених питања је управо то како да математика тако добро одговара стварности – проблем који је познат као „неразумна примењивост математике".[31] Другим речима, не постоји универзална претпоставка о томе да је природа математична, постоји само универзализована пракса да се наша сазнања о природном свету извршавају и изражавају кроз математичке оквире. То су све додатни аргументи који иду у прилог идеји да је математичност науке изведена из потребе за прецизним исказивањем знања.

ЗАКЉУЧАК

На претходним страницама демонстрирали смо на који начин антички и нововековни стандарди науке одговарају на три полемичке тезе које се приписују софисти Горгији. Вреди још једном подсетити на то да су идеје које смо анализирали као „одговоре" биле реконструкције које су начињене на основу репрезентативног узорка метафизичких и епистемолошких учења карактеристичних за наведене епохе, тачније, осврталисмо се на оне идеје које су оставиле највећи траг у историји философије. Услед тога, наведени „одговори" су углавном исказани као опште тврдње и тешко би се могли ауторски приписати било ком конкретном философу; с друге стране, сматрамо да би учењаци који би се од тих тврдњи ограђивали били малобројни. Намерно избегавамо да кажемо да смо у тим идејама напипали „суштину" науке ових епоха, јер то би била превелика претензија оваквог текста. Радије, сматрамо да смо у њима нашли оне тезе које су фундаменталне за смислено извршавање научне делатности. Истовремено смо показали да се неке друге карактеристике (експерименталност, математичност) које су претходно проглашаване за суштинске сада и саме појављују као изведене из ових. Најзад, пошто смо обећали да ће овај нови опис бити једноставан и разумљив, резимирајмо укратко шта на основу њега можемо рећи о античкој и нововековној науци.

Античка, аристотеловска или стара наука афирмише постојање света независног од појединачне душе и претпоставља да је тај свет

[30] Вид.: Roger Ariew, „The Mathematization of Nature in Descartes and the First Cartesians", 112–133.

[31] Вид.: Eugene Wigner, „The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences", *Communications in Pure and Applied Mathematics*, Vol. 13, No. 1, February 1960, 1–14, https://doi.org/10.1002/cpa.3160130102. (Превод на српски Г. Р.)

сазнатљив утолико што је темељно рационалан и устројен по истим обрасцима по којима је устројен рационални део људске душе. Истинита сазнања о том свету, иако не одмах видљива, могу се досегнути помоћу пасивног посматрања (теорије) и исправног резоновања, а једном када се досегну могу се демонстрирати помоћу нужних дедуктивних доказа који не остављају места за сумњу и спорење. Носиоци овакве науке су зато мудри учитељи чије речи треба проучавати не само зато што садрже истину већ и зато што су узори исправне употребе мисли која је потребна за остваривање нових сазнања.

Нововековна, галилејевска или нова наука постулира свет као објективан, као предмет сазнања који је другачији од субјекта сазнања и који је према том субјекту индиферентан. Гаранције истине у том свету више нису тако чврсте. Свако може да погреши, па чак и најугледнији учитељи из прошлости, зато уместо заобилазног и пасивног приступа до сазнања о свету треба долазити активно, постављајући питања директно природи (експериментом) кад год је то могуће. Чак ни тада нећемо моћи добити дедуктивно нужно знање, те треба да се ослањамо на индукцију која највише може да нам обезбеди вероватноћу. Та вероватноћа се увек може унапређивати и због тога је важно да се никакво знање не сматра довршеним, већ да се стално преиспитује, проверава и коригује. А да би се ова самокорективност обезбедила, научно знање и научно истраживање морају бити методолошки и терминолошки транспарентни, чему доста помаже језик математике.

Што се савременог научног стандарда тиче, он је у великој мери сличан нововековном, што и не треба да чуди. Могу се јавити ситне разлике, поготово с обзиром на повећан значај статистике у савременој науци, али фундаменталне идеје остају исте: реалисти и антиреалисти се могу препирати око тога да ли је свет баш такав каквим га наши научни закони представљају, али се сви слажу да постоји нешто што је предмет – објект – нашег научног сазнања; верификационисти и фалсификационисти се могу залагати за индуктивну или за дедуктивну методу, али ће се на крају увек сложити да је активна потрага за знањем неопходна за његов раст; најзад, карактеристика савремене науке коју готово ниједна теоријска школа не спори јесте њена итеративна самокорективност – колико год сматрали да поседујемо истину, не смемо бити арогантни и увек морамо бити спремни да ће неко у ближој или даљој будућности открити нешто још боље.

Тако су нам се Горгијине полемичке тезе показале као веома корисне пошто су нам омогућиле да дођемо до сасвим концизних а опет исцрпних описа идеала научне праксе у неколико различитих

епоха. Заправо, Горгијин теоријски допринос у овом погледу још је и већи. Рекли смо да је сваки од „одговора" изрицао фундаментални услов неопходан за смислено бављење науком. Чему наука ако ништа не постоји или ако се ништа постојеће не може сазнати или ако се ништа сазнато не може саопштити? На известан начин, свака од Горгијиних полемичких теза као да се питала о услову могућности науке. Пошто ће тек Имануел Кант [Immanuel Kant] системски обрадити питања о условима могућности знања, разумљивије је зашто анализиране „одговоре" нисмо могли приписати ниједном конкретном аутору, јер то би онда био Кант пре Канта.

Горгијине полемичке тезе би зато било поштеније назвати „Горгијиним тестом". Оне упућују на минималне пресупозиције које један научни систем знања мора да усвоји и образложи. Горгијин тест је, притом, концизан и лак за образлагање. Видели смо да се он може применити на два историјска примера (условно три, ако желимо да разликујемо савремену од нововековне науке), али усуђујемо се рећи да ови критеријуми имају универзално важење. Можда нас у далекој будућности чека неки нови стандард науке, нама данас сасвим незамислив. Какав год он био, прво ће морати да положи „Горгијин тест". Свака наука мора имати предмет, поступак и заједницу; тачни облици ових елемената можда ће се разликовати, али сва три морају бити испуњена да би наука била могућа.

ЛИТЕРАТУРА

Декарт, Рене. *Реч о методи*, превели Душан Недељковић и Радмила Шајковић. Београд: Српско филозофско друштво, 1952.

Франк, Филип. *Философија науке*, превео Александар Гордић. Београд: Клуб НТ, 2005.

Aćimović, Mirko. *Filozofija mišljenja*. Novi Sad: Futura publikacije, 2007.

Ariew, Roger. "The Mathematization of Nature in Descartes and the First Cartesians." In: *The Language of Nature*, edited by Geoffrey Gorham, Benjamin Hill, Edward Slowik and C. Kenneth Waters. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2016, 112–133..

Aristotel. *Analitika 1–2; Kategorije; O izrazu*, preveo Slobodan Blagojević. Beograd: Paideia, 2008.

Aristotel. *Metafizika*, preveo Slobodan Blagojević. Beograd: Paideia, 2007.

Aristotel. *Topika; Sofistička opovrgavanja*, preveo Slobodan Blagojević. Beograd: Paideia, 2008.

Barkli, Džordž. *Tri dijaloga između Hilasa i Filonusa*, prevela Jasna Šakota. Beograd: Beogradski izdavačko-grafički zavod, 1986.

Barnet, Džon. *Rana grčka filozofija*, preveo Branimir Gligorić. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, 2004.

Bučan, Daniel. „Predgovor." U: Abu Nasr Al-farabi. *Knjiga o slovima*, preveo Daniel Bučan. Zagreb: Demetra, 1999, 1–80.
Descartes, René. *Meditacije o prvoj filozofiji*, preveo Tomislav Ladan. Zagreb: Izvori i tokovi, 1975.
Galilej, Galileo. *Dijalog o dva glavna sistema sveta*, preveo Saša Hrnjez. Novi Sad: Akademska knjiga, 2012.
Huserl, Edmund. *Kriza evropskih nauka*, preveo Zoran Đinđić. Gornji Milanovac: Dečje novine, 1991.
Jamblih. *Pitagorin život*, preveo Milan Tasić. Beograd: Dereta, 2012.
Lok, Džon. *Ogled o ljudskom razumu 1*, preveo Dušan Puhalo. Beograd: Kultura, 1962.
Njutn, Isak. *Matematički principi prirodne filozofije*, prevela Ljiljana Matić. Novi Sad: Akademska knjiga, 2011.
Rujević, Goran. „Filozofija u doba znanstvenog članka." U: *Metafilozofija i pitanja znanstvene metodologije*, uredili Borislav Mikulić i Mislav Žitko. Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, 2020, 131–154.
Sextus Empiricus. *Against the Logicians II*, original with English translation by Robert Gregg Bury. London: William Heinemann Ltd, 1935.
Spinoza, Baruh de. *Etika*, prevela Ksenija Atanasijević. Beograd: Kultura, 1970.
Šajković, Radmila. *Descartes i njegovo delo I*. Beograd: Filozofsko društvo Srbije, 1978.
Wigner, Eugene. "The Unreasonable Effectiveness of Mathematics in the Natural Sciences." *Communications in Pure and Applied Mathematics*, Vol. 13, No. 1, February 1960, 1–14. https://doi.org/10.1002/cpa.3160130102

Goran Rujević
Department of Philosophy
Faculty of Philosophy
University of Novi Sad

TEST OF GORGIAS

Summary

Histories and philosophies of science often differentiate between Aristotelian and Galileian idea of science by indicating that Aristotelian science seeks teleological reasons for events, whereas Galileian seeks causal reasons. Although useful, this difference is only secondary to another, more fundamental one. The primary distinction can be found in how each of these ideas of science responds to polemic statements of the sophist Gorgias in which he claims that nothing exists, nothing can be known and nothing can be communicated. Aristotelian science responds by postulating the existence of a world independent of but still rationally coordinated with our minds, and that the scientific knowledge is obtainable by deduction so long as one follows the examples of wise teachers of the past. Galileian science responds by postulating an objective world that is indifferent to our cognition, thereby making scientific knowledge obtainable only by induction and in need of constant revision and improvement

by the scientific community. This “Test of Gorgias” holds the potential to be relevant not only for the two historical scientific standards mentioned in the paper, but also for any new standardc that might emerge in the future.

Keywords: Aristotle (384–322 BC), Galileo (1564–1642), Gorgias (483–375 BC), scientific methodology, scientific standard.

UDC 821.14'02.09 Plutarchos

Мирко Обрадовић
Универзитет у Београду
Филозофски факултет
Одељење за историју

ПОДАЦИ О МИТУ И ДРУГИМ ОБЛИЦИМА КОРУПЦИЈЕ У ПЛУТАРХОВИМ *ЖИВОТОПИСИМА ДЕМОСТЕНА* И *ФОКИОНА*

АПСТРАКТ: Рад је посвећен Плутарховим *Животописима Демостена* и *Фокиона* и подацима о миту и коруптивним радњама који се могу пронаћи у овим биографијама истакнутих атинских државника IV века пре н. е. И Демостен и Фокион су, сматра Плутарх, били часни људи и ваљани државници, али је Демостен током каријере повезиван с неколико коруптивних афера, од којих је она Харпалова била најозбиљнија, док је Фокион остао у традицији упамћен као политичар који се никада није дао подмитити. У коначној оцени треба, међутим, имати у виду и питање Плутархових извора, јер је он познат по томе да комбинује податке из различитих и међусобно супротстављених извора и из различитих епоха.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Плутарх (око 46. – око 125. године н. е.), *Упоредни животописи*, Демостен, Фокион, Атина, мито, корупција, политика, поштење у политици.

I

Ниједно друштво није отпорно на појаве мита и корупције, али утисак је да су демократије нарочито рањиве у том погледу. Таквом се чини и демократска Атина класичне епохе (V и велики део IV века пре н. е.). У Атини су такве појаве сматране веома опасним по народ, државу и њен демократски поредак и држава је законима и процедурама учинила доста да се утврде механизми одбране од корупције, а нарочито носилаца јавних функција путем избора готово

свих магистрата коцком, њихових временски кратких мандата (претежно једногодишњих уз неколико изузетака), сталних провера и полагања рачуна службеника за време и после истека мандата. И поред свега тога, тешко је пронаћи неког иоле познатијег атинског политичара који током своје каријере није био упрљан неком корупционашком афером, а државничка делатност једног од таквих ретких изузетака биће анализирана у овом раду. Сведочанства о миту и корупцији атинских државника класичне епохе су занимљива и разноврсна, а без волуминозног дела полихистора, философа и биографа Плутарха из Херонеје (живео од око 46. до око 125. године н. е.), нарочито његових *Упоредних животописа славних Грка и Римљана*, наша знања о овим појавама била би знатно оскуднија. Али не само као допуна примарних извора, Плутархови подаци и судови о овим питањима могу бити од велике користи, јер је он писац за кога су честитост у обављању државних послова и неупрљаност митом и корупцијом особине политичара које су на високој цени и необично важне приликом доношења коначног суда о њиховој делатности и вредности. Због тога је Плутарх аутор који поклања доста пажње таквим појавама и настоји да податке о њима, које је пронашао у бројним изворима које је користио, не сакрије, већ да их верно пренесе и протумачи у својим биографијама. Такав је случај, видели смо већ, са Плутарховим *Животописима* атинских државника из V века пре н. е. (Темистокле, Аристид, Кимон, Перикле, Никија, Алкибијад), чије смо биографије анализирали у претходним бројевима овог часописа.[1] А показаће се исто, верујемо, и у анализи *Животописа Демостена* и *Животописа Фокиона*, преосталих Плутархових биографија великих атинских државника класичне епохе, али овога пута млађих у хронолошком погледу, прецизније из времена атинске демократије друге половине IV века пре н. ере.

II

Животопис Демостена, атинског беседника и државника из IV века пре н. е., дат је у пару са *Животописом Цицерона*, римског државника из I века пре н. е. и епохе римских грађанских ратова у оквиру Плутархових *Упоредних животописа славних Грка и Ри-*

[1] М. Обрадовић, Подаци о миту и другим облицима корупције у Плутарховим *Животописима Темистокла* и *Аристида*, *Зборник Матице српске за класичне студије* 20, 2018, 137–163; исти, Подаци о миту и другим облицима корупције у Плутарховим *Животописима Кимона* и *Перикла*, *Зборник Матице српске за класичне студије* 21–22, 2020, 79–105; исти, Подаци о миту и другим облицима корупције у Плутарховим *Животописима Никије* и *Алкибијада*, *Зборник Матице српске за класичне студије* 23, 2021, 61–85.

мљана. Основни разлог за поређење атинског и римског државника је довољно јасан и не треба га посебно образлагати. И једног и другог је оправдано пратила слава да су најбољи беседници свога времена и уопште у старини. Ипак, стиче се утисак да је њихова политичка и државничка делатност, иако неоспорно значајна и такође веома цењена од стране савременика и каснијих тумача, заостајала у односу на њихову беседничку вештину. Упоређујући своје јунаке, Плутарх одбија да их пореди као беседнике,[2] али наглашава сличности у њиховим поступцима, достигнућима у пословима којима су се бавили, начину живота који су водили и смрти која је обојицу снашла пре него што је то природом било одређено. У завршном разматрању поређења живота и дела ових државника (σύγκρισις) потцртава такође и разлике које се могу уочити у њиховој делатности и нарочито у односу према новцу, уживањима, слави, прогонству и смрти. Једна од најупечатљивијих разлика тицала се управо односа према новцу и слабости према миту и корупцији, коју је Демостен показивао, а Цицерон није.[3] Цицерон је у томе био беспрекоран и то у време када је, како истиче Плутарх, похлепа за богатством била на врхунцу, он је „дао много доказа о свом презиру према новцу и о свом човекољубљу и честитости" (πολλὴν μὲν ἐπίδειξιν ὑπεροψίας χρημάτων ἐποιήσατο, πολλὴν δὲ φιλανθρωπίας καὶ χρηστότητος).[4] За разлику, дакле, од Цицерона, Демостену се управо замерало да је „зарађивао новац својом речитошћу, пишући потајно говоре за Формиона и Аполодора који су водили парницу један против другог, и био је оптужен да је примио новац од персијског цара а осуђен, опет, због Харпаловог" (χρηματίσασθαι τοίνυν ἀπὸ τοῦ λόγου Δημοσθένης μὲν ἐπιψόγως λέγεται, λογογράφων κρύφα τοῖς περὶ Φορμίωνα καὶ Ἀπολλόδωρον ἀντιδίκοις, καὶ διαβληθείς μὲν ἐπὶ τοῖς βασιλικοῖς χρήμασιν, ὀφλών δὲ τῶν Ἁρπαλείων).[5] О свим овде наведеним случајевима из Демостенове политичке и беседничке каријере Плутарх очекивано говори и у *Животопису Демостена* и они ће бити посебно анализирани у овом раду.

Демостенова политичка каријера трајала је више од тридесет година и временски се подударила са великим успоном античке Македоније од једне заостале државе на граници хеленског света до светске силе под краљевима Филипом II и Александром Великим. Иако је његова политика одбране атинске и уопште хеленске аутономије и слободе у односу на моћног суседа на крају доживела пораз,

[2] Уп. Plut. *Dem*. 3, 1.
[3] Plut. Comp. *Dem.-Cic*. 3.
[4] Plut. Comp. *Dem.-Cic*. 3, 3.
[5] Plut. Comp. *Dem.-Cic*. 3, 5.

а људи, по природи ствари, не воле губитнике, Демостена су готово све генерације и нараштаји до модерног времена сматрали способним државником и врхунским примером доследног патриоте. Тај Демостенов непоколебљиви патриотизам је, пре свега, и она константа која се морала допасти Плутарху, који се, иако је живео у времену када су Хеладом већ вековима владали Римљани, такође поносио својим патриотским и хеленским осећањима, а своје родољубље не пропушта да истакне ни у *Животопису Демостена*.[6]

Поглавље XIII *Животописа Демостена* нарочито је значајно за разумевање Плутарховог мишљења и суда о Демостеновом карактеру и његовом политичком раду. То мишљење је изузетно високо, јер биограф, полихистор, али и философ Плутарх, сврстава Демостена међу оне ретке и изузетне политичаре који за циљ имају опште добро. Он чак цитира стоичког философа Панајтија који је сматрао да је и већина Демостенових беседа „писана у том смислу да добро треба бирати ради њега самога", мислећи ту најпре на беседе *О венцу*, *Против Аристократа*, *О опросту од литургија*, као и на *Филипике*.[7] С овим судом биограф је, нема сумње, у основи сагласан, а сам у даљем тексту наводи да „у свим тим беседама он не води грађане оном што је најпријатније или најлакше или најкорисније, него често сматра да чак и безбедност и опстанак треба стављати у други ред иза онога што је добро и што је дужност. Да је, дакле, осим частољубља у његовим начелима и осим беседничке обдарености било у њега и ратничке храбрости (ἀνδρεία πολεμιστήριος) и неупрљаности у сваком поступању (τὸ καθαρῶς ἕκαστα πράττειν), заслужио би да не буде стављен у исти ред с Мојроклом, Полијеуктом и Хиперидом, него у виши ред, заједно с Кимоном, Тукидидом и Периклом."[8] Чак и са овако јасним резервама изречена, то је велика похвала Демостеновом политичком раду, јер би он тако био једини атински политичар из IV века (поред Фокиона о коме ће посебно бити речи) кога је Плутарх ставио у ранг са најчаснијим и најдоследнијим политичарима из V века као што су били Кимон, Милтијадов син, Тукидид, Мелесијин син (политичар, не историчар), или Перикле,

---

[6] Уп. Plut. *Dem*. 2, 2, где се Плутарх показује не само као хеленски родољуб већ и као локалпатриота на нивоу свог родног града, малене Херонеје у Беотији. Уп. такође A. V. Zadorojnyi, King of His Castle: Plutarch, *Demosthenes* 1–2, *ССЈ* 52, 2006, 105–108.

[7] Plut. *Dem*. 13, 5.

[8] Plut. Dem. 13, 6 (прев. М. Н. Ђурић, *Плутарх, Атински и римски државници. Избор из Упоредних животописа*, Београд 1963, 202–203, с мањим корекцијама аутора овог чланка). О Мојроклу (Μοιροκλῆς) и Полијеукту (Πολύευκτος), мање познатим атинским политичарима и Демостеновим савременицима (трећи овде споменути Хиперид је, ипак, далеко познатији „радикални" антимакедонски политичар и један од најбољих атинских беседника IV века пре н. е.), уп. нпр. R. Sealey, *Demosthenes and His Time: A Study in Defeat*, New York, Oxford, 1993, 204–205.

Ксантипов син, само да је био успешан као ратник и до краја непоткупљив. Ова прва примедба је сасвим јасна, јер да би неко у старини могао бити уопште сматран успешним државником и политичарем, морао је, пре свега, бити и успешан војсковођа. А друго се тиче сумњи у Демостенову неподмитљивост (тако, уосталом, изгледа да и треба разумети овде употребљени израз τὸ καθαρῶς),[9] које су га пратиле током политичке каријере.

Ако је поглавље XIII *Животописа Демостена* посебно важно за разумевање Плутарховог суда о Демостену као политичару, онда је наредно XIV поглавље необично значајно за питање његове слабости према новцу, нарочито према оном персијском, који је у крајњем исходу потицао од персијског цара. Плутарх ту цитира Деметрија Фалеронског који је за Демостена закључио да он није био „у оружју сасвим поуздан" (ἐν τοῖς ὅπλοις ἀξιόπιστος), као што ни против поткупљивости није био „сасвим ушанчен" (παντάπασιν ἀπωχυρωμένος), са додатним објашњењем да се „додуше, златом што су га слали Филип и Македонија није могао подмитити, али према злату што се сливало одозго из Сузе и Екбатане показао се приступачним и подмитљивим" (ἀλλὰ τῷ μὲν παρὰ Φιλίππου καὶ Μακεδονίας ἀνάλωτος ὤν, τῷ δ' ἄνωθεν ἐκ Σούσων καὶ Ἐκβατάνων ἐπιβατὸς χρυσίῳ γεγονὼς καὶ κατακεκλυσμένος).[10] Демостен, дакле, није био имун на примање мита, већ је само „презирао" Филипов новац, док на златнике персијског цара, такозване „златне дарике", није био тако гадљив, на шта и Плутархов израз ἐπιβατὸς χρυσίῳ (у значењу „приступачан миту", односно „подложан подмићивању")[11] очигледно прецизно циља. Да је то била Демостенова „слабост", изгледа да је било раширено мишљење и међу његовим савременицима и супарницима. Тако га и велики политички противник Есхин у говору *Против Ктесифонта* оптужује, између осталог, с презиром и очитим сарказмом, да је „сада царско злато зацело натопило његове трошкове" (νῦν μέντοι τὸ βασιλικὸν χρυσίον ἐπικέκλυκε τὴν δαπάνην αὐτοῦ).[12] На другом месту чак прецизира да је Демостен задржао за себе седамдесет таланата у злату од укупно 300 таланата, колико је цар наменио Атини.[13] Да се то најпре могло десити у времену после битке код Херонеје, сугерише и Плутарх на другом месту у *Животопису Демостена*. Он тако вели да, иако је Демостен поражен од Филипа, глас о његовој слави

---

[9] И В. Perrin у Loeb издању (*Plutarch's Lives, Volume VII: Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1919, 33), као и A. Lintott, *Plutarch: Demosthenes and Cicero*, Oxford 2013, 31, израз τὸ καθαρῶς преводе са *incorruptibility* („непоткупљивост, неподмитљивост").

[10] Plut. *Dem*. 14, 2.

[11] Уп. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, s.v. ἐπιβατός.

[12] Aeschin. 3, 173.

[13] Aeschin. 3, 239.

стигао је и до персијског цара, који је наредио приморским сатрапима да му дају новац, јер је веровао да је једини он у стању да побунама задржи Македонца у Хелади и далеко од Азије.[14] Додаје још да је то накнадно открио сам Александар Велики када је у Сарду нашао нека Демостенова писма и извештаје царских стратега са обелодањеним износима који су Демостену давани.[15] Есхин, међутим, Демостеново примање мита и царског злата (δωροδοκία καὶ τὸ βασιλικὸν χρυσίον) повезује временски са Александровим рушењем Тебе 335. године пре н. е.[16] Исто би се могло закључити и из Динарховог тужбеног говора *Против Демостена* где се наводи да је овај добио чак 300 таланата или један део те суме (до 150 таланата) да заштити Тебанце, познате по свом проперсијском ставу, у несрећним догађајима из 335. године пре н. е., али да их је издао.[17] То је и једини сачувани извор, поред наведеног Есхиновог говора *Против Ктесифонта*, у коме се још спомиње тих 300 таланата који су стигли од персијског цара.[18] Ако уопште има истине у томе, Дарије III, последњи цар из персијске династије Ахеменида, био би тај који је, вероватно по ступању Александра Великог на власт 336. године, послао 300 таланата у Хеладу ради дизања устанка против македонске хегемоније и спречавања Александрових припрема за поход у Азију. Тешко је, међутим, и замислити како је једна тако велика и вредна пошиљка, тешка неколико тона, могла неопажено стићи бродом у атинску луку Пирej и завршити у „џеповима" појединаца.[19] Остављајући по страни разне могућности и нагађања у вези с тим, за ову тему је, ипак, значајно то да Плутарх причу о „царском злату" намењеном Демостену, видели смо (Plut. *Dem*. 20, 4–5), узима за веродостојну.

Занимљиво је, међутим, да је управо Демостен често оптуживао своје политичке противнике, а нарочито Есхина, да су примали новац и били подмићени од македонског краља Филипа II. Он је најпре преко својих политичких савезника,[20] а затим и лично 343. го-

---

[14] Plut. *Dem*. 20, 4.

[15] Plut. *Dem*. 20, 5.

[16] Aeschin. 3, 156.

[17] Din. 1, 10. Уп. такође Din. 1, 18; 70. За коментар, вид. I. Worthington, *A Historical Commentary on Dinarchus: Rhetoric and Conspiracy in Later Fourth-Century Athens*, Ann Arbor 1992, 139–143, који одбацује Динархове бројке, а посебно у контексту судбине Тебанаца 335. године.

[18] Беседник Хиперид у својој тужби против Демостена вели да су Демостен и Демад заједно на нечастан начин у атинској скупштини приходовали преко 60 таланата, не рачунајући ту царско злато (ἐκ τῶν βασιλικῶν) и новац добијен од Александра (Hyp. 5, 25). Псеудо-Плутархов спис *Животи десет беседника* бележи, међутим, износ од „само" 3000 дарика (= 20 таланата) којим је цар подмитио Демостена ([Ps.] *Plut. Vit. X or.* 848 A).

[19] Из Динарховог тужбеног говора *Против Демостена* (Din. 1, 10) сазнајемо да је Ареопаг 335/334. године одбио да истражи овај случај.

[20] Демостен је прво преко извесног Тимарха подигао тужбу против Есхина, али је Есхиновом контратужбом (сачувана беседа *Против Тимарха*, Aeschin. 1) овај Тимарх,

дине пре н. е., оптужио Есхина да је, у време атинског другог посланства краљу Филипу, од овога примио мито (δώρα). Све ово је стигло до суда, а срећом су сачувана оба судска говора једнако насловљена – *О непоштено извршеном посланству* (Περὶ τῆς παραπρεσβείας), и онај тужбени Демостенов, као и онај од стране одбране, Есхинов.[21] Есхин је тесном већином од само тридесет гласова атинских поротника проглашен невиним,[22] а сам овакав исход указује на то да Демостенова тужба није изгледа била без основа. Веома мало је недостајало да свог великог противника још тада одстрани из политичког живота Атине. Права борба жестоких политичких противника је, ипак, тек предстојала.

Есхинове оптужбе против Демостена за мито и корупцију нису се, међутим, тицале само јавног добра и општег интереса, већ и неких случајева у приватним парницама. Он је тако оптужио Демостена да је, између осталог, био подмићен у висини од тридесет мина (= 3000 драхми, односно ½ таланта) да повуче оптужницу против Мидије,[23] тако да је чак и Плутарх осетио потребу да одбрани Демостенов поступак речима да је овај у то време био још млад и да је прихватио мито из страха од моћи самог Мидије, утицајног и богатог атинског грађанина.[24] У прилог овим тврдњама иде и мишљење већине научника да Демостенова беседа *Против Мидије* није никада изговорена у суду. Наиме, у својој оптужници против Мидије за почињену увреду и насиље (*hybris*), које је кулминирало и голим физичким насиљем (шамаром) од стране Мидије, Демостен је, између осталог, оптужио овога да је подмитио и сведоке који је требало да на суду сведоче у његову корист. С циљем да Мидијино деловање прикаже не само као лични сукоб два супротстављена грађанина већ и као напад на атинску демократију и владавину права,[25] Демостен је у беседи цитирао више атинских закона којима је поткрепио своју оптужницу, а међу њима и закон који се тицао подмићивања сведока позваних да сведоче на суду. По том закону је казна за примање,

---

уистину неморалан и проблематичан човек, лишен 345. године пре н. е. грађанских права (ἀτιμία). Тек после тога је и сам Демостен подигао тужбу против Есхина, која није стигла пред судије пре 343/2. године пре н. е.

[21] Dem. 19; Aeschin. 2. За објашњење целокупне процедуре око овог суђења, уп. нпр. D. M. MacDowell, *Demosthenes: On the False Embassy* (*Oration 19*), Oxford 2000, 14–22.

[22] Plut. *Dem*. 15, 5. За разлику од Есхина, његов колега Филократ је признао да је примио „дарове" (δώρα) од Филипа, али је пре суђења побегао из Атине, па је осуђен на смрт у одсуству (уп. Aeschin. 2, 6; 3, 79).

[23] Aeschin. 3, 52.

[24] Plut. *Dem*. 12, 3–6. Ако је Демостен тада имао 32 године, оптужница је могла бити написана 352. године пре н. е., а цео случај је могао доћи пред судије тек неколико година касније. Уп. D. M. MacDowell, *Demosthenes the Orator*, Oxford 2009, 245–246.

[25] За занимљиво историјско поређење Мидије са Алкибијадом у Демостеновом говору *Против Мидије*, уп. G. Westwood, *The Rhetoric of the Past in Demosthenes and Aeschines: Oratory, History, and Politics in Classical Athens*, Oxford 2020, 183–197.

али и за давање, мита била губитак грађанских права (ἀτιμία), а имала се односити на починиоца таквог дела и на његове непосредне потомке, као и на конфискацију његове имовине (ἄτιμος ἔστω καὶ παῖδες καὶ τὰ ἐκείνου).[26] Демостен је на крају, и поред свега тога, одустао од изношења овакве оптужнице на суду а заузврат је и сам, наводно, примио мито у висини од 3000 драхми!

Овакав случај, без обзира на то што је Плутарх нашао разлоге да оправда Демостенов поступак, указује на то да је он у пракси показивао слабости према новцу, односно да је свака увреда, чак и она физичка, могла за Демостена имати одговарајућу цену која ће представљати „мелем" за нанету повреду. У том светлу можда треба гледати и на горе наведен случај код Плутарха у завршном поређењу (σύγκρισις) Демостена и Цицерона (Plut. *Comp. Dem.–Cic.* 3, 5), где се наводи да је Демостен за новац писао говоре за обе стране у спору између Формиона и Аполодора. Заступање и помагање за новчану надокнаду обе стране у истој парници се у старини, као уосталом и данас, могло и морало сматрати неморалним понашањем. Чак је и Плутарх, у већини наклоњен Демостену, цео тај догађај упоредио са продавцем ножева који је „из исте продавнице продавао ножеве противницима да се међу собом кољу",[27] циљајући ту очигледно на Демостенов говор за Формиона (*Dem.* 36), односно говор за Аполодора против Формиона и његовог сведока Стефана (*Dem.* 45).

Овај судски процес је добро познат, као што су и његови најважнији учесници такође добро познати. Формион је атински пословни човек, некадашњи роб, кога је банкар Пасион, његов бивши господар и послодавац, тестаментарно одредио да спроведе његову последњу вољу у корист млађег сина Пасикла, тада још малолетног. Формион је тако наставио да води Пасионове банкарске и друге послове (у његовом поседу била је и велика радионица штитова), а добио је за жену и Пасионову удовицу Архипу. Пасион је, међутим, имао и старијег сина Аполодора, који је био нестрпљив да добије свој део очевине и пре братовог пунолетства, и дошао је у сукоб с Формионом који се протегао на неколико деценија.[28] Овај Аполодор, Пасионов син, из деме Ахарне, угледни атински беседник и политичар,[29] опту-

---

[26] Dem. 21, 113. Уп. I. Arnautoglou, *Ancient Greek Laws: A Sourcebook*, London 1998, 69–70, no. 61. За време доношења овог закона (VI или V век пре н. е.), уп. D. M. MacDowell, Athenian Laws about Bribery, *RIDA* 30, 1983, 75; Y. Haschiba, Athenian Bribery Reconsidered: Some Legal Aspects, *PCPhS* 52, 2006, 71–73.

[27] Plut. *Dem.* 15, 2. Да се ту можда крије и алузија на породични посао Демостеновог оца Демостена, који је имао радионицу за израду ножева и мачева и сам носио надимак Мачоделац (Μαχαιροποιός), уп. Plut. *Dem.* 4, 1.

[28] О Пасионовом пореклу, пословима и породичним приликама, уп. J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600–300 BC*, Oxford 1971, 427–442.

[29] О Аполодору из Ахарне као државнику и беседнику опсежну је монографију написао J. Trevett, *Apollodorus the Son of Pasion*, Oxford 1992.

жио је Формиона да је проневерио део новца и да није до краја ваљано спровео Пасионову тестаментарно изражену вољу. Демостен је заиста саставио говор у одбрану Формиона,[30] а вероватно га је и лично изговорио као његов пријатељ и помоћник на суду, такозвани синегор (συνήγορος), јер је овај већ био стар човек и није, изгледа, никада довољно добро ни научио грчки језик.[31] Формион је на крају добио овај случај, односно Аполодор га је изгубио, али ту прича није била завршена, јер је Аполодор после тога тужио Стефана, једног од Формионових сведока на суђењу, за лажно сведочење, о чему сведоче чак два говора *Против Стефана* (Κατὰ Στεφάνου), сачувана под бројевима 45 и 46 у оквиру *Corpus Demosthenicum*-а. То се такође уклапа у причу о „реномеу" Демостена, спремног да за новац саставља судске беседе за супротстављене странке. Проблем је, међутим, што бар једна од две судске беседе *Против Стефана* нису Демостенове, односно говор под бројем 46 је извесно Аполодоров. Није такође ни једини сачувани говор који је погрешно приписан Демостену уместо Аполодору, који је и сам неоспорно био талентован беседник препознатљивог израза (не, истина, Демостеновог ранга), а и у политичком деловању такође веома близак Демостенов сарадник и припадник антимакедонске странке у Атини.[32] Очигледно Аполодору није сметало да политички сарађује с Демостеном, иако је овај у приватној парници држао страну његовом супарнику.

Све те горе наведене оптужбе против Демостена за корупцију и неетичко понашање нису, ипак, ништа у поређењу с вероватно највећом корупционашком афером у атинској историји у коју је, наравно, Демостен био директно уплетен и због које је испаштао. То је уједно и једини случај примања мита (δωροδοκία) који се, бар што се тиче Демостена, није завршио само на гласинама и оптужбама политичких противника, већ на обимној судској истрази и народној пресуди одатле произашлој да се Демостен неоспорно дао подмитити. Ради се о чувеној Харпаловој афери која је, као можда ниједна корупционашка афера пре ње, из темеља продрмала политичку сцену ондашње Атине. Добила је, очекивано, и доста простора у сачуваним историјским изворима, а опсежан извештај о овој афери са акцентом на чињење и понашање Демостена у њој, сачуван

---

[30] Сачуван као говор *За Формиона* (Ὑπὲρ Φορμίωνος) под бројем 36 у оквиру *Corpus Demosthenicum*. За ову беседу, изговорену на суду у току 350/349. године пре н. е., уп. D. M. MacDowell, *Demosthenes the Orator*, Oxford 2009, 109–114.

[31] Да је Демостен лично говорио беседу у корист Формиона на суду сазнајемо и из Динарховог тужбеног говора *Против Демостена* (Din. 1, 111).

[32] Аполодорови су извесно говори под бројевима 46, 49, 50, 52, 53 и 59 у оквиру *Corpus Demosthenicum*, а то би по стилу, који се довољно разликује од Демостеновог, могао бити и говор под бројем 47. Уп. Trevett, н. д., 50–76. Вид. такође J. Trevett, Authencity, Composition, Publication, in G. Martin, *The Oxford Handbook of Demosthenes*, Oxford 2018, 422.

је у Плутарховом *Животопису Демостена* (Plut. *Dem*. 25–26), са значајном допуном у његовом *Животопису Фокиона* (Plut. *Phoc*. 21–22). Иако се Харпалова афера не може правилно разумети без сагледавања шире политичке слике у вези с Александровим повратком из Индије и његовим непосредним плановима на западу, као ни без напоредне анализе свих сачуваних античких извора, овде ће акценат, због специфичности теме, готово у потпуности бити стављен на Плутархово извештавање о овим догађајима и на Демостенову улогу у њима.

Харпал, Махатин син, македонски племић и пријатељ Александра Великог и његов ризничар у царским ризницама у Екбатани и Вавилону, дошао је на рђав глас због свог екстравагантног понашања у време док се Александар налазио на походу у Индији. Страхујући да је изгубио Александрово поверење, није смео да чека његов повратак из Индије, већ је током 325/324. године пре н. е. побегао из Азије у Европу са флотом од тридесет лађа и са огромним благом тешким чак 5000 таланата сребра и војском од 6000 најамника. С правом се надао да ће га у Атини, пред коју је стигао почетком лета 324. године,[33] добро примити и пружити му уточиште, јер је својевремено стекао и атинско грађанско право за услуге које је учинио граду.[34] Најамнике је оставио на рту Тенару јужно од Спарте, а сам је с делом блага дошао Атињанима, очекујући да ће га ови примити као политичког избеглицу и да га неће предати Антипатру, македонском намеснику у Хелади, или послати Александру у Азију.

Док су остали говорници (οἱ μὲν ἄλλοι ῥήτορες), наводи Плутарх, у својој лакомости наговарали Атињане да, како то људски и божански закони налажу, приме и спасу онога који тражи заштиту (δέχεσθαι καὶ σῴζειν τὸν ἱκέτην), Демостен је најпре саветовао Атињане да отерају Харпала (πρῶτον μὲν ἀπελαύνειν συνεβούλευε τὸν Ἅρπαλον) и не увале државу у рат с Македонцима без јасног циља и повода.[35] Демостенов некадашњи политички савезник и огорчени

---

[33] За хронологију Харпалове афере која се протегла и на готово целу наредну календарску годину (324/323), уп. I. Worthington, The Chronology of the Harpalus Affair, *SO* 61, 1986, 63–76; R. Sealey, *Demosthenes and His Time: A Study in Defeat*, New York, Oxford, 1993, 265–267. Уопште о афери и њеним последицама, уп. нпр. W. Will, *Athen und Alexander: Untersuchungen zur Geschichte der Stadt von 338 bis 322 v. Chr.*, München 1983, 113–127; J. Engels, *Studien zur politischen Biographie des Hypereides. Athen in der Epoche der lykurgischen Reformen und des makedonischen Universalreiches*, München 1989, 298–312; I. Worthington, *Demosthenes of Athens and the Fall of Classical Greece*, Oxford 2013, 313–324; P. Brun, *Démosthène: rhétorique, pouvoir et corruption à Athènes*, Paris 2015, 253–286; A. Gottesman, Reading the Arrivals of Harpalus, *GRBS* 55, 2015, 177–196.

[34] Атинском народу послао је, између осталог, велику помоћ у житу у време глади која је захватила готово цео грчки свет и велики део обала Медитерана 330. године пре н. е.

[35] Plut. *Dem*. 25, 2–3. За могуће разлоге због којих је Демостен уопште у време владавине Александра Великог, за разлику од епохе Филипа II, мировао, водио опрезну

антимакедонски политичар Хиперид се, напротив, од почетка залагао да се велико Харпалово благо присвоји и употреби за подизање устанка у Хелади против македонских освајача. Али, додаје Плутарх, када се неколико дана касније на Акропољу приступило инспекцији и бројању Харпаловог блага које је овај донео са собом у Атину (испоставило се да је ту било „само" 700 таланата), Демостену је за око запала златна чаша фине варварске израде и са посебним украсима. То је, стоји у наставку, приметио и Харпал, и када је Демостен упитао колико је чаша тешка (πόσον ἄγει), Харпал му узврати: „за тебе ће тежити двадесет таланата" (ἄξει σοι εἴκοσι τάλαντα); а када је пала ноћ, послао му је ту чашу са још двадесет таланата.[36] Тако је, закључује Плутарх, Харпал добро проценио Демостена као „човека који има страст према злату" (ἐρωτικοῦ πρὸς χρυσίον ἀνδρός), а Демостен „није могао да се одупре, већ је савладан митом као место које је примило војну посаду, одмах прешао на страну Харпала. Следећег дана, пошто је пажљиво замотао врат вуненим завојима, појавио се и у скупштини, а када су га позивали да устане и говори, давао је знаке да је изгубио глас".[37] Све је то појачало сумњу код грађана и они су одмах почели да збијају шале на рачун народног вође кога није током ноћи ухватила „гушобоља" (συνάγχη), већ „сребробоља" (ἀργυράγχη).[38] Тако је изгледа и сам Демостен својим понашањем тих дана подгрејао сумње да га је Харпал подмитио, односно да је прихватио „поклон" који му је понудио Македонац. Плутарх то потврђује и другом анегдотом да је „касније, кад је цео народ сазнао да је подмићен, и није му дао да им се обрати и оправда када је он то хтео, него се наљути и диже галаму на њега, неко устаде и рече у шали: Мужеви атински, зар нећете да саслушате онога који држи чашу?"[39] Ова фина алузија са говорником на кога је ред да држи

политику и одбијао да подржи иницијативе које су ишле за тим да треба пружити одлучан отпор македонској хегемонији у Хелади, уп. I. Worthington, Demosthenes' (In)activity During the Reign of Alexander the Great, in I. Worthington (ed.), *Demosthenes: Statesman and Orator*, London and New York 2000, 90–113.

[36] Plut. *Dem*. 25, 3–4. И Демостенов тужилац Хиперид наводи у тужбеном говору *Против Демостена* да је овај, мимо закона и противно државном интересу, присвојио двадесет таланата Харпаловог новца (Hyp. 5, 1). Да се иза Демостеновог узимања дела Харпаловог новца крију можда и сасвим конкретни патриотски разлози, уп. E. Badian, Harpalus, *JHS* 81, 1961, 37–40; I. Worthington, *Demosthenes of Athens and the Fall of Classical Greece*, Oxford 2013, 323–324.

[37] Plut. *Dem*. 25, 5: οὐ γὰρ ἀντέσχεν ὁ Δημοσθένης, ἀλλὰ πληγεὶς ὑπὸ τῆς δωροδοκίας ὥσπερ παραδεδεγμένος φρουρὰν προσκεχωρήκει τῷ Ἁρπάλῳ, καὶ μεθ' ἡμέραν εὖ καὶ καλῶς ἐρίοις καὶ ταινίαις κατὰ τοῦ τραχήλου καθελιξάμενος εἰς τὴν ἐκκλησίαν προῆλθε, καὶ κελευόντων ἀνίστασθαι καὶ λέγειν, διένευεν ὡς ἀποκεκομμένης αὐτῷ τῆς φωνῆς.

[38] Plut. *Dem*. 25, 6.

[39] Plut. *Dem*. 25, 6: ὕστερον δὲ τοῦ δήμου παντὸς αἰσθομένου τὴν δωροδοκίαν καὶ βουλόμενον ἀπολογεῖσθαι καὶ πείθειν οὐκ ἐῶντος, ἀλλὰ χαλεπαίνοντος καὶ θορυβοῦντος, ἀναστάς τις ἔσκωψεν εἰπών· οὐκ ἀκούσεσθε ὦ ἄνδρες Ἀθηναῖοι τοῦ τὴν κύλικα ἔχοντος.

здравицу на симпосију има смисла само уколико се и прича о „Демостеновој златној чаши" добијеној од Харпала већ раширила међу народом и као таква је и могла да изазове подсмехе код грађана. У сваком случају, док је Харпал успео да побегне из атинског притвора, а затим и из града,[40] у Атини је покренута опсежна истрага и то не само против Демостена већ и против других народних вођа за које се веровало да су подмићени и да су се домогли дела Харпаловог новца.[41]

Има и данас научника који Плутархов извештај, а нарочито причу о Харпаловом златном пехару, одбацују, сматрајући га познијом конструкцијом.[42] За нашу тему није толико важно да ли је ова прича истинита или не, па чак ни то да ли је Демостен у целој овој ствари био крив или невин.[43] Битно је да се Плутарху прича о златној чаши и примању мита учинила подједнако занимљивом и веродостојном. Он је, нема сумње, у вези с Харпаловом афером имао прилике да консултује различите изворе, како оне који су били наклоњени Демостену, тако и оне који су га оптуживали у конкретном случају, али детаљ са златном чашом му је изгледао толико упечатљив да је морао да га унесе у свој извештај. Његовој веродостојности иду у прилог и наведене анегдоте које су пратиле цео случај, она о губљењу гласа у скупштини,[44] или она о наздрављању златном чашом. А добро је познат Плутархов став, изражен можда најјасније у његовом

---

[40] Диодор у својој *Историјској библиотеци* наводи да је Антипатар тражио од Атињана да му предају Харпала, али да је он, разочаран у Атињане, побегао код својих најамника који су се налазили на Тенару (Diod. XVII 108, 7). Касније се упутио на Крит где је од руке тих истих најамника и једног од својих блиских сарадника смртно страдао (Diod. XVII 108, 8; XVIII 9, 2).

[41] Од првобитно пребројаних 700 таланата, на крају је остало „само" око 350 (како је наведено у Псеудо-Плутарховим *Животима десеторице беседника*, уп. [Plut.] *Vit. X Or.* 846 B), што значи да је чак половина завршила у „џеповима" корумпираних политичара. Осим Демостена, истрагом и оптужницом било је обухваћено девет политичара, од којих су неки такође били на гласу, попут Демада, Филокла, атинског стратега за 325/324. годину, Фокионовог зета Харикла, Аристогејтона или Кефисофонта. Против неких од њих су такође сачувани тужбени говори које је за своје клијенте саставио беседник Динарх. Уп. Din. 2 (*Против Аристогејтона*) и Din. 3 (*Против Филокла*).

[42] Уп. I. Worthington, Plutarch *Demosthenes* 25 and Demosthenes' Cup, *CPh* 80, 1985, 233: "Thus Plutarch's anecdote of the golden cup is inconsistent with the contemporary evidence, muddled, and has features of the sort that can often be found in his own handling of material for literary effect. It should therefore be regarded as unreliable. I submit that it was probably a later invention produced to help prove Demosthenes' guilt in the Harpalus affair".

[43] Неки познији писци, попут периегета Паусаније, изричито наводе да Демостен није узео новац (Paus. II 33, 3).

[44] Треба нагласити да ово није једини случај Демостеновог губљења гласа у вези с примањем мита забележен у античким изворима: римски писац Аул Гелије у својим *Атичким ноћима* бележи сличну причу у вези с посланством града Милета, где је Демостен на готово исти начин изгубио, наводно, глас јер су га милетски посланици подмитили да заћути (Aul. Gell. *NA* XI 9). За остале сличне примере, уп. I. Worthington, Plutarch *Demosthenes* 25 and Demosthenes' Cup, *CPh* 80, 1985, 232–233.

Животопису Александра Великоī, да изреке и шаљиве згоде могу много боље да објасне карактер људи и њихове поступке него битке у којима страдају хиљаде ратника.[45]

Плутарх потврђује да је управо Демостен, суочен са озбиљним оптужбама за корупцију, предложио народу одлуку да Веће на Ареопагу истражи случај и да буде пресуђено онима за које се покаже да су криви (εἰσήνεγκε ψήφισμα τὴν ἐξ Ἀρείου πάγου βουλὴν ἐξετάσαι τὸ πρᾶγμα καὶ τοὺς ἐκείνῃ δόξαντας ἀδικεῖν δοῦναι δίκην),[46] али и да је он био међу првима за које је Ареопаг нашао да су криви.[47] Није нам на овом месту намера да тумачимо овај Демостенов поступак који је у крајњем исходу нанео највећу штету њему самом, али могуће је да је он баш затражио истрагу Ареопага надајући се да ће ово тело поступити на сличан начин како је поступило и десет година раније у вези с истрагом персијског блага.[48] Цео случај је затим изнет пред народни поротни суд (εἰς τὸ δικαστήριον),[49] и он је пресудио да је Демостен крив, казнио га високом казном од педесет таланата (πεντήκοντα ταλάντων δίκην) и послао у затвор (εἰς τὸ δεσμωτήριον), али је Демостен успео да побегне или му је, што је вероватније, омогућено да побегне и напусти територију под контролом Атињана.[50]

---

[45] Plut. *Alex*. 1.

[46] Plut. *Dem*. 26, 1. Иако је Веће на Ареопагу после Ефијалтове реформе 461. године пре н. е. изгубило већину својих судских и саветодавних надлежности, и даље је чувало свој престиж и могло је, као ауторитативно тело, бити ангажовано у специјалним случајевима као што је био овај. Ареопаг је, после прелиминарног истраживања, које се протегло на шест месеци (уп. Din. 1, 45), донео своје мишљење или тумачење (на грчком ἀπόφασις) са списком имена политичара који су се окористили о Харпалов новац и висином суме коју су оптужени примили (уп. Hyp. 5, 6). Ареопаг није, међутим, могао да донесе правоснажну пресуду, већ је то остављено на одлучивање народном поротном суду, тзв. хелијеји (ἡλιαία). Уп. M. H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, Oxford 1991, 291–294.

[47] Plut. *Dem*. 26, 2. То потврђују и Динарх и Хиперид у својим оптужницама против Демостена (Din. 1, 4; 7–8; Hyp. 5, 1).

[48] Вид. горе, нап. 19.

[49] О величини и озбиљности случаја најбоље сведочи чињеница да су свим оптуженима судила већа од 1500 (односно 1501) поротника, што је максимални број у атинској демократској судској пракси. Уп. Din. 1, 107.

[50] Plut. *Dem*. 26, 2. Уколико је Демостен осуђен да је у виду мита примио 20 таланата, онда је казна од 50 таланата, без обзира на то што на први поглед изгледа велика, заправо „необично" мала, јер је закон прописивао да казна треба да буде десет пута већа од висине примљеног мита, како се то прецизно наводи у Аристотеловом *Атинском уставу* и у тужбеним говорима против Демостена (Arist. *Ath. Pol.* 54, 2; Din. 1, 60; Hyp. 5, 24), уколико већ за такав прекршај није било запрећено починиоцу и губитком грађанских права (ἀτιμία), конфискацијом имовине, и, чак, смртном казном. Одатле и мишљење неких научника да је у овом случају заправо пресуђена казна од прописаних 200 таланата (10 x 20), која је већим делом намирена конфискацијом Демостенове имовине (до 150 таланата), а да је Демостен утамничен због остатка од 50 таланата који је још преостао да се исплати државној благајни. Уп. I. Worthington, *Demosthenes of Athens and the Fall of Classical Greece*, Oxford 2013, 319–320.

Тако се Демостен први пут нашао у избеглиштву (највећи део провео у Мегари),[51] из којег се у Атину вратио тек у другој половини 323. године, када је стигла вест да је умро Александар Велики и када је избио Ламијски рат против македонске хегемоније у Хелади (323/322. год. пре н. е.). Одлуку о Демостеновом повратку донео је народ у скупштини на предлог његовог рођака Демона из деме Пајаније.[52] Демостенов повратак у Атину био је свечан и срдачан, а пореди се и код Плутарха с повратком Алкибијада у Атину 407. године пре н. е.[53] Треба додати да му ни тада по повратку изречена казна од 50 таланата за примање мита није опроштена јер закон такво што није допуштао, али је нађен згодан начин да се казна учини прихватљивом. Демостену је указана почаст да он буде задужен за опремање и украшавање жртвеника Зевса Спаситеља (Σωτήρ), а дозвољено му је да новац, прикупљен приликом приношења жртви, искористи за исплату казне.[54]

Демостен је изнова преузео „антимакедонски барјак" у своје руке, опет сарађујући и са радикалним политичарима попут Хиперида, који је био један од његових тужилаца у случају око Харпаловог блага, али су прилике у рату с Македонцима пошле рђавим током по Атину и Хелене у лето 322. године. Атињани су поражени и на копну и на мору, а када се македонска војска приближавала Атини предвођена намесником Антипатром, Демостен је са својим присталицама морао поново да напусти град, а његов стари супарник Демад је спровео у скупштини одлуку којом је и Демостен, између осталих противника Македонаца, осуђен на смрт.[55] Тако је почео и последњи лов на Демостена, који се склонио у Посејдонов храм на острву Калаурији у Саронском заливу недалеко од Трезена, где је, по Плутарховом мишљењу, на крају часно одузео себи живот. За Плутарха је, поред начина на који је неко водио свој живот, значајан и начин на који неко одлази у смрт и ту је Демостен такође

---

[51] Плутарх, међутим, бележи да је највише боравио на острву Егини и у граду Трезену на Пелопонезу (Plut. *Dem*. 26, 5).

[52] Plut. *Dem*. 27, 6. Да је то политичар Демон који је такође био оптужен да је узео део Харпаловог новца, а чију је предају још 335. године тражио Александар Велики, уп. J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600–300 BC*, Oxford 1971, 116–118.

[53] Plut. *Dem*. 27, 7.

[54] Plut. *Dem*. 27, 8. Храм Зевса Сотера (Спаситеља) и Атине Сотеире (Спаситељке) налазио се у Пиреју, а организација целокупне светковине са свечаном поворком (πομπή) била је у надлежности архонта епонима (Arist. *Ath. Pol.* 56, 5). Он је, међутим, могао да вођење манифестације и бригу око жртви препусти за ту и сличне прилике изабраним сарадницима и нижим службеницима (*epimeletai*). О значају овог култа у Атини у V и IV веку пре н. е., уп. R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford 1996, 238–241.

[55] Plut. *Dem*. 28, 2. О Демаду и његовом односу према Македонцима код Плутарха, уп. M. Obradović, Demades' Embassies to Macedon and to the Macedonians in Plutarch, *Београдски историјски гласник* / *Belgrade Historical Review* 3, 2012, 31–45.

„положио испит”, јер је спремно испио отров да не падне жив непријатељу у руке.[56] Управо начин на који се одлази у смрт представља за Плутарха веома важан елемент у доношењу завршне оцене о вредности сваког државника понаособ. И Демостенова смрт, дакле, заокружује генерално повољан став о његовом животу који је, у то нема места сумњи, имао Плутарх. Ипак, лош глас који је пратио Демостенову политичку каријеру због склоности ка подмићивању остаје за Плутарха значајна мана која се не може тек тако занемарити, а на коју се писац посредно враћа чак и у завршном поглављу *Животописа Демостеновог*. Плутарх се, наиме, присећа да су се, и неколико векова касније, непосредно пре него што је он сам као младић боравио у Атини, још збијале шале и састављали епиграми о Демостенововој „непоткупљивости” (εἰς τὸ ἀδωροδόκητον τοῦ Δημοσθένους).[57]

III

Животопис Фокиона, угледног атинског политичара, ретора и војсковође из IV века пре н. е., сачињен је у пару са *Животописом Катона Млађег*, славног римског државника из I века пре н. е. и епохе римских грађанских ратова у оквиру Плутархових *Упоредних животописа славних Грка и Римљана*. Разлози да се упаре баш ова два политичара изгледа да су писцу били прилично јасни, иако је ово један од само неколико парова из Плутархових *Упоредних животописа* за које није сачувано (није вероватно било ни написано?) формално завршно разматрање и упоређење њихових личности и дела (σύγκρισις). Међутим, ако већ није сачувано завршно поређење (*synkrisis*), сачуван је занимљив увод (пролог) у Фокионову биографију (Plut. *Phoc*. 2–3) где се могу наћи јасни одговори на питање зашто су баш ови државници вредни поређења.[58] Иако су, у то нема сумње, и Фокион и Катон били познати као ваљани људи и државници (ὡς ἀγαθῶν καὶ πολιτικῶν ἀνδρῶν),[59] и код једног и код другог су, наглашава Плутарх, врлине подједнако представљале необичну и ретку мешавину „строгости и љубазности, опреза и храбрости, бри-

[56] Plut. *Dem*. 29, 4. Поређења ради, Демостеновом колеги Хипериду, који се пред прогонитељима склонио у храм на острву Егини, био је пре погубљења наводно одсечен и језик (уп. Plut. *Dem*. 28, 4). Сасвим је могуће да би иста судбина задесила и Демостена да се којим случајем предао својим крвницима.

[57] Plut. *Dem*. 31, 3.

[58] За карактеристичан увод у *Животопис Фокиона*, уп. T. Duff, The Prologues, in M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Blackwell Companions to the Ancient World, 98, Oxford 2014, 338–339.

[59] Plut. *Phoc*. 3, 6.

ге за друге и личне неустрашивости, пажљивог избегавања срама и, исто тако, одлучног трагања за правдом" (πρὸς τὸ αὐστηρὸν τοῦ φιλανθρώπου καὶ πρὸς τὸ ἀσφαλὲς τοῦ ἀνδρείου, καὶ τῆς ὑπὲρ ἄλλων μὲν κηδεμονίας, ὑπὲρ αὐτῶν δὲ ἀφοβίας, καὶ πρὸς μὲν αἰσχρὸν εὐλαβείας, πρὸς δὲ τὸ δίκαιον εὐτονίας συνηρμοσμένης ὁμοίως).[60] Ако се томе дода да су и Фокион и Катон Млађи били веома посвећени философији, што је за Плутарха увек велики плус у доношењу суда о некој личности (Фокион је био ученик Платона и Ксенократа, једног од Платонових наследника у Академији),[61] добија се слика веома сличних личности и сличних судбина, па тако и Плутарх примећује да је тешко открити и издвојити јасне разлике међу њима.[62] Штавише, коначна судбина и одлазак у смрт и једног и другог се код Плутарха пореди са судбином философа Сократа. За Фокиона се, који је као и Сократ, осуђен од Атињана на смрт, мирно испио отров,[63] то наводи и изричито на крају његовог животописа (Plut. *Phoc*. 38, 5), али уопште спокојан и достојанствен одлазак у насилну смрт и једног и другог државника могао је подсећати потоње генерације на одлазак великог атинског мислиоца 399. године пре н. е.[64] Она мала разлика која их донекле одваја је утисак да је Фокион, и поред одлучности коју је често показивао током своје дуге политичке каријере, ипак био човек који је више тежио компромисима, док је Катон Млађи Утички у својој политици био и до краја остао бескомпромисан и као такав је и отишао у смрт.

Поред Катона Млађег, Фокион би се, исто тако, могао поредити и са својим савременником, понекад политичким савезником, а понекад и жестоким супарником, Демостеном. И Фокион је, наиме, баш као и Демостен, стављао у свом политичком раду оно што је добро и часно (τὸ καλόν) испред онога што је корисно (τὸ συμφέρον). Није настојао да по сваку цену придобије светину, већ се залагао за политику која је ишла у корист грађана, али не и њима на вољу, и често је давао предлоге који нису представљали само „лек за уши" народу. Није се, дакле, улагивао народу као неки други политички прваци и могао се светини најпре чинити осорним, неугодним и тешко приступачним. Тако и Плутарх бележи занимљиву анегдоту да је једном приликом Фокион, видевши да народ с одобравањем и

---

[60] Plut. *Phoc*. 3, 8. За ово поређење, уп. одличну анализу T. Duff, *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999, 139–141.

[61] Уп. Plut. *Phoc*. 4, 2.

[62] Plut. *Phoc*. 3, 9.

[63] Plut. *Phoc*. 36, 6–7.

[64] Plut. *Phoc*. 36–37; Plut. *Cato Min*. 64–70. За значење и могуће порекло овог поређења и коришћења „сократовске парадигме" код Плутарха, уп. Duff, н. д., 141–145; M. Beck, The Socratic Paradigm, in M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Blackwell Companions to the Ancient World, 98, Oxford 2014, 470–472.

без поговора подржава његово мишљење, рекао, чудећи се, својим пријатељима: „Није ми се ваљда нехотице омакла нека ружна реч”.[65] Народ му је, ипак, због његових добрих намера и доследности наденуо надимак ὁ Χρηστός (Plut. *Phoc*. 10, 4), који и латински писци редовно преводе са *Bonus* („Добри”).[66] Такав надимак био је надасве необичан да га понесе један политичар, слично како је то својевремено и Фокионов славни атински претходник Аристид једини међу политичарима називан Праведним (ὁ Δίκαιος).[67] Али, за разлику од, на пример, Демостена, ретора и демагога, који је снагу највише показивао за говорницом, Фокион, иначе и сам на гласу као добар говорник,[68] поседовао је искуство и дар војсковође. Прво као пратилац и сарадник Хабрије, једног од најбољих атинских војсковођа из прве половине IV века, а касније и као самостални командант и стратег, Фокион је стекао завидно искуство у војним питањима и истакао се у више наврата у ратовима и походима и на копну и на мору (Plut. *Phoc*. 6–8). Штавише, он је, како Плутарх истиче, обављао службу једног од десеторице сваке године изабраних атинских стратега чак четрдесет пет пута (дакле укупно 45 година!), а да се ниједном није надметао за тај положај, већ га је сам народ увек изнова бирао.[69] У времену у коме су, како прецизира Плутарх, постојали, с једне стране, политичари демагози који су само говорили у скупштини и народу предлагали закључке, а нису били ратници (поименце наведени Еубул, Аристофонт, Демостен, Ликург и Хиперид), или, с друге стране, стратези који нису били вични беседништву и скупштинској дебати (поименце наведени Диопит, Менестеј, Леостен, Харета), Фокион је желео да на оба поља деловања обнови и обједини политичко наслеђе Перикла, Аристида и Солона.[70] Уоста-

---

[65] Plut. *Phoc*. 8, 5. Исту Фокионову изреку Плутарх бележи и у спису *Изреке краљева и војсковођа* (Plut. *Reg. et Imp. apophth*. 188A). Уп. Плутарх, *Изреке*, прев. са старогрчког М. Прековић, М. Обрадовић, коментари и уводна студија М. Обрадовић, Београд 2020, 63.

[66] Тако Корнелије Непот у својој биографији Фокиона (Nep. *Phoc*. 1, 1), као и Валерије Максим у збирци анегдота *Дела и изреке вредне спомена* (Val. Max. III 8, 2).

[67] Да слика о „Добром” Фокиону у сачуваним изворима потиче заправо од Деметрија Фалеронског, познатог философа, Аристотеловог ученика и дугогодишњег Фокионовог пријатеља и сарадника, уп. L. A. Tritle, *Phocion the Good*, London 1988, 29–30.

[68] Ништа од Фокионових јавних беседа није сачувано, а Плутарх као потврду за своју тврдњу бележи речи ретора Полијеукта, који у политици извесно није био наклоњен Фокиону, да је најбољи (ἄριστος) говорник Демостен, али да је „најстрашнији” (δεινότατος) Фокион (Plut. *Phoc*. 5, 5).

[69] Plut. *Phoc*. 8, 1–3. То никоме ни пре ни после Фокиона није пошло за руком, али треба, истине ради, нагласити да служба у колегију десеторице стратега није имала више онакав политички значај као, на пример, у време Перикла и већег дела V века пре н. е. Фокион је први пут стратег могао бити већ око 370. године пре н. е. (рођен 402/1. године), али прва у изворима сигурно потврђена Фокионова стратегија је за 349/348. годину пре н. е. Уп. R. Develin, *Athenian Officials 684-321 B.C.*, Cambridge 1989, 313.

[70] Plut. *Phoc*. 7, 5.

лом, додаје Плутарх, Фокион је добро знао да је Атина богиња и ратничког и државничког умећа и да је веома поштована у граду и у једном и у другом својству.[71]

Друга важна особина политичара која је несумњиво Фокиона издвајала у поређењу са Демостеном, али и у поређењу с неким другим атинским демагозима, јесте чињеница да је у својој дугој каријери војсковође и државника остао до краја непоткупљив и што је његов морални интегритет кроз политичку каријеру остао, бар тако Плутарх суди, сасвим неокрњен. Зато се наизглед може чинити не баш најсрећнијим решењем што Плутарх управо Фокиона, државника који је истрајно држао до морала у политици, пореди највише с Демадом, бескомпромисним демагогом који није бирао средства да оствари своје политичке циљеве. То му је, међутим, и добра прилика да покаже да је Фокион у пракси представљао и чинио све оно супротно од Демада. Тако када каже да је Фокион „показивао своје сиромаштво као врлину" (ὡς ἀρετὴν ἐπεδείκνυτο τὴν πενίαν),[72] Плутарх жели да нагласи да он није силне државне службе и стратегије које је деценијама вршио искористио да се лично обогати и материјално обезбеди, за разлику од Демада који се непристојно разметао својим, на веома сумњив начин, стеченим богатством.[73] Плутарх јасну разлику између ове двојице водећих атинских политичара за време македонске превласти, часног и скромног Фокиона и лакомог и поткупљивог Демада, потцртава и занимљивим анегдотама и изрекама. Тако је строги македонски намесник Антипатар рекао да од два добра пријатеља која има у Атини, Фокиона никада није успео да убеди да прими новац, а Демаду се није могао надавати.[74] Да је Фокион, за разлику од Демада, пред моћним Македонцима знао да покаже чврст и морално исправан став, Плутарх показује и другом изреком која има за циљ да истакне баш његов постојан карактер: када је, наиме, Антипатар од њега захтевао да учини нешто неправедно, Фокион му рече: „Антипатре, не можеш имати Фокиона и за пријатеља и за улизицу".[75] И Фокион и Демад су, међутим, годинама важили за најпо-

---

[71] Plut. *Phoc*. 7, 6. Атињани су с подједнаким жаром своју богињу заштитницу поштовали и као Πρόμαχος и као Πολιάς.

[72] Plut. *Phoc*. 30, 5. Плутарх бележи и да је Фокион на походима увек ходао бос и оскудно обучен (Plut. *Phoc*. 4, 4), а да је и његова кућа у атичкој деми Мелити била по свему једноставна и скромна (Plut. *Phoc*. 18, 8). На сличан начин о Фокионовом поштењу и сиромаштву говори и биограф Корнелије Непот (Nep. *Phoc*. 1).

[73] Plut. *Phoc*. 30, 5–7.

[74] Plut. *Phoc*. 30, 4. Добро позната изрека коју Плутарх, осим у *Животопису Фокиона*, доноси и у спису *Изреке краљева и војсковођа* (Plut. *Reg. et Imp. apophth*. 188F). Уп. Плутарх, *Изреке*, стр. 65.

[75] Plut. *Phoc*. 30, 3. Ову такође славну изреку Плутарх понавља у *Животопису Агиса* (Plut. *Ag*. 2), у *Изрекама краљева и војсковођа* (Plut. *Reg. et Imp. apophth*. 188F), као и у још неким списима у оквиру *Етичког зборника: Како се ласкавац може разликовати од*

узданије атинске пријатеље Македонаца, а одговорни су подједнако за умерени олигархијски поредак који је Антипатар успоставио у пораженој Атини 322. године пре н. е. када је и македонска војна посада по први пут постављена у тврђави Мунихији. Штавише, Фокион је у годинама између 322/1. и 319/8. и за живота Антипатровог стајао на челу овако успостављеног режима у Атини. Иако то Плутарх избегава да отворено каже, такав један поредак је управо и могао бити „по укусу" Фокиона, за кога други сачувани биограф Корнелије Непот наводи да је, заједно са Деметријем Фалеронским, био међу водећим људима такозване аристократске политичке групације у ондашњој Атини.[76] И ту, међутим, Плутарх налази само лепе речи да опише Фокионову умерену управу за време Антипатра речима да се старао о граду благо и у складу са законима, држећи на власти образоване и културне људе, а оне који су проблематични склонио је изван града и политичких дешавања.[77]

Плутарх такође следи традицију која Фокиона приказује као доброг пријатеља не само македонског намесника Антипатра већ и краља Александра Великог. Наводно се још краљ Филип II дивио Фокиону као човеку,[78] а биограф бележи да га је зато и Александар учинио својим пријатељем и саветником и да се само њему у међусобној кореспонденцији, поред Антипатра, обраћао с поздравом χαίρειν.[79] Скромни и поштени Фокион своје пријатељство и своје савете Александру није, међутим, хтео да наплати као неки други Хелени блиски краљу. Тако Плутарх наводи познату анегдоту да му је краљ Александар послао из Азије чак сто таланата на дар које овај није хтео да прихвати: Фокион је наводно упитао оне који су донели новац зашто Александар само њему то даје код онолико Атињана, а када су они одговорили да њихов краљ само њега сматра поштеним и ча-

---

пријатеља (*Quod adulator ab amico internoscatur, Mor.* 64C), *Брачни прописи* (*Coniugalia praecepta, Mor.* 142B) и *О лажном стиду* (*De vitioso pudore, Mor.* 533A). Уп. Плутарх, *Изреке*, стр. 65.

[76] Nep. *Phoc.* 3, 1: *Erant eo tempore Athenis duae factiones, quarum una populi causam agebat, altera optimatium, in hac erat Phocion et Demetrius Phalereus*. Треба имати у виду да када је Фокион 318. године пре н. е. осуђен на смрт и погубљен, и Деметрије Фалеронски, други велики непријатељ атинске демократије, такође је био осуђен на смрт *in absentia* (уп. Plut. *Phoc.* 30, 5).

[77] Plut. *Phoc.* 29, 5: ἐπιμελόμενος δὲ τῶν κατὰ τὴν πόλιν πράως καὶ νομίμως τοὺς μὲν ἀστείους καὶ χαρίεντας ἐν ταῖς ἀρχαῖς ἀεὶ συνεῖχε, τοὺς δὲ πολυπράγμονας καὶ νεωτεριστάς, αὐτῷ τῷ μὴ ἄρχειν μηδὲ θορυβεῖν ἀπομαραινομένους, ἐδίδαξε φιλοχωρεῖν καὶ ἀγαπᾶν γεωργοῦντας. За питање да ли су Плутархове речи поуздано сведочанство да је Фокион у наведеном периоду могао по свом нахођењу да бира и поставља атинске магистрате, уп. Tritle, *Phocion the Good*, 138.

[78] Plut. *Phoc.* 17, 6.

[79] Plut. *Phoc.* 17, 10. Овај занимљив податак је Плутарх пронашао код историчара Дурида са острва Сама (*FGrHist* 76 F 51), а за потврду његове веродостојности наводи још и историчара Харета из Митилене (*FGrHist* 125 F 10).

сним, он рече: „Онда, нека дозволи да се о мени не само тако мисли него и да будем такав”.[80] Фокионово одбијање је, наводно, наљутило краља и у писму му је поручио да не сматра пријатељима оне који од њега ништа не траже. Зато се Фокион заложио за неке угледне и учене Хелене који су били утамничени у Сарду и краљ је наредио да се ти људи одмах пусте.[81] Александар је пред крај живота, преноси Плутарх, чак наредио да се Фокиону предају приходи једног од четири града у Малој Азији (Киос, Гергит, Миласа и Елаја) по избору, али је Фокион одлучно одбио и ту краљеву понуду.[82]

Извори које Плутарх следи су веома наклоњени Фокиону и у њима се очигледно рационализује чињеница да је у време када је већина његових суграђана гајила непријатељски став према македонским завојевачима, један од водећих атинских политичара био близак македонском краљу као тада неприкосновеном хегемону Хеладе. Фокион тако код Плутарха увек наступа као рационалан и одмерен политичар, а његов резервисан и промакедонски став се приказује као израз те рационалне политике која не мора нужно бити у нескладу с патриотским надама и стремљењима његових земљака. Ову Фокионову „рационалност” Плутарх такође илуструје занимљивим анегдотама и изрекама. Тако, на пример, када је краљ Александар, као хегемон Хеленског савеза и вођа осветничког рата против Персије, захтевао од Атињана ратне лађе тријере и народ у скупштини позивао Фокиона по имену да иступи и посаветује их, он је, наводно, изашао за говорницу и рекао: „Саветујем вам онда да или сами будете јачи оружјем, или да будете пријатељи онима који су јачи”.[83] Опет, када треба да објасни зашто се Фокион као изабрани атински стратег држао по страни и показивао резерве према подизању устанка против Македонаца 323. године, Плутарх наводи чувену изреку која треба да прикаже Фокиона као једини „глас разума” у ондашњој Атини: кад је стигао непроверени глас о Александровој смрти и беседници скакали на говорницу позивајући да се не оклева већ да се ратује, Фокион је тражио да се сачека и утврде чињенице. „Јер”, рекао је, „ако је Александар мртав данас, биће мртав и сутра и прекосутра.”[84] А када га је темпераментни Хиперид ди-

---

[80] Plut. *Phoc*. 18, 1–2. Исту Фокионову изреку Плутарх бележи и у спису *Изреке краљева и војсковођа* (Plut. *Reg. et Imp. apophth*. 188C), али такође и писац Елијан у својим *Шареним приповестима* (Ael. *VH*, XI 9). Уп. Плутарх, *Изреке*, стр. 64.

[81] Plut. *Phoc*. 18, 6–7.

[82] Plut. *Phoc*. 18, 7–8.

[83] Plut. *Phoc*. 21, 1, а исту Фокионову изреку Плутарх бележи и у спису *Изреке краљева и војсковођа* (Plut. *Reg. et Imp. apophth*. 188C). Уп. Плутарх, Изреке, стр. 64.

[84] Plut. *Phoc*. 22, 6. Плутарх ову Фокионову изреку бележи и у спису *Изреке краљева и војсковођа* (Plut. *Reg. et Imp. apophth*. 188D), као и у трактату *О моралној врлини* (*De virtute morali*) у оквиру *Етичког зборника* (*Mor.* 451F). Уп. Плутарх, *Изреке*, стр. 64. О

ректно упитао: „Када ћеш, онда, Фокионе, саветовати Атињанима да иду у рат?", знао је да мудро и рационално одговори: „Кад год будем видео младиће спремне да чувају своје место у бојном реду, богате да дају доприносе за ратне трошкове и беседнике да држе своје лоповске прсте подаље од државног новца" (ὅταν τοὺς μὲν νέους ἴδω τὴν τάξιν βουλομένους φυλάττειν, τοὺς δὲ πλουσίους εἰσφέρειν, τοὺς δὲ ῥήτορας ἀπέχεσθαι τοῦ κλέπτειν τὰ δημόσια).[85] Овај Фокионов одговор може доста тога да каже и о јадном стању у коме су се налазиле атинске припреме за рат и о „ентузијазму" да се поднесе жртва за општу ствар и да се заиста поведе одлучна борба против Македонаца. Његове резерве према рату би у том светлу добиле и додатно оправдање у историјској перспективи.

Ако се Фокиону, дакле, можда и могу ставити на душу његови промакедонски и конзервативни ставови које је заступао током већег дела каријере, сигурно се, сматра Плутарх, не могу довести у питање његово поштење и његова непоткупљивост, нарочито показана на војним походима. У рату је он знао да на најбољи начин брани интересе Атине и да наноси штету интересима Македонаца. Биограф наводи у том погледу и конкретне примере и случајеве који нису анегдотски по свом карактеру. Када је још краљ Филип II покушавао да уз помоћ локалних тирана овлада острвом Еубејом „испред носа" Атињанима, Фокион је 349/8. године пре н. е. послат са малим снагама да као стратег среди прилике на овом острву.[86] Тамо је, међутим, бележи Плутарх, морао да се „суочи са великом опасношћу јер је цело острво било пуно издајника и оних који су били незадовољни и подмићени" (εὑρὼν δὲ προδοτῶν ἅπαντα μεστὰ καὶ νοσοῦντα καὶ διορωρυγμένα δωροδοκίαις, εἰς κίνδυνον μέγαν κατέστη).[87] Фокион је завео дисциплину у војсци и успео у бици да победи Калију, тиранина Халкиде и Филиповог савезника, а тиранина Еретрије (звао се Плутарх) протерао је због његовог држања. Толико је ова акција била успешна да су убрзо по његовом повратку, примећује Плутарх, атински савезници схватили колико им недостају његова доброта (χρηστότης) и праведност (δικαιοσύνη), а опет Атињанима његово искуство (ἐμπειρία) и храброст (ῥώμη).[88] Филипу је Фокион успео да „помрси планове" и у време опсаде Бизантиона 340/339. године пре н. е. Иако их је Филип озбиљно притиснуо опсадом, грађани Бизан-

аутентичности и историјској вредности свих горе наведених анегдота и изрека (*apophthegmata*) које се приписују Фокиону, уп. исцрпно H.-J. Gehrke, *Phokion: Studien zur Erfassung seiner historischen Gestalt*, München 1976, 122–179.

[85] Plut. *Phoc*. 23, 3 (превод на српски аутора чланка).

[86] Plut. *Phoc*. 12–14, 1.

[87] Plut. *Phoc*. 12, 2.

[88] Уп. Plut. *Phoc*. 14, 1.

тиона нису хтели у град да приме лакомог и дрског атинског војсковођу Харету, све док није дошао Фокион, који је искористио своје пријатељство из Академије с Леонтом, тада водећим грађанином града на Босфору трачком.[89] Атињани су тада примљени у град и допринели су да се Бизантион успешно одбрани. На тај начин је пропао Филипов покушај да овлада овим стратешки важним градом, а Фокион је заробио више Филипових ратних лађа, а потерао га је и са простора Хелеспонта, ослободивши тамошње градове македонских војних посада.[90] Сви ови случајеви докази су Фокионове војне вештине, али и његовог поштења и поверења које су у њега имали Атињани и њихови савезници.

Свакако је за похвалу, сматра Плутарх, и Фокионово држање у Харпаловој афери, где смо видели да су се и Демостен и још неки атински политички прваци „оклизнули" и узели новац и друге вредности од Александровог ризничара. Биограф нам саопштава да је Харпал покушао да подмити и Фокиона као тада најугледнијег и најутицајнијег атинског политичара и то у врло издашном износу од чак седам стотина таланата, стављајући му на располагање и све остало и још себе сама (τῷ δὲ Φωκίωνι προσέπεμψε διδοὺς ἑπτακόσια τάλαντα, καὶ τἆλλα πάντα καὶ μετὰ πάντων ἑαυτὸν [ἐπ'] ἐκείνῳ μόνῳ παρακατατιθέμενος).[91] Фокион му је, међутим, оштро одговорио да ће зажалити „ако не престане да покушава да поквари град" (εἰ μὴ παύσεται διαφθείρων τὴν πόλιν).[92] Нашавши се у стисци, Харпал је још једном на све начине покушао да поткупи Фокиона, али је видео да је он, како то Плутарх сликовито казује, „отпоран на мито са свих страна као тврђава".[93] Поређење Фокиона са неприступачном и неосвојивом тврђавом за неваљалце и нечасне људе на најбољи начин сведочи о његовој моралној чврстини и постојаности.

Харпал, истина, није успео да придобије и поткупи Фокиона, али јесте, признаје Плутарх, његовог зета Харикла којег је учинио својим другом и пријатељем (Χαρικλέα δὲ τὸν γαμβρὸν αὐτοῦ ποιησάμενος συνήθη καὶ φίλον).[94] Када је, међутим, касније суђено Хариклу због његових веза са Харпалом и овај тражио помоћ од свог таста, Фокион га је одбио изговоривши знамените речи: „Ја сам те, Харикле, учинио својим зетом само за честите ствари" (ἐγώ σε, ὦ Χαρίκλεις, ἐπί πᾶσι

---

[89] Plut. *Phoc*. 14, 7.

[90] Plut. *Phoc*. 14, 8.

[91] Plut. *Phoc*. 21, 3. Уп. Gehrke, *Phokion*, 148–149, који и овде види само анегдотски материјал, постављајући питање зашто би Харпал целу суму од 700 таланата понудио Фокиону.

[92] Plut. *Phoc*. 21, 4.

[93] Уп. Plut. *Phoc*. 21, 5: πάλιν οὖν ἐνεχθεὶς ἐπὶ τὸ θεραπεύειν ἐκεῖνον, αὐτὸν μὲν ὡς ἔρυμα πανταχόθεν ἀνάλωτον ὑπὸ τοῦ χρυσίου περιοδεύων ἑώρα.

[94] Plut. *Phoc*. 21, 5.

τοῖς δικαίοις γαμβρὸν ἐποιησάμην).[95] Харикле је, иначе, изашао на рђав глас јер је, да учини Харпалу, пристао да подигне скупи надгробни споменик (гробницу) за преминулу Харпалову хетеру Питионику (Πυθιονίκη), родом Атињанку,[96] и наводно за ту услугу узео тридесет таланата.[97] Није, међутим, Фокион током живота имао проблем само са зетом већ изгледа и са сином. Плутарх доста стидљиво саопштава да ни Фокионов син Фок (Φῶκος) није баш био за пример, да се још као сасвим млад одао опијању и проводу.[98] Зато га је отац и послао у Спарту да се научи дисциплини и прође спартански систем васпитања и образовања (*agoge*).[99] Да је овај, ипак, и касније био „проблематичан", Плутарх нам казује кроз епизоду о односу Фокиона с Менилом, македонским заповедником тврђаве у Мунихији у време Антипатра: када је Менил понудио Фокиону новац на дар, а овај га одбио као што је својевремено одбио и Александра, Менил га је, ипак, замолио да узме новац барем за свог сина Фока, на шта је Фокион рекао: „За Фока ће, ако постане разуман, бити довољна и очевина; али овакав какав је сада, ништа му није довољно".[100]

Плутарх, очекивано, не држи Фокиона одговорним због понашања сина, нарочито ако се има у виду да се овај трудио да младића усмери у најбољем правцу, као што он не може бити одговоран ни за поступке зета. Оправдање за њихово понашање би се можда могло тражити у тешком и опасном времену у коме „млади" нису више показивали моралну чврстину и постојаност која је красила „старе", већ су се почели поводити за погрешним узорима и настојали да „пречицама" стигну до одређених циљева. Да треба, уосталом, у доношењу судова о појединим личностима узимати у обзир и све промене које нужно долазе са сваком новом епохом, свестан је и Плутарх и то управо показује на Фокионовом случају. Он, наиме, већ на самом почетку Фокионовог животописа скреће пажњу својим читаоцима да је Фокионову врлину, за коју се може рећи да је нашла про-

---

[95] Plut. *Phoc*. 22, 4.

[96] Питионика, с којом је Харпал имао и ћерку, по традицији је била ропског порекла и дуго времена радила као проститутка најнижег ранга. Уп. D. Ogden, *Polygamy, Prostitutes, and Death. The Hellenistic Dynasties*, London, Swansea 1999, 247.

[97] Plut. *Phoc*. 22, 1–2. Плутарх сматра да нема ништа толико вредно код овог споменика, али га демантује готово увек поуздани путописац Паусанија, који наглашава да је то гробница коју од свих старих гробница у Хелади највише вреди видети (Paus I 37, 5). С друге стране, Атенеј у *Гозби софиста*, цитирајући историчара Теопомпа, наводи да је Харпал за споменике Питионици у Атини и Вавилону издвојио чак 200 таланата сребра. Уп. Ath. XIII 595 B–C = *FGrHist* 115 F 253.

[98] Plut. *Phoc*. 20, 1.

[99] Plut. *Phoc*. 20, 4.

[100] Plut. *Phoc*. 30, 1–2 (превод на српски аутора чланка). О Фоковој рђавој репутацији међу ондашњим Атињанима сведочи и стоички философ Диоген из Вавилона, сачуван код Атенеја у *Гозби софиста*. Уп. Ath. IV 168 E–169 A.

тивника у тешком и насилном времену, судбина Хеладе учинила помраченом и славом необасјаном.[101] Да је, дакле, живео у неком мање „узбудљивом" и насилном времену, вероватно би и његова врлина изгледала савременицима и потоњим генерацијама још сјајнијом.

IV

Како је основна намера Плутархових *Упоредних животописа* да се истакну добра дела и морални квалитети личности чији се животи описују, у овим завршним разматрањима Плутархових *Животописа Демостена* и *Фокиона* треба нагласити да су и Демостен и Фокион државници по Плутарховом укусу који задовољавају његове високе моралне стандарде. Речи и дела и једног и другог државника несумњиво показују њихове врлине, њихов наглашени патриотизам и њихове добре намере, а које би као такве готово увек могле служити као добар пример и на које би се и други могли угледати. Биограф им у том погледу нема шта замерити, а то што коначни исход преломних догађаја чији су били актери није био увек у складу са њиховим намерама и плановима, Плутарх налази оправдање у тешком времену у коме су обојица живели, када се и њихове врлине нису могле до краја и на најбољи начин показати у пракси. А били су Демостен и Фокион савременици, понекад савезници, а понекад противници, који су настојали да придобију наклоност атинске светине често наступајући са сасвим супротних политичких позиција. Иако је, с једне стране, Демостен био и остао симбол одлучне борбе свим средствима против Филипа и Македонаца, а Фокион се најчешће наводи као пример старог државника аристократског кова спремног на умеренија политичка решења и сарадњу са освајачима, Плутарх ниједног тренутка не сумња у добре намере ни Демостена ни Фокиона, односно чврсто верује да су обојица радили у најбољем интересу свога града и грађана које су предводили и у чије име су политички наступали.

Постоје, међутим, две основне разлике у политичком деловању између ових државника, које Плутарх не пропушта да истакне, а оне свака за себе, а и укупно узев, привидно дају јасну предност Фокиону над Демостеном. Једна се разлика тиче војне вештине и способности у командовању и њу не треба посебно објашњавати, јер је Демостен био ретор и демагог, нажалост не и ратник,[102] док је Фокион

---

[101] Plut. *Phoc*. 1, 4 τὴν δὲ Φωκίωνος ἀρετὴν ὥσπερ ἀνταγωνιστῇ βαρεῖ καὶ βιαίῳ καιρῷ συλλαχοῦσαν, αἱ τύχαι τῆς Ἑλλάδος ἀμαυρὰν καὶ ἀλαμπῆ πρὸς δόξαν ἐποίησαν.

[102] На жалост своју и свога града, као и целе Хеладе, како то лепо сведочи и натпис на постољу статуе коју су Демостену у част подигли његови Атињани: „Да ти снага,

управо остао упамћен по својим бројним стратегијама (по традицији чак 45 пута биран за атинског стратега). Друга се разлика тиче односа ових државника према миту и корупцији, што је за Плутарха веома важно јер склоност ка примању или давању мита и уопште према различитим облицима корупције није особина која треба да краси једног политичара. Фокион је и ту, према Плутарховом суду, показао да је саздан од „чвршћег" материјала, јер се односио према покушају подмићивања као „неосвојива тврђава" (Plut. *Phoc*. 21, 5), док је Демостен, који је често оптуживао друге за примање мита, на крају изгледа био подмићен. Ако није примао новац од Персијанаца, за шта је више пута био оптуживан; извесно је, тако бар сматра Плутарх, односно извори које он следи, био подмићен од Македонца Харпала. За разлику од Фокиона, „неосвојиве тврђаве", Демостен је већ био „савладан митом као место које је примило војну посаду" (Plut. *Dem*. 25, 5) и чак осуђен од стране народа за ово, по стандардима демократске Атине, тешко кривично дело (Plut. *Dem*. 26, 1). Наведене разлике између Демостена и Фокиона нам делимично потврђује и једино директно поређење ова два државника и савременика сачувано у Плутарховим *Животописима Демостена* и *Фокиона*. На почетку XIV поглавља *Животописа Демостеновог* Плутарх наглашава да се Фокион, мада је био на челу политичке струје која није за похвалу јер је показивала симпатије према Македонцима, због храбрости и праведности није ни у ком случају показао лошијим од Ефијалта, Аристида и Кимона, великих државника златног доба Атине. С друге стране, каже Плутарх у наставку, цитирајући Деметрија Фалеронског,[103] да Демостен у оружју није био сасвим поуздан, као ни чврст када се радило о поткупљивости, а да се, истина, златом што су га слали Филип и Македонија није могао подмитити, али се према персијском злату показао приступачним и подмитљивим. Био је, међутим, он најспособнији да хвали врлине предака, али не и да их опонаша.[104]

Из овога поређења би се могао извести закључак да, када се ради о миту и корупцији, али и о неким другим карактеристикама држав-

---

Демостену, бејаше једнака мудрости, никада Хеленима не би владао македонски Арес" (εἴπερ ἴσην ῥώμην γνώμῃ, Δημόσθενες, εἶχες, / οὔποτ᾽ ἂν Ἑλλήνων ἦρξεν Ἄρης Μακεδών). Уп. Plut. *Dem*. 30, 5.

[103] Уп. такође *FGrHist* 228 F 19 (Demetrios v. Phaleron).

[104] Plut. *Dem*. 14, 1–2: Τῶν γοῦν κατ᾽ αὐτὸν ὁ Φωκίων, οὐκ ἐπαινουμένης προϊστάμενος πολιτείας, ἀλλὰ δοκῶν μακεδονίζειν, ὅμως δι᾽ ἀνδρείαν καὶ δικαιοσύνην οὐδὲν οὐδαμῇ χείρων ἔδοξεν Ἐφιάλτου καὶ Ἀριστείδου καὶ Κίμωνος ἀνὴρ γενέσθαι. Δημοσθένης δ᾽ οὐκ ὢν ἐν τοῖς ὅπλοις ἀξιόπιστος, ὥς φησιν ὁ Δημήτριος, οὐδὲ πρὸς τὸ λαμβάνειν παντάπασιν ἀπωχυρωμένος, ἀλλὰ τῷ μὲν παρὰ Φιλίππου καὶ ἐκ Μακεδονίας ἀνάλωτος ὤν, τῷ δ᾽ ἄνωθεν ἐκ Σούσων καὶ Ἐκβατάνων ἐπιβατὸς χρυσίῳ γεγονὼς καὶ κατακεκλυσμένος, ἐπαινέσαι μὲν ἱκανώτατος ἦν τὰ τῶν προγόνων καλά, μιμήσασθαι δὲ οὐχ ὁμοίως.

ника, Фокион код Плутарха стоји далеко испред Демостена. Све ово, међутим, није тако једноставно како се наизглед чини, а у оцени укупне државничке делатности Плутархових јунака веома је важно имати у виду и изворе које је биограф непосредно користио у раду на својим животописима. Он је управо познат по томе што следи и комбинује податке из веома различитих и међусобно супротстављених извора и из различитих епоха. Иако за *Животопис Фокиона* поименце цитира само четири писца (данас једино у мањој или већој мери фрагментарно познате Идоменеја из Лампсака, Полијеукта из Сфета, Харета из Митилене и Дурида са Сама), Плутарх је несумњиво користио изворе који су били веома наклоњени Фокиону,[105] за разлику од, на пример, Корнелија Непота који је за своју кратку биографију Фокиона следио традицију која није била искључиво наклоњена овом атинском државнику и где је он, а нарочито у првом делу биографије, приказан у знатно негативнијем светлу. Очигледно је Непотов основни извор (или извори?) био неко веома близак Демостену, па је значајног простора у овој краткој биографији добило и казивање о несебичној Демостеновој подршци Фокиону, коме се овај на крају на доста незахвалан начин одужио.[106] Други извор који је следио Непот су, без сумње, списи Деметрија из Фалерона, нарочито његова *Аутобиографија*, кога је Плутарх такође користио за своје *Животописе Демостена* и *Фокиона*. Одличан Аристотелов и Теофрастов ученик и познати промакедонски политичар и беседник, Деметрије из Фалерона, био је близак Фокиону и дуго времена је подржавао његову политику, и вероватно у њему и треба тражити основни Плутархов извор за *Животопис Фокиона*. Могао је Деметрије тако бити заслужан и за доследно апологетски тон који доминира Фокионовом биографијом. Иако је број писаца које Плутарх наводи у Демостеновој биографији знатно већи,[107] сасвим је могуће да је исти Деметрије основни извор и за Плутархов *Животопис Демостена*,[108] где се Фалеранин, за разлику од *Животописа Фокиона*, цитира поименце чак пет пута.[109] Фалеранин је могао, дакле, у доброј мери утицати и на формирање Плутарховог суда о Демостеновом

---

[105] За исцрпну анализу, уп. L. A. Tritle, Plutarch's 'Life of Phocion': An Analysis and Critical Report, *ANRW* II 33.6, Berlin – New York, 1992, 4277–4295. Вид. такође Gehrke, *Phokion*, 232–236.

[106] Nep. *Phoc*. 2, 2–3. Да је тај извор, по свему судећи, Демостенов синовац и такође познати атински беседник, али и историчар, Демохар, уп. Tritle, Plutarch's 'Life of Phocion', 4262–4264.

[107] Уп. нпр. R. Flacelière у уводу издања: R. Flacelière et E. Chambry, Plutarque. *Vies*, Tome XII, Démosthène – Cicéron, Paris, Les Belles Lettres, 1976, 5–10.

[108] Како то за извесно држи Tritle, *Phocion the Good*, 29–33.

[109] *FGrHist* 228 F 16–20 (Demetrios v. Phaleron). За наводе из списа Деметрија из Фалерона у другим Плутарховим делима, уп. Tritle, Plutarch's 'Life of Phocion', 4290 са нап. 138.

односу према новцу, а нарочито у вези с оптужбама које су се тицале мита и корупције. С друге стране, *Животопис Фокиона* обилује анегдотама и изрекама у броју који је необично велики чак и за Плутарха и његове стандарде.[110] То опет отвара питање веродостојности казивања које је у значајној мери засновано на анегдотском материјалу. Једна од ових анегдота и изрека је, међутим, заиста одговарајућа да њом буде и завршен овај рад, јер се управо односи на дугогодишње ривалство ова два политичара (Демостена и Фокиона). Истовремено она указује и на све опасности којима су политичари у демократској Атини били изложени и колико су у суштини зависили од променљиве ћуди атинске светине. Отприлике гласи да, када је Демостен једном приликом рекао Фокиону: „Ако Атињани полуде, осудиће те на смрт", овај му је наводно одвратио: „Да, мене ако полуде, а тебе ако буду при здравој памети".[111] Историјски резултат целе ове приче био је да је атински народ, чије су политичке ставове Демостен и Фокион обликовали деценијама, и једног и другог на крају осудио на смрт.

БИБЛИОГРАФИЈА

М. Н. Ђурић, *Плутарх, Атински државници. Избор из Упоредних животописа*, Београд 1950.

М. Н. Ђурић, *Плутарх, Атински и римски државници. Избор из Упоредних животописа*, Београд 1963.

М. Обрадовић, Подаци о миту и другим облицима корупције у Плутарховим *Животописима Темистокла* и *Аристида*, *Зборник Матице српске за класичне студије* 20, 2018, 137–163.

М. Обрадовић, Подаци о миту и другим облицима корупције у Плутарховим *Животописима Кимона* и *Перикла*, *Зборник Матице српске за класичне студије* 21–22, 2020, 79–105.

М. Обрадовић, Подаци о миту и другим облицима корупције у Плутарховим *Животописима Никије* и *Алкибијада*, *Зборник Матице српске за класичне студије* 23, 2021, 61–85.

Плутарх, *Изреке*, прев. са старогрчког М. Прековић, М. Обрадовић, коментари и уводна студија М. Обрадовић, Београд 2020.

I. Arnautoglou, *Ancient Greek Laws: A Sourcebook*, London 1998.

E. Badian, Harpalus, *JHS* 81, 1961, 16–43.

---

[110] Тако је A. Wardman, Plutarch's Method in the *Lives*, *CQ* 21, 1971, 255, препознао и избројао више од 50 изрека и анегдота у овом животопису, знатно више него у и једном другом.

[111] Чувена изрека коју Плутарх у овом облику доноси у *Животопису Фокиона* (Plut. *Phoc*. 9, 8) и у збирци *Изреке краљева и војсковођа* (Plut. *Reg. et Imp. apophth*. 188A), док у спису *Политичка упутства* (*Praecepta gerendae reipublicae*, *Mor*. 811A) Демостена као Фокионовог саговорника мења политичар Демад. Уп. Плутарх, *Изреке*, стр. 64.

M. Beck, The Socratic Paradigm, y: M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Blackwell Companions to the Ancient World, 98, Oxford 2014, 463–478.
A. Billault, L'histoire de la rhétorique dans les *Vies parallèles* de Plutarque: l'exemple des *Vies* de Démosthène et de Cicéron, *REG* 114, 2001, 256–268.
P. Brun, *Démosthène: rhétorique, pouvoir et corruption à Athènes*, Paris 2015.
J. Buckler, Demosthenes and Aeschines, y: I. Worthington (ed.), *Demosthenes: Statesman and Orator*, London – New York 2000, 114–158.
C. Cooper, The Moral Interplay Between Plutarch's *Political Precepts* and *Life of Demosthenes*, y: A. G. Nikolaidis (ed.), *The Unity of Plutarch's Work: Moralia Themes in the Lives, Features of the Lives in the Moralia*, Berlin – New York 2008, 67–83.
J. K. Davies, *Athenian Propertied Families 600–300 BC*, Oxford 1971.
R. Develin, *Athenian Officials 684–321 B.C.*, Cambridge 1989.
T. Duff, *Plutarch's Lives: Exploring Virtue and Vice*, Oxford 1999.
T. Duff, Plutarchan *Synkrisis*: Comparisons and Contradictions, y: L. Van der Stockt (ed.), *Rhetorical Theory and Praxis in Plutarch*, Acta of the IVth International Congress of the *International Plutarch Society*, Louvain 2000, 141–161.
T. Duff, Models of Education in Plutarch, *JHS* 128, 2008, 1–26.
T. Duff, The Prologues, y: M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Blackwell Companions to the Ancient World, 98, Oxford 2014, 333–349.
J. Engels, *Studien zur politischen Biographie des Hypereides. Athen in der Epoche der lykurgischen Reformen und des makedonischen Universalreiches*, München 1989.
A. Erskine, Plutarch, Phocion and the Democratic Life, y: M. Canevaro, B. Gray (edd.), *The Hellenistic Reception of Classical Athenian Democracy and Political Thought*, Oxford 2018, 237–259.
R. Flacelière et E. Chambry, Plutarque. *Vies*, Tome X, Phocion – Caton le Jeune, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
R. Flacelière et E. Chambry, Plutarque. *Vies*, Tome XII, Démosthène – Cicéron, Paris, Les Belles Lettres, 1976.
S. Forsdyke, *Exile, Ostracism, and Democracy: The Politics of Expulsion in Ancient Greece*, Princeton NJ 2005.
L. Fulkerson, Plutarch on the Statesman Stability, Change, and Regret, *ICS* 37, 1992, 51–74.
H.-J. Gehrke, *Phokion: Studien zur Erfassung seiner historischen Gestalt*, München 1976.
A. Gottesman, Reading the Arrivals of Harpalus, *GRBS* 55, 2015, 177–196.
M. H. Hansen, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes: Structure, Principles, and Ideology*, Oxford 1991.
F. D. Harvey, *Dona Ferentes*: Some Aspects of Bribery in Greek Politics, *History of Political Thought* 6, 1985, 76–117.
Y. Haschiba, Athenian Bribery Reconsidered: Some Legal Aspects, *PCPhS* 52, 2006, 62–80.
N. Humble (ed.), *Plutarch's Lives: Parallelism and Purpose*, Swansea 2010.
P. Hunt, *War, Peace, and Alliance in Demosthenes' Athens*, Cambridge 2010.

S. G. Jacobs, *Plutarch's Pragmatic Biographies: Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives*, Leiden, Boston 2017.
D. H. J. Larmour, The *Synkrisis*, y: M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Blackwell Companions to the Ancient World, 98, Oxford 2014, 405–416.
A. Lintott, *Plutarch: Demosthenes and Cicero*, Oxford 2013.
D. M. MacDowell, *The Law in Classical Athens*, London 1978.
D. M. MacDowell, Athenian Laws about Bribery, *RIDA* 30, 1983, 57–78.
D. M. MacDowell, *Demosthenes: On the False Embassy (Oration 19)*, Oxford 2000.
D. M. MacDowell, *Demosthenes the Orator*, Oxford 2009.
G. Martin (ed.), *The Oxford Handbook of Demosthenes*, Oxford 2018.
J. Mossman, Tragedy and the Hero, y: M. Beck (ed.), *A Companion to Plutarch*, Blackwell Companions to the Ancient World, 98, Oxford 2014, 437–448.
M. Obradović, Demades' Embassies to Macedon and to the Macedonians in Plutarch, *Беоīрадски исшоријски īласник* / *Belgrade Historical Review* 3, 2012, 31–45.
D. Ogden, *Polygamy, Prostitutes, and Death. The Hellenistic Dynasties*, London, Swansea 1999.
R. Parker, *Athenian Religion: A History*, Oxford 1996.
C. Pelling, *Plutarch and History: Eighteen Studies*, Oxford 2002.
B. Perrin, *Plutarch's Lives*, *Volume VII: Demosthenes and Cicero. Alexander and Caesar*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1919.
B. Perrin, *Plutarch's Lives*, *Volume VIII: Sertorius and Eumenes. Phocion and Cato the Younger*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1919.
A. Podlecki, Plutarch and Athens, *ICS* 13, 1988, 231–243.
P. J. Rhodes, *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*, Oxford 1981.
D. A. Russel, *Plutarch*, Bristol 1973.
R. Sealey, *Demosthenes and His Time: A Study in Defeat*, New York, Oxford, 1993.
P. A. Stadter, Subject to the Erotic: Male Sexual Behaviour in Plutarch, y: D. C. Innes et al. (edd.), *Ethics and Rhetoric: Classical Essays for Donald Russell on his Seventy-Fifth Birthday*, Oxford 1995, 221–236.
C. Taylor, Bribery in Athenian Politics I–II, *G&R* 48, 2001, 53–66, 154–172.
J. Trevett, *Apollodorus the Son of Pasion*, Oxford 1992.
J. Trevett, Authencity, Composition, Publication, y: G. Martin (ed.), *The Oxford Handbook of Demosthenes*, Oxford 2018, 419–430.
L. A. Tritle, *Phocion the Good*, London 1988.
L. A. Tritle, Plutarch's 'Life of Phocion': An Analysis and Critical Report, *ANRW* II 33.6, Berlin – New York, 1992, 4258–4297.
A. Wardman, Plutarch's Method in the *Lives*, *CQ* 21, 1971, 254–261.
A. Wardman, *Plutarch's Lives*. London 1974.
G. Westwood, *The Rhetoric of the Past in Demosthenes and Aeschines: Oratory, History, and Politics in Classical Athens*, Oxford 2020.
W. Will, *Athen und Alexander: Untersuchungen zur Geschichte der Stadt von 338 bis 322 v. Chr.*, München 1983.

I. Worthington, Plutarch *Demosthenes* 25 and Demosthenes' Cup, *CPh* 80, 1985, 229–233.
I. Worthington, The Chronology of the Harpalus Affair, *SO* 61, 1986, 63–76.
I. Worthington, *A Historical Commentary on Dinarchus: Rhetoric and Conspiracy in Later Fourth-Century Athens*, Ann Arbor 1992.
I. Worthington, The Harpalus Affair and the Greek Response to the Macedonian Hegemony, y: I. Worthington (ed.), *Ventures into Greek History*, Oxford 1994, 307–330.
I. Worthington, Demosthenes' (In)activity During the Reign of Alexander the Great, y: I. Worthington (ed.), *Demosthenes: Statesman and Orator*, London – New York 2000, 90–113.
I. Worthington, *Demosthenes of Athens and the Fall of Classical Greece*, Oxford 2013.
A. V. Zadorojnyi, King of His Castle: Plutarch, *Demosthenes* 1–2, *CCJ* 52, 2006, 102–127.

Mirko Obradović
Faculty of Philosophy
University of Belgrade

NOTES ON BRIBERY AND OTHER FORMS OF CORRUPTION IN PLUTARCH'S *LIVES* OF DEMOSTHENES AND PHOCION

Summary

In his *Parallel Lives* Plutarch chooses subjects for his biographies that will provide good examples for his readers to emulate, comparing those Greeks and Romans whose qualities and virtues are best manifested in their characters. Such are, beyond any doubt, pairs of *Lives – Demosthenes-Cicero* and *Phocion-Cato the Younger*. Athenian statesmen and contemporaries, sometimes political allies, and sometimes bitter political rivals, Demosthenes and Phocion deserve special attention, since they were living in troubled times when hard decisions were made, decisions about the political destiny of Greece, even when it was not easy to preserve moral integrity. Leaving aside various aspects of their careers and lives and their ups and downs, the paper focuses mostly on notes on bribery and other forms of corruption using evidence from the *Life of Demosthenes* and the *Life of Phocion*. Although he often accused his political opponents of taking bribes, Demosthenes, the moralizing patriot, seemed to be prone to bribery and taking gifts, and allegedly had been bribed by the Persian King himself. At least once over the course of his career, he was supposed to have received a substantial sum of money from Persia, although the estimates vary up to seventy talents. Such accusations against Demosthenes were, however, only rumours and never ended up in court, and it was almost at the end of his career that the orator was accused of having accepted a bribe from Harpalus, Alexander the Great's runaway friend and treasurer. Demosthenes was brought before the People's Court, convicted of taking bribes and fined fifty talents. Harpalus' case remained a black mark on Demosthenes' political career which Plutarch otherwise considered a success. On the other hand, there can be

no doubt that Plutarch considered Phocion to be superb in his moral virtues throughout his career, and as a man who would rather be suffering wrong than doing wrong. His character was generally noble and just and he was never bribed. Not that he lacked offers from Macedonian kings, most notably Alexander the Great, in money and gifts. It should be kept in mind that the Athenians drew no sharp distinction between gifts and bribes and that they only had one word for both, *doron*, 'gift'. In any case, Phocion refused all offers of money and gifts, and instead of accepting bribes from Alexander the Great, Phocion, once, as Plutarch records, secured the release of political prisoners in Sardis. He also remained clean-handed in the Harpalus bribery scandal. Harpalus attempted to bribe Phocion with seven hundred talents, but Phocion rejected his bribes, manifesting his incorruptible integrity, whereas his son-in-law Charicles was involved and became Harpalus' friend and was put on trial for his dealings with him. Phocion, however, did not want to use his political authority to help his son-in-law. This detail also speaks enough of Phocion's moral superiority and strength.

Keywords: Plutarch (c. 46 – c. 125 AD), *Lives*, Demosthenes, Phocion, Athenian politics, bribery, corruption, honesty in politics.

UDC 355.2:614(398)

Снежана Ферјанчић
Универзитет у Београду
Филозофски факултет

ПОРЕКЛО ПРИПАДНИКА САНИТЕТСКЕ СЛУЖБЕ РИМСКЕ ВОЈСКЕ У СВЕТЛУ ЕПИГРАФСКИХ ИЗВОРА

АПСТРАКТ: О добро организованој и разгранатој санитетској служби римске војске сведоче бројни извори, међу којима значајно место заузимају епиграфски споменици. Они, између осталог, откривају шаролико порекло лекара и других припадника овог армијског огранка. На натписима су забележена имена људи из Италије и провинција, као и припадника различитих народа (Киликијац, Египћанин, Гал). Епиграфски споменици указују и да су лекари понекад регрутовани у насељима крај војних логора у којима су биле стациониране њихове јединице.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: римска војска, санитетска служба, епиграфски споменици, регрутација, порекло.

Римска војска имала је разгранату и добро организовану санитетску службу, о којој сведоче бројни извори. Међу њима, поред дела античких писаца и археолошког материјала, нарочито значајно место заузимају епиграфски споменици. На њима се налазе подаци о организацији и структури санитетске службе, те хијерархији медицинског особља. Натписи сведоче и о начелима регрутације лекара (*medici*). На њима се могу препознати имена лекара који су истовремено били професионални војници, али и цивили, привремено ангажовани у римској војсци.[1]

[1] О санитетској служби римске војске уопште вид.: R. W. Davies, The medici of the Roman armed forces, *ES* 8, 1969, 83–99; исти, Some More Military Medici, *ES* 9, 1972, 1–11; V. Nutton, Medicine and the Roman Army: A Further Reconsideration, *Medical History* 13, 1969, 260–270; иста, *Ancient Medicine*, London – New York 2013[2], 174–190; J. C. Wilmanns,

Када је реч о структури санитетске службе, на епиграфским споменицима из Рима, Италије и провинција најчешће су посведочени лекари (*medici*), болничари (*capsarii*) и подофицири задужени за администрацију болница у легијским логорима и мањим утврђењима (*optiones valetudinarii*). Сви они припадају категорији војника који су ослобођени свакодневних дужности и тешког физичког рада (*immunes*).[2] Чинови *optio convalescentium*, *marsus* и *seplasiarius*, изузетно су ретки у епиграфском материјалу.[3]

На епиграфским споменицима налазе се драгоцени подаци о пореклу припадника санитетске службе римске војске. Најпре ћемо се позабавити пореклом лекара. Прецизни подаци познати су у случајевима двојице припадника морнарице и једног припадника помоћног одреда. Гај Октавије Фронтон, *medicus* тријере Тигрис био је Киликијац (*CIL* X 3443 = *ILS* 2899: *natione Cilix*). Нема сумње да је служио у Мизенској флоти, иако то није наведено у тексту његовог епитафа. Надгробни споменик, који му је подигао саборац Гај Јулије Фавијан, пронађен је у Мизенуму. Датован је, на основу формула у тексту, у II век или прву половину III века.[4] Секст Арије Роман, лекар Равенске флоте, био је Египћанин (*CIL* XI 29: *natione Aegyptius*). Његов надгробни натпис, нађен у Равени, подигао је пријатељ и наследник Марко Јулије Сосијан. Није сасвим јасно да ли је и он био морнар Равенске флоте или цивил. Романов епитаф није могуће прецизно датовати. Призивање богова Мана на почетку указује на средину I века као на *terminus post quem*. Формула *Dis*

Zur Rangordnung der römischen Militärärzte während der mittleren Kaiserzeit, *ZPE* 69, 1987, 177–189; иста, Der Arzt in der römischen Armee der frühen und hohen Kaiserzeit, у: Ph. J. van der Eijk, H. F. J. Horstmanshoff, P. H. Schrijver (ур.), *Ancient Medicine in Its Socio-Cultural Context. Papers Read at the Congress Held at Leiden University 13–15 April 1992*, Vol. I, Leiden 1995, 171–187; иста, *Der Sanitätsdienst im Römischen Reich. Eine sozialgeschichtliche Studie zum römischen Militärsanitätswesen nebst einer Prosopographie des Sanitätpersonals*, Hildesheim 1995; M. Hirt Raj, *Médecins et malades de l'Egypte romaine. Étude socio-légale de la profession médicale et de ses practiciens du Ier au IVe siècle ap. J.-C.*, Leiden–Boston 2006, 123–156; B. Rémy, P. Faure, *Les médecins dans l'Occident romain (Péninsule Ibérique, Bretagne, Gaules, Germanies)*, Bordeaux 2010 (цитирано према издању доступном на сајту https://books.openedition.org/ausonius/4880); P. Bader, The Identity, Legal Status and Origin of the Roman Army's Medical Staff in the Imperial Age, у: B. Maire (ур.), *'Greek' and 'Roman' in Latin Medical Texts. Studies in Cultural Change and Exchange in Ancient Medicine*, Leiden–Boston 2014, 43–59; I. Israelowich, Medical Care in the Roman Army during the High Empire, у: W. V. Harris (ур.), *Popular Medicine in Graeco-Roman Antiquity: Explorations*, Leiden 2016, 215–230; P. Rance, Health, Wounds, and Medicine in the Late Roman Army (250–600 CE), у: L. L. Brice (ур.), *New Approaches to Greek and Roman Warfare*, Hoboken 2020, 173–185; С. Ферјанчић, Санитетска служба римске војске у светлу епиграфских извора, у: К. Марицки Гаџански (ур.), *Антика и савремени свет: Епистемолошки значај древних знања античких аутора и у познијој традицији. Зборник радова*, Београд 2021, 282–300.

[2] *Dig.* L 6, 7.

[3] О поменутим чиновима вид.: Ферјанчић, Санитетска служба римске војске (н. 1).

[4] EDR161662, 12/03/2017 (25/01/2021) (G. Camodeca).

Manibus се у Италији веома ретко јавља пре овог времена.[5] Марко Рубрије Зосим био је лекар кохорте *IV Aquitanorum equitata civium Romanorum*. У Обернбургу на Мајни, на подручју Горње Германије, нађен је жртвеник који је посветио Јупитеру Капитолинском, Аполону, Ескулапију, богињи *Salus* и Фортуни, за здравље, тј. добробит Луција Петронија Флорентина, префекта поменуте јединице. У дванаестом реду натписа стоји *domu Ostia* (*CIL* XIII 6621 = *ILS* 2602 + p. 179). Спој латинског номена *Rubrius* и грчког когномена *Zosimus* указује на робовско или ослобођеничко порекло.[6] Кохорта *IV Aquitanorum equitata civium Romanorum* је у утврђењу код Обернбурга на Мајни била стационирана од 89. године.[7] Стога овај датум треба узети као *terminus post quem* за датовање Зосимовог жртвеника.[8]

Када је реч о пореклу других припадника санитетске службе римске војске, прецизне податке поседујемо у неколико случајева. Тројица подофицира која су руководила администрацијом болница (*optiones valetudinarii*) била су из Италије. Тит Венусије Апер регрутован је у Пренести у Лацијуму (*TitAq* 30). Жртвеник који је посветио Ескулапију и Хигији датован је у другу половину II века.[9] Апер је био на челу валетудинаријума у Аквинкуму, логору легије *II Adiutrix*. Вероватно је и служио у овој јединици, иако то није изричито наведено на његовом вотивном натпису. Тит Статилије Аквилин био је *optio valetudinarii* преторијанске гарде. Жртвеник који је посветио Фортуни откривен је у Риму, на месту логора преторијанских кохорти (*CIL* VI 175). Датован је, на основу палеографских одлика текста, у раздобље између 171. и 200. године.[10] Из натписа сазнајемо да је Статилије Аквилин био из Аквилеје, у Венецији и Хистрији. Гај Лукције Сабин је у прву градску кохорту Лугдунума регрутован у Беневенту, у Апулији и Калабрији (*CIL* IX 1617 = *ILS* 2117 = *CBFIR* 865). Извесно време је био надзорник валетудинаријума ове јединице, у којој је вршио и друге дужности (*secutor*, *optio carceris*, *singularis*, *beneficiarius tribuni*). Његова каријера одвела га је у Рим, где је, између 121. и 125. године, био у штабу Анија Вера, префекта града. Потом

---

[5] C. Bruun, J. Edmondson, The Epigrapher at Work, у: C. Bruun, J. Edmondson (ур.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford 2015, 15. Уп. J.-M. Lassère, *Manuel d'épigraphie romaine* I, Paris 2005, 234.

[6] Rémy, Les inscriptions de médecins découvertes sur le territoire des provinces de Germanie, *REA* 98, 1996, 146; Rémy, Faure, *Médecins* (н. 1), 772.

[7] F. Gayet, Les unités auxiliaires gauloises sous le Haut-Empire romain, *Historia* 55, 2006, 75.

[8] Rémy, Faure, *Médecins* (н. 1), 773 датују натпис у другу половину II века или на почетак III века. Devijver, *PME* P 23 тентативно датује заповедништво Луција Петронија Флорентина над четвртом кохортом Аквитанаца у средину II века. Уп. Rémy, *REA* 98, 1996, 146 уз бр. 8.

[9] *TitAq* 34 уз бр. 30.

[10] EDR161273, 09/10/2017 (A. Ferraro).

је служио у неименованој градској кохорти Рима и, на крају, као бенефицијар, у штабу градског префекта Валерија Азијатика. Часни отпуст примио је 134. године.[11]

Capsarius кохорте *I milliaria Hemesenorum civium Romanorum sagittaria equitata* по имену Елије Мунације дошао је на средњи ток Дунава, у Доњу Панонију, са истока Римског царства. Био је рођен у Самосати у Сирији (*RIU* 1153). Његова надгробна стела, нађена на подручју Интерцизе, матичног логора кохорте Хемесењана, датована је у средину III века.[12] Подигла ју је Мунацијева супруга Аурелија Канса,[13] заједно са вексиларијем (*vexillarius*) Антонијем Басом, који је означен као капсаријев други наследник (*secundus heres*). Име Тита Флавија Јануарија забележено је у списку војника на бази пронађеној у термама поред Асклепијевог храма у Ламбезису у Нумидији (*AE* 1992, 1872). Њено подизање датује се у време владавине Септимија Севера.[14] Јануарије је био *marsus*, задужен за лечење уједа змија и убода шкорпија. Премда назив његове јединице није сачуван, по свој прилици је реч о легији *III Augusta*, која је била стационирана у Ламбезису од 115/120. године до позне антике.[15] Уз Јануаријев чин забележен је и *origo* – Тамугади у Нумидији.

Неколико епиграфских споменика пружа посредне податке о пореклу лекара римске војске. Марко Валерије Лонгин, *medicus* легије *VII Claudia*, био је по свој прилици из Дробете у Дакији (*CIL* III 14216/9 = *ILS* 7150 a = Николић, *Дробета*, 93–94, бр. 43). Његов надгробни споменик треба датовати у II век, јер се у натпису спомиње муниципијум Дробета. Овај град је статус муниципијума стекао под Хадријаном, можда већ 118/119. године, док је на ранг колоније уздигнут под Септимијем Севером, између 198. и 210. године.[16] Лонгинов надгробни споменик је у модерној историографији повезиван

---

[11] За Сабинову каријеру вид.: *CBFIR* 666, уз бр. 865; J. Nelis-Clément, *Les* beneficiarii: *Militaires et administrateurs au service de l'Empire (Ier s. a.C. – VIe s. p.C.)*, Bordeaux 2000, 94.

[12] B. Lőrincz, *Die römischen Hilfstruppen in Pannonien während der Prinzipatszeit. Teil I: Die Inschriften*, Wien 2001, 255, no. 324.

[13] Мађарски издавачи и коментатори Мунацијевог епитафа читали су Аурелијин когномен као *Cansauna* (L. Barkóczi, The Population of Pannonia from Marcus Aurelius to Diocletian, *AArchH* 16, 1964, 349, бр. 144/20; J. Fitz, *Les Syriens à Intercisa*, Bruxelles 1972, 153, бр. 26; *RIU* 1153; Lőrincz, *Hilfstruppen* (н. 12), 255, бр. 324). Чини се, међутим, да је ово име гласило *Cansa*, а да групу *VNA*, на почетку шестог реда, треба повезати са групом *CON*. Реч је о формули *una cum*, у значењу „са, заједно са", која је посведочена у епиграфском материјалу Паноније и других подунавских провинција (H. Mihăescu, *La langue latine dans le sud-est de l'Europe*, Bucureşti–Paris 1978, 317, § 318; B. Fehér, *Lexicon epigraphicum Pannonicum continens omnia verba Latina scripta inscriptionum Pannonicarum publici iuris factarum*, Budapestini 1997, 222, s. v. *vna*). Облик *con* уместо *cum* релативно је чест у латинском језику (Mihăescu, *La langue latine*, 180, § 126).

[14] *CBFIR* 603, уз бр. 779.

[15] *CBFIR* 603, уз бр. 779.

[16] Д. Николић, *Дробета. Римски град на Дунаву*, Београд 2019, 24–26.

са маркоманским ратовима Марка Аурелија. Претпостављало се да је наш лекар служио у вексилацији легије *VII Claudia* која је, у време борби са Маркоманима, Квадима и Јазигима, била стационирана у Дробети.[17] Изгледа, међутим, да би се околност да је један лекар виминацијумске легије почивао у Дробети могла објаснити на још један начин. Као што смо већ напоменули, Марко Валерије Лонгин је по свој прилици рођен у Дробети. На то указује податак да су му надгробни споменик подигли родитељи. Њихова имена, уклесана у редовима 11–13, нису сачувана у целини. Отац је носио преномен *Marcus* и номен *Victorius*, док су од когномена сачувана само четири последња слова -*anio*. Од имена са овим завршетком, у обзир треба узети она краћа (*Canio*, *Dianio*, *Lanio*, *Manio*, *Veranio* и *Granio*), јер на почетку дванаестог реда недостају отприлике два слова.[18] Лонгинова мајка носила је исто гентилно име као и отац – *Victoria*, док је њен когномен вероватно гласио *Gemina*. Из текста натписа сазнајемо и да је нашем лекару указана почаст у Дробети. Одлуком градског већа додељене су му ознаке декурионског достојанства. У модерној историографији се на основу тога претпостављало да се Марко Валерије Лонгин старао и о здрављу цивила у муниципијуму Дробети.[19] Треба имати у виду да је Лонгин био релативно млад када су му додељени знаци декурионског достојанства (умро је у двадесет трећој години живота). Стога би ова почаст могла одражавати углед његове породице.

Неколико натписа указује да су лекари регрутовани у цивилним насељима крај матичних логора њихових јединица. Тиберије Марције Кастрензис, из легије *II Adiutrix*, по свој прилици рођен је у канабама Аквинкума (*TitAq* 31 = *AE* 1937, 180). На то указује когномен *Castrensis* изведен од речи *castra* која означава особу рођену у војном логору.[20] Легија *II Adiutrix* је у Аквинкуму била трајно стационирана од 118. године.[21] Марције је у њој служио средином II века.

---

[17] D. Benea, Un medic al legiunuii a VII Claudia la Drobeta in timpul răzoaielor marcomanice, *Sargetia* 11–12, 1974, 304–306; иста, *Din istoria militara a Moesiei Superior şi a Daciei: legiunea a VII-a Claudia şi IV-a Flavia*, Cluj-Napoca 1983, 138; M. Gui, Evidence for Medical and Personal Care in the Case of the Roman Army in Dacia, *Ephemeris Napocensis* 21, 2011, 116; Грбић, *Дробета* (н. 16), 94.

[18] За имена са завршетком -*anio* вид. A. Mócsy, *Nomenclator provinciarum Europae Latinarum et Galliae Cisalpinae cum indice inverso*, Budapestini 1983, 235; H. Solin, O. Salomies, *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*, Hildesheim – Zürich – New York 1994, 439.

[19] Davies, *ES* 8, 1969, 87; Israelowich, Medical Care in the Roman Army during the High Empire (н. 1), 227–228. Benea, *Sargetia* 11–12, 1974, 306 и Грбић, *Дробета* (н. 16), 94, уз бр. 43 напомињу да је почасни статус Лонгину додељен због личних заслуга муниципијуму.

[20] С. Ферјанчић, Регрутација подунавских легија: *II Adiutrix*, Зборник Матице српске за класичне студије 21–22, 2020, 146.

[21] B. Lőrincz, Legio II Adiutrix, у: Y. Le Bohec (ур.), *Les légions de Rome* (н. 15), 164.

Жртвеник који је посветио Асклепију подигнут је под Квинтом Фуфицијем Корнутом, који је 144. године именован за намесника Доње Паноније, а 147. године је био *consul suffectus*.[22] Пошто је Корнут на натпису окарактерисан као *consul designatus*, споменик је подигнут крајем 146. године или почетком 147. године.

Још двојица лекара потекла су, изгледа, из насеља крај логора њихових јединица. Тит Елије Марцијал, *medicus* кохорте *II Aurelia Dardanorum*, био је регрутован у викусу поред кастела *Timacum Minus*. Његов надгробни споменик, нађен у рушевинама утврђења у Равној, датован је на крај II века или на почетак III века (*IMS* III/2, 49 = *ILJug* 1291). Кохорта *II Aurelia Dardanorum* била је стационирана у кастелу *Timacum Minus* од свог оснивања 168. или 169. године.[23] У седмом реду Марцијаловог епитафа забележено је име једне женске особе. Њен номен је гласио *Aelia*, док од когномена није сачувано прво слово – *[.]atina*. У обзир долази име *Latina*, али и друга имена, попут *Catina*, *Datina* или *Tatina*.[24] Пре имена Елије Латине (?), на крају шестог реда уклесана су, у лигатурама, слова MA и TER. Први издавачи Марцијаловог епитафа протумачили су их као реч *mater*.[25] П. Петровић наглашава да је изостављање мајчиног имена необично и помишља да се иза слова MATER крију скраћена *tria nomina*.[26] Чини се, међутим, да треба прихватити тумачење према којем је на крају шестог реда била забележена реч *mater*. Случајеви навођења термина *mater*, без мајчиног имена, посведочени су на епиграфским споменицима Италије и провинција.[27] Надгробни споменик Тита Елија Марцијала подигла је, дакле, његова мајка, чије име није наведено, заједно са Елијом Латином (вероватно женом, мада би могла бити реч и о сестри). На основу тога закључујемо да је наш лекар био рођен у викусу крај утврђења *Timacum Minus*.

Клаудијан, *medicus* легије *III Augusta*, можда је рођен у канабама Ламбезиса (*CIL* VIII 2951). Његов надгробни натпис датован је у III

---

[22] За датовање Корнутовог намесништва у Доњој Панонији и каријеру вид.: *PIR*² F 497; A. Dobó, *Die Verwaltung der römischen Provinz Pannonien von Augustus bis Diocletianus*, Amsterdam 1968, 56–57, бр. 38; J. Fitz, *Die Verwaltung Pannoniens in der Römerzeit* II, Budapest 1993, 523–524, бр. 311.

[23] S. Ferjančić, *Ale i kohorte u vojsci rimskih provincija Mezije i Dakije od I do III veka n.e.*, Beograd 2018, 195–196, бр. 35.

[24] За поменута и остала имена вид.: Mócsy, *Nomenclator* (н. 18), 386; Solin, Salomies, *Repertorium* (н. 18), 435, 467–468.

[25] A. von Premerstein, N. Vulić, Antike Denkmäler in Serbien und Macedonien, *JÖAI* 6, 1903, 45, no. 51. Уп. А. и J. Šašel, *ILJug* 1291.

[26] P. Petrović, *IMS* III/2, 97, уз бр. 49.

[27] Примера ради, *CIL* IX 146, 268; *AE* 1986, 203; 1983, 229; *IG* XIV 2318 (Италија); *CIL* VIII 436, 467, 11512, 24043, 12793, 12858, 24700, 24729 (Проконзуларна Африка); *CIL* II 66, 4380; *AE* 1977, 474; 1987, 704 a (провинције на Иберијском полуострву); *CIL* XIII 878, 1063, 3550, 4711 (галске провинције); *CIL* III 3125, 2153, 2170 (Далмација); *CIL* III 1606; *AE* 1988, 966 (Дакија); *CIL* III 11530 (Норик); *AE* 1978, 782 (Ахаја).

век, на основу ономастике и врсте споменика.[28] Легија *III Augusta* је у Ламбезису у Нумидији била, као што смо већ навели, од првих деценија II века до позне антике.[29] На могућност да је Клаудијан био регрутован у канабама поменутог логора указује чињеница да му је надгробни споменик подигао брат. Реч је, по свој прилици, о рођеном брату, а не саборцу, тј. „брату по оружју". И његово и Клаудијаново гентилно име радикално је скраћено на почетно слово – *M( )*.

Посредне податке о пореклу лекара пружају још два епиграфска сведочанства. Марко Улпије Телесфор могао је бити из Ферентијума у Етрурији, где је и почивао (*CIL* XI 3007 = *ILS* 2542). Његов надгробни споменик, оквирно датован у последње три четвртине II века или у III век, подигао је ослобођеник Улпије Протоген. Марко Улпије Телесфор је по свој прилици био цивилни лекар, привремено ангажован у римској војсци. Као *medicus* је служио у двема алама, стациониранim на различитим крајевима Римског царства – на Рајни и на западу северне Африке. Ала *Indiana Gallorum pia fidelis* била је у Горњој Германији од Хадријанове владе,[30] а ала *III Asturum pia fidelis civium Romanorum* у Тингитанској Мауретанији од Клаудијевог времена.[31] Телесфор је, поред тога, као *salariarius* био ангажован у Ферентијуму у Етрурији.[32] Овај податак указује на његово порекло. Логично је претпоставити да је као цивилни лекар помагао својим суграђанима. Гај Теренције Симфор, лекар четврте преторијанске кохорте, почивао је у Месани на Сицилији (*AE* 1945, 62). За подизање његовог надгробног споменика, датованог у II век,[33] побринуо се неки Атик. Он би, судећи према једночланој именској формули, могао бити Симфоров роб. Околност да је један лекар преторијанске гарде сахрањен у Месани могла би се објаснити претпоставком да је почивао у свом завичају.[34] Треба напоменути да је Симфор био робовског порекла. Из његовог надгробног натписа сазнајемо да је био ослобођеник Гаја Теренција Синтропа.

---

[28] Y. Le Bohec, *La Trosième Légion Auguste*, Paris 1989, 220.

[29] Le Bohec, Legio III Augusta (н. 15), 374–377; исти, *Histoire de l'Afrique romaine* (н. 15), 91.

[30] G. Alföldy, *Die Hilfstruppen der römischen Provinz Germania inferior*, Düsseldorf 1968, 21; Gayet, *Historia* 55, 2006, 91.

[31] M. M. Roxan, The Auxilia of Mauretania Tingitana, *Latomus* 32, 1973, 845, бр. 4; N. Santos Yanguas, El Ala III de los Astures en el Norte de África, *Akros: Revista de Patrimonio* 3, 2004, 57–66.

[32] Ферјанчић, Санитетска служба римске војске (н. 1), 289.

[33] M. Cassia, Christian medicine and late antique surgery: illness and healing in the Maltese islands and Sicily in 4th-5th century A.D., у: A. Bonanno, P. Militello (ур.), *Interconnections in the Central Mediterranaean: The Maltese Islands and Sicily in History*, Palermo 2008, 59, н. 16.

[34] Уп. H. Callies, Zur Stellung der medici im römischen Heer, *Medizinhistorisches Journal* 3, 1968, 21; Bader, The Identity, Legal Status and Origin of the Roman Army's Medical Staff (н. 1), 53.

На порекло неких припадника санитетске службе указују њихова имена. Најпре ћемо размотрити случај Бононија Горда из кохорте *XIII urbana*, стациониране у Лугдунуму. Његово име забележено је на надгробном споменику Марка Аквинија Верина, који је био *optio carceris* поменутог одреда. Гордо је био један од Веринових наследника – друга двојица су такође били војници тринаесте градске кохорте Лугдунума. Надгробни споменик који су подигли свом другу датован је у II век. Двочлане именске формуле указују на другу половину столећа (*CIL* XIII 1833 = *ILS* 2126).[35] Судећи према термину *medicus castrensis*, Бононије Гордо је био лекар логора тринаесте градске кохорте Лугдунума. Његова имена указују да је био келтског порекла. Номен *Bononius* је галски, изведен од корена *bouno-*, што значи „постојан, сталан; напредан".[36] У западним и подунавским провинцијама Римског царства посведочен је у Панонији (четири пута) и Дакији (једном).[37] Когномен *Gordus* је повезан са келтским именом *Gordius*, *-ia*.[38] У њиховом корену је реч *gortia*, што значи „ограда, ограђен простор".[39]

Капсарије по имену *Septimius Bauleus* вероватно је био семитског порекла. Жртвеник који је посветио Јупитеру Капитолинском, те боговима и богињама, нађен је у Сентандреји, где се убицира утврђење *Ulcisia Castra* (*CIL* III 13386 = *RIU* 875). Датован је у прву половину III века.[40] Иако назив Септимијевог одреда није наведен, логично је претпоставити да је служио у кохорти *I milliaria nova Severiana Surorum sagittaria equitata civium Romanorum*. Ова јединица је од 176. године била стационирана у кастелу *Ulcisia Castra*.[41] Колико је нама познато, Септимијев когномен *Bauleus* није посведочен у епиграфском материјалу Римског царства, осим на жртвенику из Сентандреје. Најближе паралеле су имена Βαύλλιος, Βαῦλλος и Βαῦλος, забележена на папирусима. Βαύλλιος је посведочено на документу из IV века,[42] Βαῦλλος на документу из VI или VII века,[43]

---

[35] Rémy, Faure, *Médecins* (н. 1), 569.

[36] X. Delamarre, *Dictionnaire de la langue gauloise. Une approche linguistique du vieux-celtique continental*, Paris 2003², 84.

[37] *OPEL* I 310.

[38] X. Delamarre, *Nomina Celtica Antiqua Selecta Inscriptionum (Noms de personnes celtiques dans l'épigraphie classique)*, Paris 2007, 105.

[39] Delamarre, *Dictionnaire* (н. 36), 183.

[40] Lőrincz, *Hilfstruppen* (н. 12), 288, бр. 444.

[41] Lőrincz, *Hilfstruppen* (н. 12), 42, бр. 42.

[42] F. Preisigke, *Namenbuch enthaltend alle griechischen, lateinischen, ägyptischen, hebräischen, arabischen und sonstigen semitischen und nichtsemitischen Menschennamen, soweit sie in griechischen Urkunden (Papyri, Ostraka, Inschriften, Mumienschildern usw) Ägyptens sich vorfinden*, Amsterdam 1967, 72.

[43] Preisigke, *Namenbuch* (н. 42), 72.

а Βαῦλος на документу из III века.[44] Поред тога, у семитској ономастици налазимо и име Βαυλανης.[45] Стога се може претпоставити да је Септимије Баулеј, капсарије кохорте *I milliaria nova Severiana Surorum sagittaria equitata civium Romanorum*, био семитског порекла.

Релативно велики број лекара готово свих јединица римске војске носи грчка имена. На натписима су посведочена: *Alexander*,[46] *Artemidorus*,[47] *Artemo*,[48] *Asclepiades*,[49] *Callinicus*,[50] *Epaphroditus*,[51] *Euprepes*,[52] *Harmodius*,[53] *Hegetor*,[54] *Hegumenus*,[55] *Hermes*,[56] *Hymnus*,[57] *Nicator*,[58] *Olympicus*,[59] *Onesiphorus*,[60] *Pamphilus*,[61] *Ptollion*,[62] *Thamyrus*[63] и *Xenocrates*.[64] Хеленски когномен носио је и Луције Фабије, лекар кохорте *IV Vindelicorum*. Од њега су сачувана само прва четири слова – *Anthi( )*.[65] У обзир долазе бројна грчка имена са почетком Ανθι-.[66] Когномен једног лекара легије *IV Flavia* гласио је, вероват-

---

[44] D. Foraboschi, *Onomasticon alterum papyrologicum. Supplemento ad Namenbuch di F. Preisigke*, Milano 1971, 78.

[45] H. Wuthnow, *Die semitischen Menschennamen in griechische Inschriften und Papyri des vorderen Orients*, Leipzig 1930, 35.

[46] *CIL* VI 20 = *ILS* 2092. *GPNR* 186–194; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ἀλέξανδρος.

[47] *CIL* VI 31172 = *ILS* 2193a; Samama, *Les médecins dans le mond grec* (н. 1), 524–525, бр. 480. *GPNR* 27–28; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ἀρτεμίδωρος.

[48] *CIL* III 7449 = В. Велков, Г. Александров, Монтана 2. Епиграфски паметници от МОНТАНА и района, Монтана 1994, бр. 1. *GPNR* 289–290, 1357; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ἀρτέμων.

[49] Samama, *Les médecins dans le monde grec* (н. 1) 487–488, бр. 418. Solin, *GPNR* 356–358, 1358; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ἀσκληπιάδης.

[50] *AE* 1923, 14. *GPNR* 834–835; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Καλλίνικος.

[51] *CIL* VI 1059. *GPNR* 320–324; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ἐπαφρόδιτος.

[52] *CIL* VI 3910 = 7653 = 32767. *GPNR* 908–909; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Εὐπρέπης.

[53] *AE* 1952, 143. Solin, *GPNR* 905; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ἁρμόδιος.

[54] *CIL* III 10854 = *ILS* 2601. http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ἡγήτωρ.

[55] *CIL* VI 1059. *GPNR* 1000; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ἡγουμενός.

[56] *CIL* VI 1058 = 31234 = *ILS* 2157. *GPNR* 342–353; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ἑρμῆς.

[57] *CIL* XIII 5208 = Rémy, Faure, *Médecins* (n. 1), no. 52. *GPNR* 1177–1178; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/ Ὕμνος.

[58] *CIL* IX 6983 = *AE* 1984, 337. http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Νικάτωρ.

[59] *AE* 1995, 1350. *GPNR* 635; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ὀλυμπικός.

[60] *CIL* VIII 2874 = 18154. *GPNR* 126; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ὀνησιφόρος.

[61] *CIL* VI 1059. *GPNR* 128–131; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Πάμφιλος.

[62] Samama, *Les médecins dans le monde grec* (н. 1), 496, бр. 415. http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Πτολλίων.

[63] *CIL* VI 1059. *GPNR* 487; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Θάμιρος.

[64] Samama, *Les médecins dans le monde grec* (н. 1), 420, бр. 318. http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Ξενοκράτης.

[65] *CIL* XIII 7415.

[66] Најчешћа су Ἄνθιμος, које је посведочено 24 пута (http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/ Ἄνθιμος) и Ἄνθιππος, које је посведочено 26 пута (http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/ Ἄνθιππος). Остала су знатно ређа: Ἀνθιάδης, Ἀνθιανός, Ἀνθίας, Ἀνθίμιος, Ἀνθίνης, Ἄνθινος, Ἄνθιος, Ἀνθιππίδας, Ἀνθιππίδης, Ἀνθίσκος и Ἀνθίων.

но, *Hermias*.[67] Међу грчка имена треба сврстати и когномен Марка Аурелија из але *Vettonum civium Romanorum*, од којег је сачуван само завршетак -*ocomas*.[68] У Риму су, примера ради, посведочена имена *Habrocomas* и *Chrysocomas*.[69] Један капсарије легије *I Adiutrix* носио је хеленски когномен *Diomedes*.[70] Грчка имена указују да порекло припадника санитетске службе који су их носили сеже до хеленофоних провинција Римског царства. Неки од њих можда су били ослобођеници или су потекли из ослобођеничких или чак робовских породица.[71] Имена *Hermes* и *Pamphilus*, која су носила двојица лекара кохорти вигила, изузетно су честа међу робовима и ослобођеницима.[72]

Судећи према епиграфском материјалу, порекло лекара и других припадника санитетске службе римске војске било је прилично шаролико. Међу њима су посведочени људи из Италије (из Пренесте, Аквилеје, Беневента, Остије) и провинција (Самосата у Сирији, Тамугади у Нумидији, Дробета у Дакији). Регрутација је вршена и у насељима крај логора јединица у којима су припадници санитетске службе служили. На порекло неких лекара и санитетлија указују њихова имена. Бононије Гордо је био келтског, а Септимије Баулеј семитског порекла.

СПИСАК СКРАЋЕНИЦА

AArchH = Acta Archaeologica Academiae Scientiarum Hungaricae, Budapest
AE = L'Année épigraphique, Paris
CBFIR = E. Schallmayer et alii, *Der römische Weihebezirk von Osterburken I. Corpus der griechischen und lateinischen Beneficiarier-Inschriften des Römischen Reiches*, Stuttgart 1990.
CIL = Corpus Inscriptionum Latinarum
ES = Epigraphische Studien, Köln–Graz
GPNR = H. Solin, *Die griechischen Personennamen in Rom. Ein Namenbuch* I–III, 1982.
IG = Inscriptiones Graecae
ILJug = A. et J. Šašel, *Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMXL et MCMLX repertae et editae sunt*, Ljubljana 1963; *Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMLX et MCMLXX repertae et editae sunt*, Ljubljana 1978; *Inscriptiones Latinae quae in Iugoslavia inter annos MCMII et MCMXL repertae et editae sunt*, Ljubljana 1986.

---

[67] *CIL* III 3537 = *TitAq* 776. Од имена, забележеног у дативу у првом сачуваном реду епитафа, сачувана су само последња три слова -*miae*. B. Fehér, *TitAq* 222, уз бр. 776 напомиње да је познато више од двадесет грчких имена са завршетком -μιας.

[68] *RIB* 1028.

[69] *GPNR* 1404.

[70] *RIU* 680. GPNR 469–470; http://clas-lgpn2.classics.ox.ac.uk/name/Διομήδης.

[71] Уп. Callies, *Medizinhistorisches Journal* 3, 1968, 21.

[72] *Hermes*: G. Alföldy, *Die Personennamen in der römischen Provinz Dalmatia*, Heidelberg 1969, 215; *GPNR* 342–353. Pamphilus: Alföldy, *нав. дело*, 258; *GPNR* 128–131.

ILS = H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae* I–III, Berlin 1892–1916.
JÖAI = *Jahreshefte des Österreichischen archäologischen instituts in Wien*, Wien
OPEL = *Onomasticon provinciarum Europae Latinarum* I–IV, Budapest–Wien 1994–2002.
PIR^2 = *Prosopographia Imperii Romani. Saec. I, II, III*, I–VIII, Berlin 1933–2015.
PME = H. Devijver, *Prosopographia militiarum equestrium quae fuerung t ab Augusto ad Gallienum* I–VI, Leuven 1976–2001.
REA = *Revue des études anciennes*, Bordeaux
RIB = *The Roman Inscriptions of Britain*, Oxford–Gloucester 1965–1995.
RIU = *Die römischen Inschriften Ungarns*, Budapest–Amsterdam 1972–.
TitAq = *Tituli Aquincenses* I–IV, Budapest 2009–2020.
ZPE = *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, Bonn

Snežana Ferjančić
University of Belgrade
Faculty of Philosophy

ORIGIN OF MEMBERS OF MEDICAL STAFF OF THE ROMAN ARMY IN LIGHT OF EPIGRAPHIC EVIDENCE

Summary

Roman army had a very well organised medical staff. Epigraphic evidence testifies to its hierarchy, duties and status of doctors (*medici*) and other members (e.g. *optiones valetudinarii*, *capsarii*). Inscriptions from Italy and varioius provinces of the Roman Empire also provide valuable information on the origin of *medici* and other *immunes*. Members of medical staff were recruited in Italy (Ostia, Praeneste, Beneventum, Ferentium and Aquileia are recorded as their homes), as well as in the eastern and western provinces (Samosata in Syria, Thamugadi in Numidia, Drobeta in Dacia). Epigraphic evidence indicates that doctors were recruited in settlements which developped near the fortresses of their regiments. Tiberius Martius Castrensis from the legion *II Adiutrix* was probably drafted in the *canabae* of Aquincum. Titus Aelius Martialis, doctor of the cohort *II Aurelia Dardanorum*, was born in the vicus near the fort of Timacum Minus, and Claudianus (his nomen is radically abbreviated as M), who probably served in the legion *III Augusta*, in the *canabae* at Lambaesis. Some inscriptions record the ethnic origin of doctors and other members of medical staff. Two *medici* of the maritime fleets, based in Misenum and Ravenna, were drafted among Cilicians and Aegyptians (*natione Cilix, natione Aegyptius*). The ethnic origin of two medical officers is revealed by their names. Both the nomen and cognomen of Bononius Gordus, doctor of the cohort *XIII urbana* in Lugdunum, are Celtic. Septimius Bauleus, who served as *capsarius* in the cohort *I milliaria nova Severiana Surorum sagittaria equitata* in Ulicisia Castra in Pannonia Inferior, was of Semitic origin. This is implied by his cognomen Bauleus, which is paralleled by Semitic names Βαύλλιος, Βαῦλλος, and Βαυλανης.

РЕЦЕПЦИЈА И НАСЛЕЂЕ
HERITAGE

UDC 93/94:929 Eder V.

Kurt A. Raaflaub
Brown University

WALTER EDER, 1941–2009: AN UNCONVENTIONAL ANCIENT HISTORIAN

ABSTRACT: Walter Eder was a German ancient historian, holding professorships in Berlin and Bochum. He stood out for his original, often unconventional ideas, his rigorous and uncompromising questioning of well-established opinions, and his ability to draw from his penetrating re-examination of early Greek and Roman history, often in comparative essays, a new set of explanations for the formation of society and state in archaic and classical Greece and republican Rome. His theses about the emergence especially of the Athenian *polis* and democracy and about the so-called struggle of the orders in Rome and the crucial role the plebeian tribunes played in it, have given important new impulses to scholarship. This article is based on a much longer and more detailed essay that surveys his work (as formulated particularly in his numerous articles), highlights its coherence and originality, and places it in the author's biographical context.[1]

Walter Eder was Professor of Ancient History at the Free University in Berlin (1971–1992) and at the Ruhr-University in Bochum (1992–2006). He is the author of two books, two edited conference volumes, some 25 articles on topics of ancient history, concerning predominantly the archaic and classical Greek and the Roman republican periods, numerous articles on issues of tourism, the preservation of ancient sites, and the training of academic tour guides, and numerous reviews.

In the fall of 1972 a series of fortunate coincidences brought me to the Free University, where I started a six-year assistant professorship in

[1] See K.A. Raaflaub, "Walter Eders Werke: Übersicht, Zusammenhänge und biographischer Kontext", in W. Eder, *Bürger und Staat im griechisch-römischen Altertum: Gesammelte Schriften*, ed. K. A. Raaflaub (forthcoming). Eder saw himself as an "unconventional historian": one of his earliest articles has the subtitle "An unconventional hypothesis."

Ancient History. From the first to the last day, I shared an office with Eder who was almost exactly my age. This was the beginning of a life-long friendship that included his family and other members of the Institute for Ancient History that was at the time directed by Jürgen Deininger. As we did our research and read students' papers, striking ideas (good or poor) prompted long and penetrating discussions that inspired both of us and were continued in larger groups over lunch and coffee.

Eder was born in Winterberg in Bohemia (now Vimperk in the Czech Republic). After the Second World War, most of the Germans living in areas of Czechoslovakia that had been annexed by Germany in 1938 were expelled. Eder's family resettled in Bavaria. He got his M.A. and teacher's certificate at the University of Munich, then (in 1966) moved to Berlin with his doctoral advisor.

The Friedrich-Wilhelm-University in Berlin (renamed Humboldt-University in 1949) was located in the center of Berlin, which after the war became part of the occupied city's Eastern Sector. The communist regime soon exerted increasing ideological and political pressure, and in 1948, after an exodus of large numbers of students and faculty to the Western part of the city, a new "Free University" was founded with American support in the American Sector (Berlin-Dahlem). Soon after Eder arrived at this university, the "student revolts" of the late 1960s reached their climax. Students and others demanded the termination of the traditional German university model, in which the full professors had most of the say (so-called "Ordinarien-Universität"), and the introduction of a new model with a more equitable distribution of power in the university's decision making bodies, where all component groups (students, untenured teaching staff, professors, administrative and other staff) would be represented. A new university law largely satisfied these demands and offered the university wide-ranging academic and administrative autonomy. In the ensuing power struggles, Eder became a leader in a newly founded center-left group ("reform socialists", close to the social democratic party) that tried to forge a path toward reasonable compromises. In this function he collaborated in the 1970s with the university's president and vice-presidents and served on its highest boards and committees–time- and energy-consuming work in which he gained valuable administrative and "diplomatic" experience that later served him well in leadership positions at the Ruhr-University of Bochum. On the other hand, leading a centrist group that distanced itself explicitly from all types of extremists, he was promptly and fiercely attacked by those very extremists on both the left and right and slandered as a dangerous leftist radical particularly in widely disseminated pamphlets of far-right conservatives.

In the climate of deep polarization that prevailed at that time, this could not but have a negative impact on his career advancement: he was offered his first full professorship in Bochum only in 1992, fourteen years after completing his second qualifying degree (the "habilitation"). Once there, however, he led his institute to an unprecedented level of activity, productivity, and recognition. His leadership qualities prompted his colleagues in the School of History to elect him Dean and Vice-Dean for several semesters.

Eder was a man of many talents. He loved architecture and building and used his practical skills to benefit his family and friends. Moreover, commissioned by the German Archaeological Institute, he developed a masterplan for the badly neglected "city-ruin" of Miletus–a plan that emphasized the characteristics of a planned city with a rectangular street pattern (as designed by the famous city-architect Hippodamus of Miletus), visualized harbors and and other areas by planting and ground-cover patterns, offered walks along specific routes that were well sign-posted and thus attractive and instructive to visitors and at the same time protected the extant ruins from abuse by these tourists.[2] Volkmar von Graeve, in charge of the Miletus excavation at the time, called this plan "an ingenious thought-achievement."[3]

This achievement was connected with another of Eder's main interests: tourism and the protection of ancient sites. He was an avid traveler and from the mid-1970s led frequent "academic tours" through ancient countries around the Mediterranean and far beyond. His experiences opened his eyes to the damage done, on the one hand, by the masses of tourists under whose boots, he said, the ancient marble was being ground to dust, and, on the other hand, by the exploitative policies of local governments and tourist agencies that pursued their own agendas and gains and did not pay sufficient attention to the preservation of the sites. Eder was especially alarmed by the increasing tendency to re-erect and reconstruct spectacular buildings (like the Celsus library in Ephesus) that swallowed up enormous sums and centered the tourists' interest on a few spots, preventing them from gaining a holistic experience of the entire site. He was one of the leaders in creating a program at the Free University that focused on theoretical and practical aspects of "tourism research." He himself taught courses on planning and leading academic tours; his aim was to educate tour guides who would help their groups place the ancient sites and monuments not only in their historical and artistic, but also social and political context, not least by bridging the gap between

---

[2] W. Eder, "Entwurf eines denkmalpflegerischen und touristischen Gesamtkonzepts für die Stadtruine Milet," *Archäologischer Anzeiger* 1995: 275–82.

[3] Letter to Gabriele Eder, dated early August 2009.

tourists and the native populations and cultures that surrounded these sites. He quickly became an expert in this field, giving lectures to and publishing articles for audiences that were interested in antiquity primarily from the perspective of excavation, architecture and site preservation.[4]

The adversities Eder had faced in his early career shaped him into a highly critical and penetrating thinker and scholar. No well-established *communis opinio,* no dogma sanctified by eminent authority, not even his own views and statements were safe from being constantly re-examined. There was always a "why?" or "why not?" that exposed faults in an argument, and one of his mottos was "There is a weak point in every argument; one only has to find it." As a committed teacher, he taught his students to think critically and invited them to participate in his quest for answers to essential questions that lurked everywhere in history. Such questions too just needed to be found and asked. The students who were willing to follow him had a rich experience of learning for life and received all the attention they needed and wanted.[5] Eder spent immense amounts of time preparing his courses, never teaching the same twice in a row and often challenging his own theses in the next class meeting. Lecture courses and seminars covered the entire range of ancient history, from the Mycenaean Age to the end of the Roman Empire. His justified complaint was that the demands of a mass university did not leave much time for research to those who took their job as teachers seriously.

Eder had long been interested in Roman law and legal issues and taken courses in Roman law both in Munich and Berlin. He was thus able to overcome the division, common at the time, between legal and historical approaches to the institutional history of the Roman Republic; using and combining both of them gave his scholarship unusual depth and allowed him to gain pathbreaking insights. His dissertation dealt with the origins of the standing court for crimes of provincial extortion and exploitation (*quaestio de repetundis*). Its centerpiece, unfortunately never published separately, is a new edition and commentary on the most important law on this matter, the *lex Acilia de repetundis* of 111 BC.[6] The topic of his second thesis ("habilitation") was the origin and development of public slavery in the Roman Republic (*servitus publica*).[7] This topic forced him to examine when and how the Roman state had developed into a form that contained a definable public sphere and allowed the em-

---

[4] See the list of publications in Eder, *Bürger und Staat* (n. 1).

[5] See the essays by H. Leppin and M. Meier, in Eder, *Bürger und Staat* (n. 1).

[6] Eder, *Das vorsullanische Repetundenverfahren* (Augsburg: Dissertationsdruck Blasaditsch, 1969). E. Baltrusch's essay in Eder, *Bürger und Staat* (n. 1) offers detailed comments on this book as well as that listed in the next note.

[7] Eder, *Servitus Publica. Untersuchungen zur Entstehung, Entwicklung und Funktion der öffentlichen Sklaverei in Rom* (Wiesbaden: Steiner, 1980).

ployment of state-owned slaves. As a result, the origin and development of the Roman state became an abiding focus of his research.

In the 1980s Eder spent two semesters at the German Archaeological Institute in Rome and one year each as a research fellow at the Center for Hellenic Studies in Washington D.C. and the Institute for Advanced Study in Princeton. The experience in the USA of a more open, respectful, and constructive style of interaction among academics than he was used to in Germany influenced and stimulated him. His often unconventional ideas met with a great deal of interest among American colleagues and encouraged him to pursue the lines of research he was mapping out.

By the late 1980s and early 1990s, Eder had roughly conceptualized the main thrust of his research. It was to focus on the formation of state and society in ancient Greece and Rome. His main thesis was that the driving force behind all social and political developments in archaic and classical Greece and republican Rome was the aristocracy. In general, he claimed, throughout history all republican state forms were merely episodic interruptions in the steady flow of monarchic or aristocratic state organization. Put simply: without aristocracies, no republicanism! In Greece, Eder emphasized, it was the aristocracy that developed the idea of equality, though initially only to secure equality of opportunity among aristocrats. It was the aristocracy that ended the monopoly of the primacy of descent and, by recognizing financial and military capacity, allowed nonaristocrats to rise into the elite, and it was the aristocracy that invented the principle of ruling through institutions by inventing rotating offices and legitimizing councils. It was the aristocracy that, by constantly adapting to changing conditions and challenges in defending its own power, step by step opened access to communal power and responsibility to ever-increasing groups of the nonaristocratic citizenry. In relying on such groups in their competition for leadership and power, the aristocrats empowered them and eventually made the *demos* independent and capable of ruling themselves. It was thus the aristocracy that created the Greek polis as a form of communal organization and made Athenian democracy in the word's specific sense of a constitution possible. And it was the Roman patrician aristocracy that in a long series of struggles and compromises with the plebeians under the leadership of tribunes of the *plebs* eventually integrated the leading plebeian families into a new "nobility" and thus preserved their power by sharing it.[8]

Eder insisted that the development of the Greek *polis* and of Athenian democracy are two separate issues, although scholars too often see

[8] Documentation for these and the following statements can be found in the introductory essay mentioned in n. 1 and in the articles collected in that volume.

democracy as the culmination of the *polis'* evolution. The *polis* is a form of communal organization, democracy a constitution. In Athens, their development ran parallel well into the fifth century BCE. For both, three phases were crucial: Solon's laws that set rules for all and politically integrated the farmers who were capable of serving in the army; the tyranny that weakened the aristocracy, supported the nonaristocratic population, and encouraged a sense of belonging and identification with the community (a decisive step in the Athenian state formation); and Cleisthenes' reforms that prevented a return to pre-tyranny conditions and forced the aristocracy to compete for leadership within the framework of newly consolidated institutions.

By the mid-fifth century, after Ephialtes' reforms had broken a hitherto (and elsewhere) unbreakable barrier by admitting the lowest citizen class to full citizenship (not only because of their crucial role in rowing the fleet, but also because aristocratic leaders wanted to use their voting power to support their ambitious plans), Athens had a democracy by name but in reality an "aristocracy by acclamation." In assembly and council the people learned to be competent in politics. They learned to assume power themselves and to elect leaders from their own ranks. Only now did the aristocracy lose most of its power. After the tumultuous last decade of the fifth century, the *demos* passed laws that not only secured its rule but also established mechanisms of control over its own power (through the strict application of laws that regulated the process of legislation and ensured that new laws did not violate existing ones). Hence the last step, the full realization of democracy as a constitution based on law and liberty, was taken only after 403. This step led beyond the typical end-point of *polis*-evolution, and in important ways was even unique to Athens.[9]

The main question Eder had to confront in trying to understand the formation of state and society in Rome was how, after the fall of the monarchy and the establishment of total communal control by the patrician aristocracy, the plebeians were able to form an independent organization under the leadership of tribunes of the *plebs*–an organization that was able to stand up to the patricians and engage them in a long-drawn out and ultimately successful struggle for equality and power. This organization could not have been formed in the few years between the expulsion of the king in 509 and the first *secessio plebis* in 494 BCE, let alone during

[9] See esp. Eder, "Aristocrats and the Coming of Athenian Democracy," in I. Morris und K. Raaflaub (eds.), *Democracy 2500? Questions and Challenges* (Dubuque IA: Kendall/Hunt, 1998): 105–40; "Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr. Krise oder Vollendung?," in Eder (ed.), *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr. Vollendung oder Verfall einer Verfassungsform?* (Stuttgart: Steiner, 1995): 11–28; both reprinted in Eder, *Bürger und Staat* (n. 1).

this *secessio*; it had to have its roots in the previous period of monarchy. Eder proposed that the Etruscan kings, who were conquerors and outsiders, in the long run needed support and a power base to match the already established power of the aristocratic clans with their large numbers of clients. They thus attracted the "non-aligned" population to their side and formed them into their own *clientela*, offering them support and an identity as members of the community. Many of them were farmers, capable of serving in the army, gaining a stronger communal identity through this service, and participitating in at least some communal decision-making in the assembly (*comitiatus maximus*).

When the king was expelled, his former clients lost their protector and, faced with the patrician clans' monopolization of power, were pushed to the margin of the community. But they had gained enough self-confidence and a strong sense of identity that was tied to the community. They banded together, created their own organization, and selected their own leaders, when circumstances demanded it, thus becoming the *plebs*. They were able to push back against the patricians, who were forced to form and formalize their own tighter organization. The result was a long process of "give and take," in which the "particularistic, federal" concept of the patricians, based on exclusive, collective leadership by the heads of the clans, was challenged by an integrative plebeian concept that comprised all citizens and aimed at securing participation in communal decisions for all of them. In contrast to the commonly held view that sees the tribunate as an entirely negative, denying, defensive force, Eder saw negativity only in its dealing with the particularistic patrician concept. Otherwise, it was the plebeians who developed constructive ideas and initiatives to reach their goal of comprehensive integration. The patricians, forced to yield to some of their demands, erected defensive political positions which in turn forced the plebeians to find ways to overcome or circumvent these. Thus, for example, Eder sees in the codification of law in the Twelve Tables, usually considered a great victory of the *plebs*, an (ultimately unsuccessful) attempt by the patricians to fix rules that anchored the legal protection of all citizens, to put the consuls in charge of enforcing these rules, and thus to declare the plebeian demands realized and the tribunate superfluous. In this process of give and take both sides gradually got closer together until, when the leading plebeian families had built uptheir own *clientelae*, it became possible for them to merge into a new patricio-plebeian elite, the nobility.[10]

---

[10] See Eder, "Der Bürger und sein Staat – der Staat und seine Bürger. Eine Einführung zum Thema Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik," in Eder (ed.), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik* (Stuttgart: Steiner, 1990): 12–32; "Zwischen Monarchie und Republik: Das Volkstribunat in der frühen römischen Republik," in *Bilancio*

That was the end of the struggle of the orders. But the system that resulted, enormously successful though it was in conquering an empire, had never been thought through systematically. It was full of improvisations and imperfect compromises some of which later on, under changing circumstances, caused enormous problems. These included the undivided power (*imperium*) of the consuls that, when combined with the senate's emergency decree (*senatus consultum ultimum*) provided the potential for fatal abuse; the untouchable power of the tribunes of the *plebs* that in the crisis of the late second and first centuries BCE could be and was used to intervene on any issue by turning the consent of the people in the assembly directly into laws; and the lack of a clear dividing line between *privatum* and *publicum* so that personal authority (for example, of the *paterfamilias*) always stood beside (if not above) the power of the state and its laws.[11] These tensions contributed to the violent crisis and demise of the republic; they were only resolved when Augustus integrated these powers into his overwhelming authority and thereby neutralized them. Eder's examination of the history of the plebeian tribunate thus ended with Augustus, to whose career and developing position he devoted important articles.[12]

Early in his parallel investigation of Greek and Roman history (in 1988 and 1992), Eder organized two large conferences that were intended to examine the issues he proposed for discussion from a great variety of perspectives and disciplines. In both cases he provided an elaborate introductory paper that formulated his own theses and arguments. These two volumes have become indispensable tools for continuing research, re-defining entire fields–the Athenian fourth century and the early Roman republic–in new terms, and pushing future research in new directions.[13] Eder then examined in separate articles especially important phases and aspects of these developments in greater detail, refining his argument and highlighting what he found crucially important. These articles also contain a treasure of new observations, original interpretations, and unconventional suggestions that enrich our understanding of these important historical periods.

---

critico su Roma arcaica fra monarchia e repubblica (Rome: Accademia Nazionale dei Lincei, 1993): 97–121; both reprinted in Eder, *Bürger und Staat* (n. 1).

[11] See Eder, "Republicans and Sinners: The Decline of the Roman Republic and the End of a Provisional Arrangement," in R.W. Wallace und E.M. Harris (eds.), *Transitions to Empire: Essays in Greek and Roman History, 360–146, in Honor of E. Badian* (Norman: University of Oklahoma Press, 1996): 439–61, reprinted in Eder, *Bürger und Staat* (n. 1).

[12] See esp. Eder, "Augustus and the Power of Tradition: The Augustan Principate as Binding Link between Republic and Empire," in: K.A. Raaflaub und M. Toher (eds.), *Between Republic and Empire: Interpretations of Augustus and His Principate* (Berkeley: University of California Press, 1990): 71–122, reprinted in Eder, *Bürger und Staat* (n. 1).

[13] Eder (ed.), *Staat und Staatlichkeit in der frühen römischen Republik* (n. 10); *Die athenische Demokratie im 4. Jahrhundert v.Chr.* (n. 9).

On yet another level, Eder selected particularly relevant issues and examined them comparatively and crossculturally, thus discovering similarities and differences that offered illumination from yet other perspectives. Examples are "The Political Significance of the Codification of Law in Archaic Societies," "Political Self-confidence and Resistance: The Role of *Demos* and *Plebs* after the Expulsion of the Tyrant in Athens and the King in Rome," "Rechtsentwicklung und Verfassungskrise in Athen und Rom," and "Die Rolle von Volkstribunen und Ephoren in Verfassungskrisen."[14] Eder's surprising result, when he drew a preliminary balance, was that, despite many (often superficial) parallels and analogies, there were very few aspects in which Athens and Rome did not stand diametrically opposed to each other. Unfortunately, the monograph on "Divided Antiquity" he was planning to work on in his retirement, could not be completed.

These comparative essays stimulated Eder's thinking. The constant juxtaposition of Athens (and occasionally Sparta) and Rome opened new horizons and understandings and helped him find new connections and responses to new and ever more penetrating questions. What he discovered was constantly re-examined and refined. As a result, he produced a large and coherent "building" of thoughts and ideas that illuminated the development of state and society in Greece and Rome from all sides and often enough placed it on new foundations.

I cannot end without mentioning yet another major contribution of Eder to the progress and facilitation of scholarship. I mean his leadership role as co-editor (responsible for the field of ancient history) in the production of *Der Neue Pauly* (*Brill's New Pauly*). This encyclopedia of classical antiquity sought a middle path between the massive, more than eighty-volume *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* ("Pauly-Wissowa") and the five-volume *Kleine Pauly.* Eder was at the same time planner, executor, writer, and editor. He worked tirelessly, often sending emails to contributors in the wee hours of the morning, correcting, shortening, and often rewriting articles, and composing a host of his own (often those nobody else wanted to take on). As some of his colleagues commented, this large, complex, and initially not uncontested project could hardly have succeeded without his efforts.

[14] All these and others are reprinted in Eder, *Bürger und Staat* and discussed in my introductory essay there (n. 1).

Kurt A. Raaflaub
Brown University

WALTER EDER, 1941–2009: EIN UNKONVENTIONELLER ALTER HISTORIKER

Zusammenfassung

Walter Eder (1941–2009) war Professor für Alte Geschichte an der Freien Universität Berlin (1971–1992) und an der Ruhr-Universität Bochum (1992–2006). Sein Gesamtwerk umfasst zwei gewichtige und einflussreiche Tagungsbände, zwei Bücher zu römischen Rechtsinstitutionen, zahlreiche Aufsätze und Buchkapitel zur griechisch-römischen Geschichte und zu Themen der Tourismusforschung, Ausbildung von akademischen Reiseleitern und dem Schutz von antiken Denkmälern und Ruinenstätten, sowie zahlreiche oft detaillierte Rezensionen. Er war bekannt für seine originellen, oft unkonventionellen und bahnbrechenden Ideen und für sein kompromissloses Hinterfragen von fest etablierten Meinungen. Seine tiefdringende und unter verschiedenen Ansätzen mehrfach wiederholte Überprüfung zahlreicher Aspekte der frühen griechischen und römischen Geschichte befähigte ihn, oft in vergleichenden Untersuchungen, neue Erklärungen für die Entstehung und Entwicklung von Gesellschaft und Staat im archaischen und klassischen Griechenland und in der römischen Republik zu finden. Seine Analysen zumal der athenischen *polis* und Demokratie einerseits, der römischen Ständekämpfe und des Volkstribunats andrerseits haben der Forschung wesentliche neue Impulse verliehen.[15]

[15] Der hier vorgelegte Artikel stützt sich auf die Einführung des Verfassers zu Eders Gesammelten Schriften; siehe dazu Anm. 1.

UDC 821.14'02-2.09 Euripidus
821.133.1.09 Racine J.

Јован Попов
Универзитет у Београду
Филолошки факултет

ЕУРИПИД, КОРНЕЈ, РАСИН: ПРЕОБРАЖАЈИ ТРАГЕДИЈЕ*

АПСТРАКТ: У раду се разматра начин на који је Пјер Корнеј обрадио Еурипидову трагедију *Медеја*, а Жан Расин *Ифигенију у Аулиди* и *Хиполита*. Обојица су се у знатној мери ослањали и на Сенеку, а у својим иновацијама користили су античке књижевне и историјске изворе. Као главну новину увели су по један млад женски лик, чиме су заплете својих трагедија обогатили романтичним мотивацијским током, али су се и удаљили од класичног трагичког обрасца. У завршном делу рада расправља се о томе зашто је у њиховим обрадама изостављено Еурипидово бављење женским питањем (Медејин феминизам и Хиполитова мизогинија), иако је XVII век познат по значајном учешћу жена у књижевности и култури.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Еурипид, Сенека, Корнеј, Расин, Медеја, Ифигенија, Хиполит, Федра, барок, класицизам, трагедија, страст, женско питање.

Средина тридесетих година XVII века представља изузетан тренутак у историји француске књижевности и културе. Године 1635, под покровитељством Луја XIII, његов „први министар" кардинал Ришеље (Richelieu) основао је Француску академију, задужену да води бригу о чистоти француског језика и да сачини његов речник. Исте те године, међутим, Француска је ступила у крвави Тридесетогодишњи рат који се на тлу немачких земаља водио још од 1618. и који ће трајати још пуних тринаест лета. Иако католичка земља, која се у претходном столећу крваво разрачунавала са својим про-

* Краћа верзија рада под насловом „Расин и Еурипид: праћења и одвајања" саопштена је на међународном научном скупу „Антика и савремени свет", одржаном у организацији Друштва за античке студије Србије на Правном факултету у Београду од 8. до 10. октобра 2021.

тестантима, она се у рату сврстала на страну протестантских краљевина Шведске и Данске, а против свог у то време најљућег непријатеља, ултракатоличке Шпаније.

Политички, економски и војни ривалитет два велика суседа исказивао се и у култури и књижевности, нарочито на пољу драме. Шпанија је ту предњачила, пошто је њен „златни век" (*Siglo de Oro*) отпочео још крајем претходног века са Лопеом де Вегом (Lope de Vega) и његовом генерацијом која је утемељила тзв. „нову комедију", односно трагикомедију као мешовити жанр, супротстављен аристотеловским принципима прихваћеним у ренесанси. Ова живописна драмска форма, која је боље приањала уз дух противреформације, утицала је и на француске драматичаре који су понекад од својих јужних суседа преузимали и теме и јунаке. Тако је и легендарни шпански витез из средњег века Родриго Руиз Дијаз звани Сид, после епа и романсе, изведен на позоришну сцену у драми *Сидова младост* (1618) Гиљена де Кастра (Guillén de Castro), а у Француској се појавио у Корнејевом *Сиду* (1637). Богохулни заводник Дон Хуан (*Севиљски заводник и камени гост*, 1630), ингениозна креација Тирса де Молине (Tirso de Molina), своју најславнију обраду доживеће у Молијеровом (Molière) *Дон Жуану* (1665), али већ у часу када је у Француској превладао класицизам који је означио повратак драмским правилима и строгој подвојености жанрова. Зато севиљски преварант, типично барокни јунак, неће проћи добро код савременика, ни због теме ни због начина њене обраде. У доба „Краља Сунца" и француске величине, класична антика била је пожељнији извор инспирације од барокне Шпаније.

Тај заокрет се, међутим, није десио преко ноћи. Још у поменутој 1635. години, истој оној у којој је у Шпанији умро Лопе де Вега, а последњи барокни драмски великан Калдерон (Calderón de la Barca) створио своје трагикомично ремек-дело *Живот је сан*, Пјер Корнеј је у Француској извео своју прву трагедију *Медеју* која је, заједно са *Хектором на самрти* Жана де Ротруа (Rotrou) и Ла Пинелијеровим (La Pinelière) *Хиполитом*, означила повратак хеленском миту и класичној трагедији. У истој години написао је *Комичну илузију*, драму коју је сам окарактерисао као „чудновату наказу", а којом је достигао свој комедиографски врхунац, истовремено се опростивши и од комедије и од барока.

ЕУРИПИДОВА И КОРНЕЈЕВА *МЕДЕЈА*

Пјер Корнеј (Pierre Corneille, 1606–1684) био је школован међу језуитима, што му је пружило добро познавање књижевности и латинског језика, али и прве додире са позорницом. Познаваоци старогрчког

у његово доба били су ређи него у претходном столећу, па ни он није био један од њих. Еурипида је, разуме се, читао, али из друге руке. Неколико његових трагедија у то време било је преведено на француски, док је *Медеја* била доступна у преводима на латински. Први је, још 1544, објавио Џорџ Бјукенен (Buchanan), шкотски хуманиста, филолог, писац и педагог који је десетак година живео у Паризу и Бордоу, а језику римске антике поучавао је, између осталих, и Монтења (Montaigne). Године 1610. изашао је и латински превод свих грчких трагедија чији је аутор био Пјер де ла Ровијер (Rovière) и то је вероватно био Корнејев главни извор. Поред тога, ослањао се и на Сенекину *Медеју.*

У складу са драмском поетиком, али и укусом публике свог времена, Корнеј је тежио сложенијој радњи у односу на античке претходнике, нарочито на Сенеку. Док је овај поједноставио заплет, па је уклонио лик Егеја, а број стихова скратио за скоро четири стотине у односу на Еурипидов комад (1028 : 1419), Корнеј је урадио обрнуто: увео је чак четири нова лика, од којих су два споредна, али су два врло битна. То је неминовно било праћено и повећањем обима текста, па његова *Медеја* има 1660 стихова. Усложњавању радње доприноси и то што у модерним трагедијама више нема хора, на чије је партије код Еурипида и Сенеке још увек отпадао знатан број стихова. Што се јединстава тиче, Корнеј је у погледу радње и времена следио Еурипидов образац, па је сва збивања концентрисао око Медеје, задржавши, као и Сенека пре њега, наглашени оквир од једног дана, колико је јунакиња измолила од Креонта ради наводне припреме одласка из Коринта. У погледу места је, међутим, дао себи већу слободу, образложивши то у *Размаш̄рању* (*Examen*) које је штампано у издањима од 1660. година надаље. Коментаришући приказ Медејине освете у Сенекиној верзији, он каже: „[…] али не могу да разумем како јој је омогућио да доврши своје чаролије на јавном месту, па сам радије нарушио изричито јединство места како бих приказао Медеју баш у оној просторији где је обавила своје чини него да га и у овоме опонашам” (536–537).

Главна Корнејева инвенција била је лик Креузе, која је код његових претходника третирана само као пасивни објекат радње, једна од Медејиних жртава о чијем страдању сазнајемо из извештаја гласника, чију је језиву упечатљивост код Еурипида Сенека свео на неколико безбојних стихова. Француски трагичар извео ју је на позорницу и дао јој приличан простор – појављује се у шест сцена, распоређених релативно равномерно од првог до последњег чина, а изговара око 150 стихова. Поред ње, увео је и лик Јасоновог пријатеља, аргонаута Полукса, отприлике двоструко мање присутног у драми, но ипак са одређеним разлогом. Увођење оба ова лика Корнеј ће такође накнадно образложити у *Размаш̄рању*, позивајући се на

жељу да исправи оно што му се код античких писаца чинило невероватним: то што је Креонт пристао да за један дан одложи Медејино прогонство, иако је стрепео од њених моћи, а нарочито то што је његова кћи потом примила сумњиве дарове. Занимљиво је то што је претходно, у посвети непознатом покровитељу, аутор истакао да су му историјска истина и опште мишљење које је владало у антици били важнији од вероватности. Али, у тачно четврт века, колико је протекло између посвете и *Размаш̄рања*, одиграла се епохална промена: конституисана је класицистичка поетика у којој је вероватност била једно од неприкосновених начела, баш као и три драмска јединства. Корнеј се и у *Медеји*, као и у *Сиду*, класицизму прилагођавао у ходу.

Извесно је, ипак, да је писац од самог почетка и те како водио рачуна о драмској уверљивости, а да се касније потрудио да то и експлицира. Како је, дакле, отклонио невероватност? Три су начина на која је сам указао: први је тај што је Креуза сама затражила чувену хаљину од Медеје, други то што је његов Креонт сам великодушно понудио Медеји дан одлагања као утеху за то што јој није допустио да синове поведе са собом, а трећи се огледа у томе што је на Полуксово инсистирање предузео мере предострожности, наумивши да деловање хаљине испроба на жени ионако осуђеној на смрт. Креузина кобна лакомост је, међутим, била бржа, и управо та особина пресудно одређују њен карактер, што заслужује да буде подробније размотрено.

За разлику од Еурипида и Сенеке, који су у коринтској принцези видели само безазлену и невину жртву, Корнеј је од ње начинио психолошки сложен лик са неким негативним особинама. Она не само што својој супарници узима мужа и децу него хоће да се домогне и оног најдрагоценијег што је ова поседовала у материјалном смислу, јединог што је понела из очеве ризнице побегавши са Јасоном. Креуза је свесна своје слабости, али не може да јој одоли:

Какав избор ш̄рави! Никад ш̄акав сјај
Не ш̄осеја свеш̄лосш̄ сунчеву у ноћи;
Бисери са злаш̄ом смешани без реда,
Хиљаде драгуља рубом нанизаних
Божансш̄веним сш̄ојем задивљују очи,
Ниш̄ш̄а слично овде носило се није;
А ја, чим је сш̄азих украшену ш̄ако
Прес̄ш̄адох да марим за руно од злаш̄а,
Па будиш̄е мало љубоморни и ви,
Скоро као и вас њу сам ш̄ожелела.[1]
(II, 4, 575–584)

[1] Стихове из Корнејеве *Медеје* наводимо у сопственом преводу. Ритам симетричног дванаестерца настојали смо да очувамо, али смо се, зарад тачности, одрекли римовања.

Усредсредивши девојчину задивљеност на хаљину, Корнеј је, драматуршки оправдано, изоставио дијадему која се помињала код Еурипида. С друге стране, Креузина лакомост добија размере каћиперства својственог женским ликовима из комедија. Суштина и јесте у томе што Корнејева *Медеја* очигледно још задржава неке карактеристике трагикомедије, као што ће бити и са *Сидом*, па је исправна констатација Жоржа Кутона (Couton) да је ово заправо „прекорнејевска трагедија". Томе доприноси још један мотив којим је писац закомпликовао заплет, а у који је такође уплетена краљева кћи. Не желећи, наиме, да се одрекне лика Егеја као што је учинио Сенека, француски аутор је смислио да његово појављивање убедљивије мотивише заљубљеношћу у Креузу. У дијалогу који се води између њих двоје већ наслућујемо будућег Корнеја, нарочито у реплици у којој девојка одбија Егејеву руку, претпостављајући му Јасона:

Није да не грешим када тако бирам;
Свесна сам разлике између' вас и њега,
Али ако знате да занос љубави,
Никад величину за циљ не поставi,
Признајте да жар њен за личност се веже,
И да круна моја најмање вам значи
Често нешто што се изразити не да
Затекне нас, носи, на љубав нагони,
Често без разлога предмет нашег плама
Засени нам очи и обузме душу.
(II, 5, 625–634)

У овим речима већ наслућујемо Инфанткињу, Химену и потоње Корнејеве хероине, но смисао је овде обрнут – док су се оне одрицале љубави зарад вишег интереса, породичног или државног, Креуза на то и не помишља. Додуше, она није ни доведена у тешку ситуацију, пошто и Креонт подржава њену удају за Јасона. Стога ће писац унутрашњу драму пренети у Егеја, који ће покушати да отме принцезу и због тога допасти тамнице. Одатле ће га својим моћима избавити Медеја, што је и био смисао читавог овог подзаплета. Корнеј, наиме, објашњава како му се и Егејева предусретљивост према Медеји код Еурипида чинила недовољно мотивисаном, па је на овај начин покушао да је образложи захвалношћу. Тиме се, међутим, још једном удаљио не само од свог узора него и од духа трагедије.

Све ове интервенције могу се довести у везу са укусом времена у којем жанровска чистота још није била императив. Но, то је и време углађених манира и префињеног сензибилитета у којем је

чудовишна Медејина страст такође морала бити додатно мотивисана, ако већ нису могле бити преиначене њене последице. Док ју је Сенека приказао још страшнијом него Еурипид, тиме што је скратио сцену њеног предомишљања пре убиства деце, а нарочито тиме што је у хору Коринћанке заменио Коринћанима и тако јој ускратио женску солидарност, Корнеј је, немајући хор на располагању, управо Креузином безобзирношћу настојао да оправда бар онај део Медејине освете који је погодио коринтски краљевски дом. Осим тога, Јасон ће после вереничине смрти свој гнев усмерити ка деци, па је недвосмислено наговештена његова намера да их жртвује на њеном гробу. Испоставља се, дакле, да је Медеја била бржа у трци двоје чедоморских родитеља. Њен злочин, међутим, неће бити приказан на сцени. То би и у барокном француском позоришту било сувише.

Приказани су, ипак, Креузина и Креонтова смрт, што показује да сценска пристојност или *bienséance*, такође једно од златних правила класицизма, још није било неприкосновено у то доба. Писац наводи како му је тај призор, у којем Јасон стиже да се опрости са несуђеном невестом, био потребан да би испунио пети чин, али и да је избегао ефекат са пламеном који гута жртве. Разуме се да није било ни језивог батргања оца и кћери, меса које се одваја од костију нити ичег од оног ужаса из описа гласника код Еурипида. Заузврат, Јасон је спреман да и сам страда грлећи умирућу Креузу, али примећује да на њега отров не делује. То, међутим, неће задуго одложити његов крај. Последња Корнејева иновација састоји се у јунаковом самоубиству после Медејиног одласка, а околност да се убија пред очима гледалаца још једна је потврда да је прва Корнејева трагедија још била далеко од класицистичког обрасца.

Најзад, барокни карактер *Megeje* исказује се и у лику протагонисткиње. Корнеј у једном писму тврди да његова јунакиња много више дугује Сенекиној него Еурипидовој, што се може прихватити када се има у виду не комад у целини него сам лик жене чије су вештине и моћи приказане на сцени. Сенека је знатан простор своје драме посветио управо том аспекту, па је у дадиљином монологу најпре описао справљање отрова, а потом Медејин ритуал у којем она призива читаву плејаду божанстава да јој помогну у њеној освети. И код Корнеја је видимо у сличном обреду, али се њене моћи испољавају на још један начин: тако што ослобађа Егеја из ћелије, а уместо њега оставља утвару са његовим ликом. Она је више од чаробнице какву знамо из мита и Корнеј то изриче преко Јасона који је назива вештицом, *la sorcière*.

Овим залазимо на један добро истражен терен у друштвеној и позоришној пракси барокне Европе, како на континенту тако и у Британији. Прогони и спаљивања вештица, али и списи о њима и

њихове драмске инкарнације, били су део свакодневице. Заклети непријатељ вештица, шкотски краљ Џејмс VI Стјуарт, који ће после смрти Елизабете I доћи на енглески престо као Џејмс I, објавио је спис *Демонологија* (1597), док су се у читавом стваралаштву његовог савременика Шекспира јављали врачеви, опсенари, вештице и вилењаци, некад добронамерни, а некад и не.[2] Жорж Кутон сматра да је на Корнеја могао утицати француски правник, економист и философ Жан Боден (Boden), уз Макијавелија (Machiavelli) оснивач модерне политикологије, који је поред *Шест књига о држави* и многих других дела стигао да напише и *Демономанију вештаца* (1580). Тамо се Медеја помиње као Орфејева ученица, а каже се и ово: „Хананци су често жртвовали своју децу ђаволу, спаљујући их живе или их касапећи као што је урадила вештица Медеја да би се осветила кћери Креонта, коринтског краља, која се удала за њеног љубавника Јасона" (Corneille 1980: 1379). Не треба заборавити ни то да је августа 1634, можда баш у часу док је Корнеј писао своју трагедију, у Лудану спаљен свештеник Ирбен Грандије (Grandier), осуђен због наводног савеза са ђаволом, а да се у периоду 1643–1647. године у Лувијеу, недалеко од пишчевог Руана, одигравала афера истеривања ђавола из наводно опседнутих монахиња урсулинског манастира. Медеја се, дакле, на својеврстан начин уклопила у интелектуалну и духовну климу Корнејевог доба, а то потврђује и чињеница да се, само годину дана касније, у *Комичној илузији* као један од главних јунака, онај коме је поверена и похвала позоришту на крају комада, појавио њен мушки али доброћудни пандан – бели маг Алкандар.[3] И једно и друго били су идеални носиоци барокног театарског спектакла. „Тријумфални излаз заједнички свим Корнејевим комадима у вези је са суштинском особином корнејевског јунака: разметљивошћу" (Ruse 1998: 210).[4]

ЕУРИПИДОВА И РАСИНОВА *ИФИГЕНИЈА У АУЛИДИ*

Жан Расин (Jean Racine, 1639–1699) живео је и стварао у време када је класицизам увелико потиснуо барок, па су и трагедија и комедија биле недвосмислено разграничене правилима. Од посебног значаја је било то што је писац образовање стекао међу јансенистима

[2] О овоме видети: Стивен Гринблат, „Шекспир и истеривачи ђавола", превео Срђан Вујица, *Реч*, Београд, бр. 15, новембар 1995, 73–87.

[3] Више о овоме: Јован Попов, „Шекспиров и Корнејев бели маг", *Читања неизвесности*, Светови, Нови Сад, 2006, 168–181.

[4] „Корнејевски јунак је лик од разметљивости, који се изграђује попут барокне фасаде, раздвајајући биће и привид, као што барокни архитекта раздваја структуру и декорацију и даје првенство овој последњој" (Ruse 1998: 213).

у училишту манастира Пор роајал, где су се, поред латинског, учили и старогрчки језик и књижевност. Каријеру је и започео трагедијама *Тебаида*,[5] *Александар* и *Андромаха*, потом се окренуо темама из римске и оријенталне историје (*Британик*, *Береника*, *Бајазит*, *Митридат*), а на свом стваралачком врхунцу вратио се грчком миту, и то преко свог омиљеног трагичара Еурипида. Најпре је у *Ифигенији у Аулиди* (1674) реинтерпретирао његову истоимену трагедију, а потом у *Федри* (1677) обрадио *Хиполита*.

У предговору *Ифигенији* Расин је навео цео низ извора које је користио припремајући своју драму, од Хомера, Стесихора, Есхила и Софокла, до Лукреција, Хорација, Овидија и неких каснијих писаца. Ипак, на плану садржаја најдоследније је следио Еурипида кога је сматрао најтрагичкијим, τραγικωτατος међу свим песницима, оним који је најбоље умео да у посматрачима изазове сажаљење и страх. И не само што истиче да ова два Аристотелова критеријума сматра кључним за деловање трагедије, већ изражава задовољство што је, на основу утиска који је оставио на своје савременике, спознао да су „здрав разум и разборитост остали исти у свим вековима", а да се париски укус из његовог доба није разликовао од атинског из Еурипидовог: „Моји гледаоци били су ганути истим оним стварима које су некада терале у плач најученији свет Грчке" (Racine 1854: 6). Универзалност човековог емоционалног бића потврђује се, дакле, како на плану књижевних јунака тако и на плану публике. Зато је Жаклин де Ромији (Romilly) с разлогом приметила да између Есхила и Еурипида има више разлике него између Еурипида и Расина.

Ипак, Расин не би био велики песник да се у свему слепо придржавао узора. На многим местима, од којих су нека кључна, он се од њега одвајао, настојећи да за сваку битнију измену пронађе утемељење у митолошким или историографским изворима. У *Ифигенији* измене примећујемо већ при погледу на листу актера. На њој нема Менелаја, али затичемо Одисеја, који је код Еурипида деловао из позадинског плана. Алудирајући синтагмом „Сизифов потомак" на гласине о пореклу итачког краља, Еурипидов Агамемнон у само једном али значењем бременитом стиху исказује неповерење у Одисејеву лојалност, као и зазор од његове популарности: „Међу војском иде. Превртљивац је тај" (ст. 526), узвраћа главнокомандујући грчке флоте свом брату на предлог да избегне жртвовање кћери тако што ће затајити пророчанство. „Частољубив је он и лоше нарави" (ст. 527), саглашава се Менелај. Захваљујући истанчаном осећају за драматургију, Расин је уочио значај јединственог Одисејевог карактера и могућности које отвара његово појављивање.

---

[5] Заплет ове трагедије делимично је следио Еурипидове *Феничанке*.

Највише га је, међутим, мучио расплет. Решење које је применио Еурипид, извевши на сцену Артемиду да спасе Ифигенију са жртвеника и однесе је на Тауриду, остављајући уместо ње кошуту, није долазило у обзир из више разлога. Пре свега, паганска божанства била су непожељна на позорници у доба Луја XIV кога су, осим Сунцем, звали и „најхришћанскијим краљем". Осим тога, у години објављивања Боалоове *Песничке умешности*, дакле у часу када је класицизам достигао свој апогеј, можда и важнији од идеолошких били су поетички разлози. Још више него Корнеја четрдесетак година раније, Расина је обавезивала сценска пристојност која није допуштала крваве призоре уопште, а камоли сурова погубљења на сцени. Чак ни зликовци шекспировског кова, какав је у *Британику* био Нарцис, нису могли бити кажњени на позорници, него су одвођени некуда иза ње да плате за своја злодела. Зато се писац у предговору пита, наравно реторски: „На шта би личило да сам укаљао сцену језивим убиством једне тако врле и љупке особе каквом је требало представити Ифигенију?" (Racine 1854: 4). С друге стране, притискало га је правило вероватности: „А на шта би тек личило да своју трагедију расплетем уз помоћ богиње и машине, и то преображајем који је још могао бити донекле уверљив у Еурипидово време, но који би за нас био одвећ апсурдан и невероватан?" (Racine 1854: 4). Ни *deus ex machina*, дакле, није долазило у обзир.

Притешњен тако између чекића и наковња, спас је пронашао тамо одакле је и пошао – у антици и њеној митологији. Први међу ауторима којима одаје захвалност био је Паусанија без кога се, како каже, не би ни усудио да се подухвати писања трагедије на ову тему. У његовом *Опису Хеладе* пронашао је лик друге Ифигеније, ванбрачне кћери Тесеја и Хелене, која је по рођењу била поверена на старање Хелениној сестри Клитемнестри.[6] Иако би се из приповести грчког путописца рекло да је у питању једна иста особа, односно да је Ифигенија Клитемнестрина усвојеница,[7] Расин је дао машти на вољу. То што песнички извори на које се позива Паусанија нису сачувани

[6] Тесејеву отмицу Хелене помиње и Плутарх, али код њега нема ни наговештаја о њиховом потомству, већ се каже да како „она још није била у доби за удају, он је преузме и одведе у Атину, где је остави у друштву своје мајке, поверивши их обе своме пријатељу Афидну да их чува и скрива од других" (Plutarh 1987: 55–56).

[7] Код Паусаније се каже да су по Тесејевом одласку са Пиритојем у поход на Теспрођане Диоскури заузели Афидну и одвели Хелену у Спарту: „У то доба, приповедају, Хелена је носила чедо под пасом и, породивши се ту у Аргу, утемељила је Илитијино светилиште. Кћер коју је родила дала је Клитемнестри – Клитемнестра је, наиме, већ била удата за Агамемнона – а сама се доцније удала за Менелаја. О овоме су Еуфорион Халкиђанин и Плеурођанин Александар саставили песме, а још пре тога и Стесихор Химеранин, у којима као и Аргивци тврде да је Ифигенија Тесејева кћи" (Паусанија I 1994: 192).

чак му је и погодовало, јер је могао да удвоји лик Ифигеније и да ову другу, Хеленину и Тесејеву, прикаже „онако како му се свиђало". Исконструисао је причу у којој је она још у раном детињству из Арга одведена на Лезб, где је расла не знајући своје право порекло, а под именом Ерифила. У истину је био упућен једино отац њене дружбенице Дорис, али је он страдао у рушилачком налету Ахилејеве војске на путу ка Аулиди. Поставши робиња, могла је да се узда само још у предсказање да ће у Троји повратити име и статус. Ипак, судбина јој није била несклона до краја. Виновник њених јада поступио је достојанствено, поклонивши је својој вереници Ифигенији која је прима са симпатијама и третира као равноправну.

Рекло би се да је тиме нестало разлога за драмску напетост у овом огранку заплета. Али, ни Расин није био ништа мањи психолог од Еурипида. Несрећна девојка признаје својој пратиљи да ју је, уместо страха и мржње, већ при првом сусрету са Ахилејем обузело осећање против којег никакав разуман разлог не делује. Креузини аргументи овде су још појачани, јер љубав не само да се не јавља тамо где би то било пожељно него се јавља тамо где је непожељна:

Ал' у лику ничеī свирепоī не беше;
Осетих да клетва у īрлу се стеже;
И да ми се срце јавља против воље;
Заборавих љутњу, плаках, не знах боље.
(II, 1, 497–500)

Због тога Ерифила ни према племенитој Ифигенији не осећа захвалност него супарнички гнев. Од тог часа, на почетку другог чина, она је један од главних ликова, најчешће присутних на позорници. Њена пропаст је двострука – егзистенцијална и морална. Из сцене у сцену она тоне све дубље, заведена страшћу и осветољубљем.

Тужно дејство страсти на īрозну ми муку!
Ја прихватам њену понуђену руку
Тек да се прикријем и боље припремим
Да ометем срећу са драīаном њеним.
(II, 1, 505–508)

Ерифила најпре сања о могућностима које јој се отварају Ифигенијиним нестанком, потом кује план да завади Агамемнона и Ахилеја и тиме одвуче Грке у пропаст, да би најзад испунила свој наум и народу објавила захтев богова. И поред свега, читалац и даље осећа извесно саосећање, свестан да је њен пад више плод трагичних

околности него зле природе. Расин је управо то и желео да постигне, сматрајући да његова јунакиња „на неки начин заслужује да буде кажњена, мада притом ипак није сасвим недостојна саучешћа" (Racine 1854: 5). То је свакако разлог што јој је, не само због захтева за пристојношћу, допустио да сама себи пресуди на жртвенику, поштедевши је недостојне смрти. Као и код Еурипида, о исходу нас извештава гласник и, што је још важније, поново се трагедија завршава манифестовањем праведне божанске воље.

И у драматуршком и у рецепцијском смислу успех Ерифиле као Расинове кључне инвенције био је несумњив, али нас можда још више импресионира пишчева филолошка скрупулозност.[8] Он своју имагинацију поткрепљује позивањем и на мање познате ауторе попут Еуфориона из Халкиде, песника из III века пре н. е. и управника библиотеке у Антиохији. По речима самог Расина, овога су ценили и Вергилије и Квинтилијан, док Партеније из Никеје, песник из I века, за њега каже како је у једној од својих песама написао „да је [Ахилеј] освојио то острво [Лезб] пре него што се предружио грчкој војсци и да је на њему чак био пронашао једну принцезу која се заљубила у њега" (Racine 1854: 5).

Ако бисмо савремено схватање трагичког јунака претпоставили Аристотеловом, могли бисмо чак рећи да Ерифила од Ифигеније преузима улогу трагичне хероине. У том утиску, уосталом, нисмо усамљени. Има више од пола века од како су се француски структуралисти углавном сложили око тога, и то са различитих методолошких полазишта. Фројдовски оријентисани психокритичар Шарл Морон (Mauron) у својој дисертацији *Несвесно у делу и животу Жана Расина* (1957) у оквиру анализе *Ифигеније* Ерифили је поклонио највише пажње, називајући је Ифигенијином „црном двојницом" која, штавише, префигурише Федру. Марксистички социолог књижевности Лисјен Голдман (Goldmann) у студији *Скривени бог* (1959) такође је нагласио како Ерифилину позицију трагичке протагонисткиње тако и филијацију са Федром.[9] Најзад, и еклектични Ролан Барт (Barthes) у књизи *О Расину* (1963) констатовао је да је цела трагедија у *Ифигенији* измештена у Ерифилу која је у потпуности одбачено, али зато можда и једино слободно биће у драми.

---

[8] На самом крају предговора писац се чак потпуно преображава у приљежног филолога и тумача књижевности, детаљно објашњавајући како је једна лакуна у штампаном латинском преводу Еурипидове *Алкестиде* била кључни разлог за неуспех ове трагедије код његових савременика.

[9] „У Расиновом делу ликови Ерифиле и Федре су најближи лику јунака античке трагедије. Супротстављена заједници других – по чему је још увек модерна – потпуно сама, решена да упозна истину коју још не зна, али која ће је убити, побуњена против неправедности богова, таква је Ерифила, коју непремостив понор одваја од свих који живе у провиденцијалном свету, срозани до ранга марионета" (Goldman 1980: 515).

ЕУРИПИДОВ *ХИПОЛИТ* И РАСИНОВА *ФЕДРА*

Знатно слободнији у интерпретацији Еурипида Расин ће бити три године касније у свом ремек-делу *Федри* (1677), у којој је основу радње преузео из *Хиполита*. Ова тема није била новина на француским позорницама. Још у претходном веку, у доба ренесансне обнове трагедије, Робер Гарније (Garnier) извео је свог *Хиполита* (1573), а потом су под истим насловом уследиле драме Расинових савременика Габријела Жилбера (Gilbert) из 1645. године и Матјеа Бидара (Bidar) из 1675. Код Расина већ наслов наговештава радикалну промену тежишта драме у правцу који је назначио Сенека, мада првобитно није било сасвим тако. Трагедија је најпре изведена као *Федра и Хиполит*, али је, само два дана касније, пишчев конкурент Никола Прадон (Pradon) представио идентично насловљену драму, што је Расина навело да из свог наслова изостави Хиполита. По броју сцена у којима се појављују, дванаест, двоје јунака су код њега равноправни, али је нагласак са Хиполитовог незаслуженог страдања померен ка Федриној патњи, у суштини такође незаслуженој. Осећања која обузимају заљубљену жену далеко су од племенитих или лепих дрхтаја љубави. Код Еурипида смо је упознали у стању душевне растројености, обамрлост је нагло прелазила у еуфорију и обрнуто, као код болесника који пате од манично-депресивне психозе. Код Расина она овако описује тренутак заљубљивања у Хиполита:

Видех га, пребледех, па ми лице плану;
у махнитој души немир се разману;
ни очи гледају, ни језик говори,
а тело, осећах, и мрзне и гори.
(I, 3, 273–276)

У оваквој страсти заиста нема много рафинованости – она је неодољива у сваком погледу и коштаће живота и Федру и Хиполита. Расинов човек је играчка у рукама надмоћнијих сила или „трска која мисли", како је говорио његов савременик и духовни сродник, Блез Паскал (Pascal).

Страсти које човека обузимају против његове воље, а које смо већ упознали код Ерифиле, биле су значајна тема пишчевог доба, како у књижевности тако и у философији. Декартов (Descartes) оптимизам о могућности човекове самоконтроле из *Трактата о страстима душе* (1649) у Расиново доба био је потиснут песимистичним погледима, нарочито у погледу љубави и њене зле пратиље љубоморе. Декарт је страсти анализирао као научник, док их је Еурипид тумачио деловањем виших сила. Заплет његове драме почивао је

на Хиполитовој увреди богиње Афродите, која ће бити покретач Федрине забрањене наклоности према пасторку. Расин у суштини наставља тим правцем, образлажући њен трагични положај аристотеловским критеријумом: „Доиста, Федра није ни сасвим крива ни сасвим невина. Њу је њена судбина уплела, и гнев богова, у једну незаконити љубавну страст, које се првенствено она сама гнуша" (Rasin 2004: 387). Венерин утицај још је присутан – у свом кратком монологу (III, 2), Федра јој се обраћа, молећи је да, уместо на њу, усмери своје деловање на Хиполита. Али, за разлику од Еурипидовог предлошка, ни она ни Артемида не појављују се на сцени. Њихово присуство било би прст у око црквеним великодостојницима који су ионако грмели против паганских тема у позориштима. Зато је морала изостати упечатљива завршна сцена опроштаја између Артемиде и њеног умирућег штићеника. Дијана се помиње тек узгред, а младић страда на лицу места, о чему нас извештава Терамен.

Осим у наслову, Расин је Сенеку следио у још неким битним појединостима. Док је код Еурипида младић за мађехину страст сазнавао посредством њене дадиље, Федра му се код њих двојице поверава сама. Начин на који то чини у Расиновој верзији необично је упечатљив – њена изјава љубави пре личи на оптужујућу провалу срџбе:

Свирепи, сада знаш већ много.
Иако си доста већ могао чути,
о, упознај Федру и бес њене пути!
Ја волим. Не мисли док те обожавам
да, као невину, себе оправдавам,
и да би ми занос од љубавне среће
могао улити поуздање веће!
Вај, жртва освете целе васељене,
гнушам се ја себе више но ти мене.
(II, 5, 670–678)

Треба, ипак, имати у виду да дадиља присуствује овом сусрету. Она овде има и име, Енона, а још значајније је то што је код Расина произведена у Федрину дојкињу, чиме је њихов однос подигнут на ниво телесне, псеудокрвне везе.

Једно од кључних одвајања од Еурипида, такође на Сенекином трагу, јесте и то што Федра остаје на позорници до самог краја. Ипак, Расин је поново испоштовао налог пристојности, избегавши да директно прикаже њено самоубиство. Она је отров са одложеним дејством – чији други него Медејин? – испила раније, поживевши таман колико треба да у завршној сцени призна своју клевету. Код

грчког трагичара је, обесивши се, ишчезавала већ на средини комада, оптужујући пасторка *post mortem*, у писамцу које оставља Тесеју. Расин је ово посмртно опањкавање сматрао недостојним једне владарке „која, иначе, гаји тако племенита и врла осећања". Иако не прецизира на која осећања мисли, он истиче да се потрудио да Федру прикаже „мање одвратном но што је у трагедијама старих писаца", мислећи на Еурипида и Сенеку. „Таква нискост изгледало ми је да више пристоји једној дојкињи", аргументује он, „која је могла имати ропскије склоности, и која се при свем том прихвата те лажне оптужбе само да би спасла живот и част своје господарице" (Rasin 2004: 387). У складу са својим идеолошким уверењима, а и са вредносним системом послератног времена у којем објављује превод настао у заробљеничком логору у Немачкој, Милан Дединац ову Расинову реченицу назива чудовишном, позивајући се и на Августа Вилхелма Шлегела (Schlegel) који је овај начин мишљења сматрао „дворанским". Обојица притом занемарују да Расин више води рачуна о поетичком правилу примерености које је установио још Аристотел него о класном положају.

Највећу иновацију представљало је, као и у *Ифиīенији*, увођење новог женског лика захваљујући којем је трагедија поново добила мелодрамску компоненту. Арицијa је такође митолошки утемељена, али на Расинов начин, уз доста маште и комбинаторике. Песник наводи да ју је пронашао у седмом певању *Енејиде*, као Хиполитову жену, и заиста се тамо (ст. 761–782) говори како су овога оживеле Асклепијеве траве и Дијанина жудња, како га је богиња сакрила од Јупитеровог гнева, да би потом живео под именом Вирбије, које је носио и његов син чија се мајка звала Арицијa. Вирбије-син налази се у попису ратника на Турновој страни, а Расин даје машти на вољу, па Арицијиног оца Паланта, Енејиног савезника, поистовећује са атичким јунаком који се са својих 50 синова супротставио Тесејевом доласку на атински престо.

Овим је мотивација трагедије знатно усложњена и то на два нивоа, мелодрамском и политичком. Насупрот Еурипидовом, Расинов јунак није женомрзац који пркосно одбацује љубав. Он, истина, задржава привид хладноће, али испод те маске крије наклоност према заробљеној принцези, изданку лозе којој је Тесеј, због супарништва, забранио да се продужи. С једне стране имамо још једну прокажену љубав, поред Федрине – Хиполитову; с друге стране, питање наследства престола, код Еурипида тек наговештено, код Расина избија у први план – осим Хиполита и Федриног сина, сада се као могући престолонаследник појављује и Арицијa. То ће се испоставити кључним у завршној сцени: пошто Федра на самрти спере љагу са Хиполита, Тесеј ће скинути клетву са сина и у последњем

стиху практично усвојити Арицију, прихватајући је за своју наследницу.

Упркос овим и још неким ситнијим разликама у садржају двеју трагедија, суштина је остала непромењена, бар кад је реч о тематском језгру, а то је жестина Федрине страсти. Још је Пол Валери (Valery) запазио да је мотив женске освете због неузвраћене љубави старији чак и од Еурипида и да се појављује у старозаветној повести о Јосифу и Петефријевој жени. Ролан Барт је пак критиковао импресионистичка тумачења, проистекла из „грађанског мита" који је створио Волтер (Voltaire), а по којем је Расин песник „префињених страсти", чији су јунаци једноставна, истинита и природна бића. Супротстављајући овој слици „нежног Расина" једну објективнију слику „окрутног Расина", Барт подсећа на детаљ који се евоцира и код Еурипида и код његовог француског потомка: Федра је кћи Миноса и Пасифаје, и припада једној „архајској друштвеној ситуацији" коју је Фројд (Freud) назвао *прахордом*. У том контексту, Расиново позориште више није позориште љубави већ позориште насиља.

Помињање Фројда враћа нас и Шарлу Морону који је уочио још једну занимљиву паралелу између *Ифигеније* и *Федре*, а тиче се страдања невиног бића. Ако већ није желео да укаља сцену жртвовањем Ифигеније која није починила никакав грех, зашто онда није преиначио и завршетак *Федре* у правцу спасавања Хиполита, који се такође није огрешио? Ту, међутим, психокритичар превиђа да младић пред оцем јесте крив због једне друге ствари – недозвољене љубави према Арицији. То је разлог због којег он ћути на Тесејеве оптужбе, док је код Еурипида то била реч коју је дао дадиљи пре него што му је открила Федрину тајну. И још нешто што фројдистички усмереном тумачу није могло промаћи. Истичући да Федрина страст код Еурипида није имала инцестуозни карактер, као код Сенеке и Расина, већ само прељубнички, он разлог проналази у разликама између атинског и римског, па следствено и француског права: док је у Атини закон дозвољавао женидбу очевом удовицом, у Риму то више није било могуће.

ЗАВРШНИ ОСВРТ И ЈЕДНО ПИТАЊЕ

Иако припадници двеју генерација, различитих духовних и образовних исходишта, и Корнеј и Расин су се у обраде Еурипидових трагедија упустили студиозно и скрупулозно, користећи се расположивим књижевним и историографским изворима из антике. Обојица су се у знатној мери ослањали на Сенеку, а према античком

наслеђу генерално су се односили с поштовањем, али не и са страхопоштовањем. Занимљиво је да су обојица као главну новину увели по један млад женски лик, чиме су својим трагедијама додали романтични мотивацијски ниво. То је уједно представљало највеће одступање од класичног трагичког обрасца. И један и други били су људи свог историјског тренутка који су се руководили драматуршким принципима, актуелним поетичким начелима, укусом публике и моралним нормама. Морализам је нарочито присутан код Расина, који у предговору *Федри* тврди како никада до тада није „написао дело као што је ово. Најмање грешке строго су у њему кажњене. На саму помисао о преступу гледа се ту са исто онолико ужаса с колико и на сам преступ. […] а порок је свуда насликан таквим бојама које чине да му се упозна и омрзне грдоба" (Rasin 2004: 390). Овде није реч само о конвенцији какву су у то време примењивали многи писци драма и романа, између осталих и Молијер, правдајући се због приказивања неморалних ствари. Расинова порука била је усмерена ка онима у чијем је окриљу формиран, а са којима је због своје посвећености позоришту раскинуо још на почетку каријере – јансенистима. Подсећајући да се ни Сократ није устручавао да се позабави Еурипидом, он прижељкује да и његови некадашњи учитељи прихвате театарску уметност. Уместо тога, он сам ће је, непосредно после *Федре*, практично напустити.

Најзад, интересантно је питање шта је код Корнеја и Расина остало од Еурипидовог бављења женским проблемом. Грчки песник га је, сећамо се, отворио у две своје трагедије и то из два супротна угла: у *Медеји* из феминистичког, а у *Хиполиту* из мизогиног.[10] Док је варварка покушала да се пред коринтским женама оправда описујући тежак положај жене у браку – „Од бића свих, срце и ум штоно их красе/ ми, жене најнесрећнији смо сој" итд. (*Медеја*, ст. 230–266) – дотле се трезенски принц, згађен мађехином страшћу, пред њеном дадиљом обраћао Зевсу, јадикујући што мушкарци морају да се жене, па и што жене уопште постоје: „О Диве, зашто жене, тај род варљиви,/ ти створи и на светлост дана изнесе?" итд. (*Хиполит*, ст. 616–668). Треба ли да будемо изненађени што ничега од тих тирада није остало ни код једног од двојице француских трагичара, у веку и друштву у којем су жене у знатној мери усмеравале књижевна и културна збивања? Још од почетка столећа и маркизе Де Рамбује (Rambouillet) учене племкиње су у салонима окупљале интелектуалну елиту, а жанру романа допринеле су пресудно, и као читатељке и као ауторке. Корнејева савременица Мадлена де Скидери (Scudéry), најзначајнија романсијерка у доба прециозности, на размеђи барока

[10] О томе видети: Јован Попов, „Транзиција, постхеројство и феминизам у античкој драми", *Читања неизвесности*, Светови, Нови Сад, 2006, 84–118.

и класицизма, такође је држала један од салона, баш као и госпођа Де Лафајет (Lafayette), припадница Расинове генерације и аутор најзначајнијег класицистичког романа *Принцеза Де Клев* (1678). Само годину дана пошто су у позоришту присуствовали убиственом деловању Федриних љубавних страсти, читаоци овог романа могли су да се увере у њихово разорно дејство чак и међу углађеним француским аристократама претходног века. Ако су, дакле, играле тако значајну улогу у култури свог времена, како то да ништа од Еурипидовог феминизма (или антифеминизма) није остало у трагедијама њихових савременика?

Ово питање заслужује подробније разматрање, вероватно и посебну студију. Овде можемо само да назначимо правце једног таквог истраживања. Релативно је лако одговорити на други део питања, онај који се односи на Хиполитову мизогинију. Било шта слично било би анахроно, па и политички некоректно у Расиновом комаду, у тренутку када је писац *Смешних прециоза* (1659) и *Учених жена* (1672) већ покојни, а заједно с њим и подсмешљиви поглед на интелектуалну еманципацију жене. Изазовнијим се чини питање зашто код Корнеја није остало ни трага од Медејине јадиковке, мада је песимистични поглед на брак био једно од општих места у целом XVII веку.

Ту је могуће поставити неколико хипотеза. Најочигледнија би била она да је већ Сенека, не без разлога, жене у хору заменио мушкарцима, а да код Корнеја хора није ни било. Ипак, замисливо би било да његова јунакиња изговори нешто слично пред Нерином, како се у комаду звала њена пратиља. Логичнијом се, отуда, чини друга претпоставка, више социолошке него драматуршке природе: брачна ситуација коју описује Медеја карактеристична је за супружнике нижих сталежа, а такви нису чинили публику трагедија. Ако оставимо по страни порођајне муке као универзални чинилац женске егзистенције, остало о чему говори Еурипидова јунакиња – преоптерећеност децом и кућним пословима, потчињеност мужу и његовој породици, запостављеност и везаност за кућу – није било проблем удатих француских племкиња. Њихов брачни скептицизам почивао је на другим невољама, као што су уговарање бракова, недостатак љубави у таквим заједницама, односно њено гашење ако је у почетку и постојала, изазови прељубе и љубоморе. Све то може се пронаћи не само код госпођице Де Скидери и госпође Де Лафајет него и код других списатељки, рецимо у новелама госпође Де Вилдје (Villedieu) *Љубавне помешње* (1675), још једне Расинове савременице чији је поглед на страсти кореспондирао са његовим.[11]

[11] На почецима њених новела стоје индикативни епиграфи, од којих, на пример, један гласи „Уопште нема очаја у који љубав не би могла да баци силно заљубљеног човека".

Могао би се, напослетку, претпоставити још један разлог, делом драматуршке а делом социолошке природе, који би се односио на оба француска аутора. Будући да су и Корнеј и Расин у много већој мери него Еурипид и Сенека били заокупљени смишљањем и компоновањем богатог и занимљивог заплета, дуге друштвено ангажоване реплике које не утичу непосредно на радњу представљале би непотребну ретардацију, поготово у трагедији. С друге стране, ангажованост је увек носила ризике изазивања непријатних реакција моћника, што је Молијер болно искусио. Ни Корнеј ни Расин нису били склони таквим подухватима.

ИЗВОРИ

Corneille, Pierre, *Œuvres complètes*, I, textes établis, présentés et annotés par Georges Couton, Gallimard, Paris, 1980.

Euripid, *Izabrane drame*, preveli Gordan Maričić, Aleksandar Gatalica, Lucija Carević, Plato, Beograd, 2007.

Plutarh, *Tesej*, prevela Ksenija Maricki Gađanski, Grafos, Beograd, 1987.

Racine, Jean, *Œuvres*, Firmin Didot frères, Paris, 1854. file:///E:/Downloads/Iphig%C3%A9nie_en_Aulide_(Racine),_Didot,_1854.pdf

Rasin, Žan, *Ifigenija*, preveo Jovan Popov, Rad, Beograd, 1998.

Rasin Žan, *Tragedije*, preveli Nikola Bertolino, Milan Dedinac,Gordan Maričić i Radoje Radovanović, Paideia, Beograd, 2004.

Seneka, Lucije Anej, *Medeja*, preveo Gordan Maričić, NNK, Beograd, 2012.

Vergilije Maron, Publije, *Eneida*, prevela Marjanca Pakiž, Fedon, Beograd, 2014.

Паусанија, *Опис Хеладе*, I–II, превела Зора Ђорђевић, Матица српска, Нови Сад, 1994.

Софокле, Еурипид, *Грчке трагедије*, II, превео Милош Н. Ђурић, СКЗ, Београд, 1994.

ЛИТЕРАТУРА

Barthes, Roland, *Sur Racine,* Seuil, Paris, 1979.

Garnier, Bruno, "La traduction de la tragédie grecque en France : le tournant décisif de la période 1660–1780", *TTR* 11(1), 1998, pp. 33–64. https://doi.org/10.7202/037315ar

Goldman, Lisjen, *Skriveni Bog*, prevod studije o Rasinu Nikola Bertolino, BIGZ, Beograd, 1980.

Mauron, Charles, *L'inconscient dans l'œuvre et la vide de Racine*, Champion/ Slatkine, Paris/ Genève, 1986.

Две године касније, Расин ће у предговору *Федри* експлицитно рећи како у његовом комаду „љубавне страсти пролазе […] као истинске слабости, страсти су приказане само зато да би се показала сва пометња коју оне проузрокују" (Rasin 2004: 390).

Romiji, Žaklin de, „Euripid ili tragedija strasti", preveo Zoran Stojanović, *Teorija tragedije*, priredio Zoran Stojanović, Nolit, Beograd, 1984, 510–537.
Ruse, Žan, *Književnost baroknog doba u Francuskoj*, prevela Tamara Valčić Bulić, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci – Novi Sad, 1998.
Schweitzer, Zoé, "Buchanan, helléniste et dramaturge, interprète d'Euripide (*Medea* et *Alcestis*)", *Études Épistémè* [En ligne], 23 | 2013, mis en ligne le 01 avril 2013, consulté le 21 juillet 2022. http://journals.openedition.org/episteme/258 ; DOI : https://doi.org/10.4000/episteme.258
Valeri, Pol, „O Fedri kao ženi", prevela Nada Petrović, *Pesničko iskustvo*, Prosveta, Beograd, 1980.
Попов, Јован, *Читања неизвесности*, Светови, Нови Сад, 2006.

Jovan Popov
Université de Belgrade
Faculte de philologie

EURIPIDE, CORNEILLE, RACINE: LES MÉTAMORPHOSES DE LA TRAGÉDIE

Résumé

Dans ce travail on examine comment Pierre Corneille et Jean Racine développaient les sujets des tragédies d'Euripide *Médée*, *Iphigénie en Aulide* et *Hippolyte*. Bien qu'ils appartiennent à deux générations et deux époques littéraires et qu'ils proviennent des différents milieux éducatifs et spirituels, les deux auteurs français ont agi d'une manière studieuse et délicate, en utilisant des sources littéraires et historiographiques dont ils disposaient de l'antiquité. S'appuyant considérablement sur Sénèque aussi, l'un et l'autre ont introduit comme innovation principale dans chaque pièce un personnage de jeune femme trouvée dans la mythologie: chez Corneille c'était Créuse, chez Racine Ériphyle, puis Aricie. Ainsi ils ont enrichi des intrigues de leur tragédies par un niveau de motivation romantique tout en s'eloignant du modèle de la tragédie classique. Corneille et Racine ont été écrivains qui suivaient les principes de la dramaturgie, les règles poétiques, le goût du public et les normes morales de leur temps. Dans la partie finale du travail on discute pourquoi la question de femme posée chez Euripide (le féminisme de Médée et la misogynie d'Hippolyte) n'a pas trouvé place dans leur pièces, malgré la participation considérable des femmes dans la littérature et la vie culturelle au XVIIe siècle. Plusieurs hypothèses d'ordres différents ont été élaborées, soit dramaturgiques soit sociologiques: dans la *Médée* de Corneille il n'y avait plus de chœur des femmes dont elle aurait pu attendre la solidarité, alors que les spectatrices nobles n'étaient pas à s'identifier aux souffrances matrimoniales dont elle se plaignait; la misogynie farouche d'Hippolyte aurait été anachronique et politiquement incorrecte à l'époque de Racine; enfin, concernant les deux auteurs, les tirades socialement engagées auraient risqué de retarder l'action dramatique, ainsi que de provoquer des réactions pernicieuses.

UDC 726.71(497.11 Studenica)

Мирјана Глигоријевић Максимовић
Београд

ОДЈЕЦИ АНТИКЕ У СКУЛПТУРИ СТУДЕНИЦЕ*

АПСТРАКТ: Декоративна скулптура на фасадама Богородичине цркве у Студеници изузетно је богата. Она украшава три портала, прозоре, трифору на источној апсиди, и кровни венац. Посебно се истичу скулптуре у лунети западног портала, који је посвећен Богородици, сам портал и трифора на апсиди. На довратницима портала и трифоре исклесане су бројне представе, као што су животиње, птице, митолошка бића, обавијене богатом врежом, које асоцирају на антику. Камена пластика дело је приморских мајстора и показује мешавину византијских схватања и романичких елемената, заснованих на старијој античкој, римској традицији и носи одлике романичког стила. Иако се за поједине елементе могу наћи паралеле на порталима у областима Емилије Ромање и Апулије, скулптура Студенице представља оригинално остварење врхунског квалитета.

КЉУЧНЕ РЕЧИ: Студеница, скулптура, Византија, романика, античка уметност, вреже, флорални елементи, Богородиаца, Христос, апостоли.

Најстарији сачувани примерци скулптуре у средњовековној Србији потичу из XIII века. Декоративна пластика на фасадама Богородичине цркве у Студеници представља најбогатију и најразноврснију скулптуру тог времена у Србији.[1] Цркву посвећену Богородици подигао је крајем XII века Стефан Немања као своју четврту задужбину, после освајачких похода, а пре замонашења. Према речима

* Рад је настао из саопштења поднетог на међународном научном скупу „Антика и савремени свет. Епистемолошки значај древних знања античких аутора и у познијој традицији", одржаном у организацији Друштва за античке студије Србије на Правном факултету у Београду од 8. до 10. октобра 2021. године.

[1] А. Дероко, *Монументална и декоративна архитектура у средњевековној Србији*, Београд 1962, 48–62.

Св. Саве, у биографији Стефана Немање, саграђена је на пустом месту, погодном за лов на дивље звери.[2] Једнобродна грађевина са централном куполом и полукружним апсидама добила је фасаде од белог мермера, са три портала, од којих су западни и јужни, оквири прозора и трифора на апсиди, као и конзоле на кровном венцу, украшени скулптуром и пластиком.[3] Сва три портала, западни, северни и јужни, припадају степенастом типу портала – уз довратнике су степенасто прислоњени стубићи, колонете и лезене. Главни, западни портал посвећен је Богородици, као и сама црква, и у лунети има представу у пуној пластици (Сл. 1). У центру је Богородица на престолу са малим Христом, са леве стране јој прилази арханђео Михаило, а са десне арханђео Гаврило. Арханђели су означени српскословенским натписима, а на фигурама Богородице и малог Христа сачували се се трагови боје и позлате (Сл. 2). Као тема, Богородица са малим Христом је била веома честа у византијској уметности. Међутим, пуна скулптура није била уобичајена, тако да за ову групу постоје паралеле на јужноиталијанским скулптурама.[4]

На унутрашњој страни надвратника приказани су у плитком рељефу, у центру Христос са отвореном књигом у левој руци, који десном благосиља (Сл. 3). На унутрашњој страни довратника, са сваке стране представљено је по шест фигура апостола (Сл. 4.) Њих предводе апостоли Петар и Павле, чији су ликови диференцирани. Апостол Петар има кратку коврџаву косу и кратку браду, а апостол Павле високе залиске. Сви апостоли су слично приказани, са књигом или свитком у левој руци, док десном благосиљају (на западњачки начин) (Сл. 5). За разлику од других, апостол Петар у левој руци поред књиге држи и кључеве (Сл. 6). Ова композиција Христа са апостолима тумачена је као Христов други долазак или према новијим закључцима, као слање, Мисија апостола.[5]

Архиволта изнад лунете на главном, западном порталу богато је украшена: у центру је представљена маска у облику главе лава из које излазе лозице. У изувијаним врежама приказани су разне животиње и митолошка бића. На левој страни су кентаур са фрулом, кентаур са стрелом, лав, вук са овцом у устима, срна и василиск, док су на десној страни два кентаура, лав, лисица са зецом у устима,

---

[2] *Живот св. Стефана Немање (св. Симеона) од Саве*, ур. М. Башић, Старе српске биографије, Београд 1924, 3.

[3] Ј. Максимовић, *Српска средњовековна скулптура*, Нови Сад 1971, 63–75.

[4] Дероко, *нав. дело*, сл. 58; Ј. Максимовић, *Студије о студеничкој пластици I, Иконографија*, Зборник радова Византолошког института 5 (1958), 140–142, сл. 1–2; иста, *Српска средњовековна скулптура*, 64–65, сл. 79–82; В. Бабић, *Скулптура Богородичине цркве у Студеници. Порекло и узори*, Зограф 43 (2019), 89–92, сл. 1–2.

[5] Максимовић, *Студије*, 140–143, сл. 4; иста, *Српска средњевековна скулптура*, 64–65, сл. 83, 87; Бабић, *нав. дело*, 92–94, 100–104, сл. 3–8.

птица са змијом и василиск. Представа кентаура са стрелом, која је позната из античке уметности и као симбол Зодијака, појављује се у византијској и романичкој уметности. Борбе животиња се такође приказују од античких времена и симболично представљају борбу добра и зла. Надвратник је на сличан начин украшен врежом у коју су уплетене птице и два василиска из чијих уста полазе лозице.[6]

Довратници на западном порталу су украшени врежама: на левој, северној страни у лозицама су лишће и плодови, на десној, јужној страни храстово лишће. Испред довратника приказане су две фигуре лавова који су носили сада уништене стубове, а над капителима, две су фигуре грифона.[7] Скулптуре лавова и грифона имале су заштитничку улогу и смештане су на улазу у храм, а заједно са представама борби добра и зла чиниле су целину. Овакве скулптуре су биле уобичајене за романичку и византијску уметност, а сачуване су и на споменицима средњовековне Русије.[8]

На западној фасади, у лунети десне, јужне бифоре представљени су флорални украси, лишће и цвеће, а у левој, северној, две афронтиране птице, које држе гране лозе увијене у медаљоне.[9] Ова представа са афронтираним птицама сматра се симболичном представом евхаристије.[10]

Јужни портал има мање раскошну декорацију: на архиволти и довратницима су изведени флорални украси (Сл. 7.) На западном довратнику бујна, двострука врежа излази из уста маске лава (Сл. 8). Испод капитела у врежи су делимично сачувани једна глава и нека четвороножна животиња. На источном довратнику приказани су плодови и врежа (Сл. 9). Ове представе имају сличности са капителом на трифори у Цркви Св. Трипуна у Котору.[11]

Северни портал је изведен сасвим једноставно и без украса.[12]

Изузетно богато је украшена трифора на главној апсиди (Сл. 10). У тимпанону су представљени у врежама на левој страни крилати змај који држи људску фигуру, а на десној василиск са увијеним, дугим репом. Архиволта се састоји од богате вреже која је на левој

---

[6] Дероко, *нав. дело*, сл. 49–65, 67–68; Максимовић, *Студије*, 143–146, сл. 5; иста, *Српска средњовековна скулптура*, 65–67, 87–90; Бабић, *нав. дело*, 94–95.

[7] Дероко, *нав. дело*, сл. 59–68; Максимовић, *Студије*, 144; иста, *Српска средњовековна скулптура*, 66–67, сл. 85–90; Бабић, *нав. дело*, 94, сл. 8–10.

[8] Максимовић, *Српска средњовековна скулптура*, 67.

[9] Максимовић, *Српска средњовековна скулптура*, сл. 97; М. Н. Дебљовић-Ристић, *Бифоре са западне фасаде Богородичине цркве у Студеници – анализа облика и скулптуралне декорације*, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе 49 (2017), 25–42, сл. 4, 7; Бабић, *нав. дело*, 89.

[10] Бабић, *нав. дело*, 101, 108.

[11] Дероко, *нав. дело*, сл. 72, 73 а, б; Максимовић, *Српска средњовековна скулптура*, 67–68, 91–93; Бабић, *нав. дело*, 94–95, сл. 11–15.

[12] Максимовић, *Српска средњовековна скулптура*, 67.

страни украшена лишћем, а на десној цвећем (Сл. 11). Лозица на довратницима трифоре на левој страни излази из уста змаја и има представе птица, човека, козе, јагњета са крстом, сирене, а на десној страни излази из уста змије и углавном има лишће и цвеће. На левој страни довратника трифоре приказана је и једна жанр-сцена: човек седи на грани и држи свитак, или реже лозу, а грану је опкорачио. Испод троделног отвора пружа се фриз са флоралним украсима; врежом акантуса. Сачуване су и две оштећене фигуре, конзоле, поред трифоре. На десној, северној страни фигура седи и држи отворену књигу, а на левој страни фигура такође држи књигу и има крила. Постоје различита тумачења ових фигура: да су представљени јеванђелисти, или Богородица и анђео, или монах, можда ктитор Св. Симеон и Св. Сава. Међутим, због оштећења, остају само претпоставке. Представе на конзолама поред прозора, као и оне поред улаза, имале су профилактичку улогу.[13]

Значење ових врежа и представа фауне или митолошких бића на фасадама Студенице тумачено је различито: као декоративни украси, као симболични прикази борбе добра и зла, врлина и греха, као симбол евхаристије. Мотив вреже, једночлане и двочлане, био је чест у античкој и ранохришћанској уметности. У вреже винове лозе или акантуса биле су уплетене људске фигуре, животиње, птице, митолошка бића, жанр-сцене. Овај мотив је често био приказиван у сликарству, у делима примењене уметности и скулптури, нарочито у римској и ранохришћанској уметности. Највећи пано са приказима врежа и различитим митолошким бићима, птицама и животињама красио је споменик миру: Ara Pacis у Риму,[14] освећен 9. год. пре н. е. Са таквих представа, из античке и римске традиције овај мотив био је преузет у романичкој скулптури у Италији крајем XI века.[15]

Испод кровног венца, на јужној и северној фасади, леже конзоле са људским и животињским главама и цветним мотивима, изведене у високом рељефу. Најбројније и најразноврсније су представе људских глава, које су клесане као врло изражајни портрети. Посебно су занимљиве поједине, изузетно натуралистички изведене главе (Сл. 12).[16]

Иконографско значење скулптованих представа на студеничким фасадама може се тумачити као византијска идеја оваплоћења

---

[13] Дероко, *нав. дело*, сл. 74–75, 77 а, б, 78; Максимовић, *Студи*је, 146–147, сл. 6; иста, *Српска средњовековна скулптура*, 68–69, сл. 94–96, 98; Бабић, *нав. дело*, 94-95, сл. 16–17.

[14] P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, University of Michigan, 1988, 181.

[15] Максимовић, *Студи*је, 143–144; иста, *Српска средњовековна скулптура*, 66–69; Бабић, *нав. дело*, 106–107.

[16] Дероко, *нав. дело*, сл. 81; Максимовић, *Студи*је, сл. 3; иста, *Српска средњовековна скулптура*, 71, сл. 99–102; Бабић, *нав. дело*, 95, сл. 18.

у композицији Богородице са малим Христом и мисија апостола са алузијом на еухаристију на бифори, што би се могло повезати и са формирањем култа њеног ктитора.[17] Истраживање стилских особина студеничке скулптуре указало је на елементе како византијске традиције тако и романичке уметности, сједињене у нову целину.[18]

По свом карактеру, скулптуралне и пластичне представе на студеничким фасадама, дело приморских мајстора, показују мешавину византијских схватања и романичких елемената, заснованих на старијој античкој, римској традицији. Иако се за поједине елементе могу наћи паралеле на порталима у областима Емилије Ромање и Апулије и на пластици Котора, скулптура Студенице представља оригиналнно остварење врхунског квалитета.

Сл. 1. Студеница, западни портал (према В. Бабић, Скулптура)

[17] Бабић, *нав дело*, 108.

[18] Максимовић, *Студије о студеничкој пластици II, Стил*, Зборник радова Византолошког института 6 (1960), 95–109; Бабић, *нав дело*, 89–112.

Сл. 2. Студеница, западни портал, лунета (према В. Бабић, Скулптура)

Сл. 3. Студеница, западни портал, Христос, доња страна надвратника (према В. Бабић, Скулптура)

Сл. 4. Студеница, западни портал, врежа и апостоли, северни довратник (према В. Бабић, Скулптура)

Сл. 5. Студеница, западни портал, апостол Петар, северни довратник (према В. Бабић, Скулптура)

Сл. 6. Студеница, западни портал, апостоли и врежа, јужни довратник (према В. Бабић, Скулптура)

Сл. 7. Студеница, јужни портал (према В. Бабић, Скулптура)

Сл. 8. Студеница, јужни портал, западни довратник (према В. Бабић, Скулптура)

Сл. 9. Студеница, јужни портал, источни довратник (према В. Бабић, Скулптура)

Сл. 10. Студеница, апсида (према В. Бабић, Скулптура)

Сл. 11. Студеница, лунета апсиде (према В. Бабић, Скулптура)

Сл. 12. Студеница, глава, конзола испод кровног венца
(према В. Бабић, Скулптура)

БИБЛИОГРАФИЈА

В. Бабић, *Скулптура Богородичине цркве у Студеници. Порекло и узори*, Зограф 43 (2019).

М. Н. Дебљовић-Ристић, *Бифоре са западне фасаде Богородичине цркве у Студеници – анализа облика и скулптуралне декорације*, Саопштења Републичког завода за заштиту споменика културе 49 (2017).

А. Дероко, *Монументална и декоративна архитектура у средњевековној Србији*, Београд 1962.

Живот св. Стефана Немање (св. Симеона) од Саве, ур. М. Башић, Старе српске биографије, Београд 1924.

P. Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus*, University of Michigan, 1988.

Ј. Максимовић, *Српска средњовековна скулптура*, Нови Сад 1971.

Ј. Максимовић, *Студије о студеничкој пластици I, Иконографија*, Зборник радова Византолошког института 5 (1958).

Ј. Максимовић, *Студије о студеничкој пластици II, Стил*, Зборник радова Византолошког института 6 (1960).

Mirjana Gligorijević Maksimović
Belgrade

ECHOES OF CLASSICAL ANTIQUITY IN THE SCULPTURE OF STUDENICA

Summary

The decorative sculpture on the façades of the Virgin's Church in Studenica is remarkably rich and graces three portals, two-light windows, the three-light window on the eastern apse, and the cornice. The sculptures in the lunette of the western portal, dedicated to the Virgin, the portal itself, and the three-light window on the apse are particularly notable.

In the lunette of the western portal, in full sculpture, the Mother of God is shown enthroned with the Christ Child, flanked by the archangels Michael and Gabriel. The archangels are marked with Serbo-Slavonic inscriptions, and the figures of the Virgin and the Divine Infant have surviving traces of paint and gilding. The Virgin with the Christ Child was a common theme in Byzantine art, but representing it in full sculpture was quite unusual, although there are parallels for this group in South Italian artworks.

On the inner side of the lintel, in bas-relief, Christ is represented in the center holding an open book in his left hand and blessing with his right. On the interior of the door jamb, on each side there are six figures of the apostles led by St. Peter and St. Paul. All of the apostles are shown similarly, with a book or scroll in their left hand and blessing with their right; only Peter holds a set of keys in addition to the book. This composition of Christ with the apostles was interpreted as the Second Coming of Christ or, according to more recent conclusions, as the Mission of the Apostles.

The archivolt above the lunette on the main, western portal is elaborately decorated: in the center, there is a lion mask with protruding vines. The twining tendrils feature representations of various animals and mythological creatures: centaurs (with a flute or arrow), a lion, a wolf devouring a sheep, a roe, a basilisk, a fox with a rabbit in its jaws, a bird with a snake. The image of the centaur with an arrow, known from classical art and as a sign of the Zodiac, appears in Byzantine and Romanesque art. Animal fights were another motif represented since classical times and symbolized the struggle between good and evil. The lintel is similarly decorated with a vine with birds entangled in it and two basilisks with vine tendrils stemming from their mouths.

The jambs on the western portals also have vine ornaments: on the northern side, there are leaves and fruit in the tendrils and oak leaves on the southern. In front of the jambs, two lion figures held the now lost pillars, and above the capitals are two gryphon figures. Lion and gryphon sculptures had a protective role and were placed at the entrance to the church, forming an ensemble with the representations of the fight between good and evil. Such sculptures were common in Romanesque and Byzantine art and have also survived on the monuments of medieval Russia.

On the western façade, the lunette of the southern two light-window features floral ornaments and the northern two birds facing each other and holding vines curled into medallions, which have been symbolic depiction of the Eucarist.

The decoration of the southern portal is less ornate: the archivolt and the jambs feature floral ornaments, and there are a partially preserved head and a four-legged animal in a vine below the capitals. The northern portal is very simple and has no ornamentation.

The three-light window on the main apse is exceptionally elaborate. The tympanum features a winged dragon in a vine holding a human figure and a basilisk with a long, twisted tail. The archivolt is made up of a rich vine decorated with leaves and flowers. The vine on the jambs of the three-light window protrudes from the dragon's mouth and holds the representations of a bird, man, goat, lamb with a cross, and mermaid, and the one protruding from the serpent's mouth mostly features leaves and flowers. On the left side of the jamb of the three-light window is a genre scene: a man sitting on a branch, either holding a scroll or cutting vines. Below the tripartite opening runs a frieze with acanthus leaves. Besides the three-light window, two damaged figures have survived, consoles, for which various interpretations have been proposed but which certainly had a prophylactic role.

Below the cornice, on the southern and northern façades, there are consoles with human or animal heads and floral motifs, done in high relief.

The motif of a vine with entangled human figures, animals, birds, mythological creatures, and genre scenes was often shown in Roman and Early Christian art. From there, from the classical and Roman tradition, it was adopted into Romanesque sculpture in Italy in the late 11th century.

In their character, the sculptural and three-dimensional representations on the façades of Studenica – made by artists from the coastal areas – reveal a blend of Byzantine views and Romanesque elements rooted in the older tradition of Ancient Rome. Although parallels can be found for some elements on the portals in the regions of Emilia-Romagna and Apulia, as well as in the sculpture of Kotor, the Studenica sculptural artworks represent an original achievement of superb quality.

ПРЕИСПИТИВАЊА
RE-THINKING

UDC 903/904”634”(497.11 Medvednjak)
069.51:903/904(497.11)

Milorad Stojić

MEDVEDNJAK – DUHOVNO SREDIŠTE IZ NEOLITA

APSTRAKT: Na osnovu ikonografije (posebno velikog kruga na glavi, prikaza sunčevih zraka ili na neki drugi, uglavnom sugestivni način) i brojčanih oznaka (broj prstiju na rukama i nogama, broj žlebova, ili kombinacija broja prstiju i žlebova itd.), predočene figurine potvrdile su praktikovanje najmanje tri kulta protostarčevačke zajednice na Medvednjaku, Sunca, Meseca i plodnosti. Ikonografija vinčanskih statueta nebeskih sila, pogotovo onih predstavljenih u kosti, znatno je raznovrsnija i, uglavnom, eksplicitnija nego onih iz starijeg neolita. Za vinčansku zajednicu posebno su karakteristične brojne ginomorfne figurine – mediji za prenošenje nebeskih (svetlosti, toplote, semena, krvi i vode) i zemnih (klice) plodonosnih entiteta na zemlju. Osim neuporedivog broja figurina, vinčansku zajednicu sa Medvednjaka karakteriše i izuzetno veliki broj raznovrsnih kultnih instrumenata, statueta (tipa šahovskih figurina) i koštanih predmeta sa brojčanim zapisima koji se odnose na cikluse nebeskih tela i životne procese. Iz svega toga, može se izvesti zaključak da je život neolitskih stanovnika iz Grčca (lokalitet Medvednjak nalazi se u selu Grčac nadomak Smederevske Palanke, u severnom delu središnje Srbije) potpuno bio prožet verom, tako da se nije znalo gde se završava svetovni život a počinje verski.

KLJUČNE REČI: Srbija, Pomoravlje, neolit, religija, figurine, kultovi.

Nije postojala nedoumica kakav bi naslov trebalo dati prvoj knjizi o neolitskom Medvednjaku – *Medvednjak – duhovno središte iz neolita*. Da je u pitanju verski centar iz neolita ukazivalo je više od 1000 figurina i drugih, veoma atraktivnih, nesumnjivo, obrednih predmeta, objavljenih u toj knjizi. Većina tih predmeta potiče sa nekoliko okućnica, površine od svega tridesetak ari, na najlepšem i, za život, najpovoljnijem delu lokaliteta. Osim toga, prilikom uređenja jednog od izvora u podnožju naselja zajedno su nađene četiri antropomorfne figurine, *Božja porodica sa*

Medvednjaka, najverovatnije, od fosilne kosti ili neke mineralne gline. I znatan deo od više stotina predmeta koji se publikuju u knjizi *Medvednjak, knjiga* 2 potiče sa istog mesta.[1] Sve to ukazuje da je na tih nekoliko procenata lokaliteta postojao deo naselja namenjen vršenju verskih obreda.[2] Samo sa tog delića Medvednjaka potiče više figurina nego sa nalazištu Belo brdo u Vinči, ili bilo kog drugog neolitskog lokaliteta iz mlađeg kamenog doba, a statueta i drugih, nesumnjivo, obrednih predmeta od kosti je više nego sa svih neolitskih lokaliteta u Evropi zajedno.

U više mahova, u obe pomenute knjige o Medvednjaku, predočavano je moguće simboličko, versko značenje figurina i ostalih obrednih predmeta sa lokaliteta u Grčcu.[3]

Istraživanje vere preistorijskih zajednica, kao što je, u ovom slučaju, neolitska religija, potraga je za predstavama entiteta koji se zamišljaju kao natprirodne sile, bogovi, porodice bogova, duhovi, zli duhovi, duhovi predaka, demoni, geniji, personifikacije žive prirode, a koji se izražavaju u živoj i mrtvoj prirodi, umetničkim nadahnućima, zakonima života, idejama, etici, estetici, kosmogoniji, kosmologiji, pojavama na nebu, sezonskim događajima, mitovima, ornamentici, snovima, prekogniciji, pijanstvu, transu, ludilu... Osnovu za takva istraživanja religije neolitskih stanovnika Medvednjaka pružaju: antropomorfna i zoomorfna plastika, antropomorfne i zoomorfne maske, amuleti, žrtvenici, predmeti na kojima se nalaze brojčani zapisi, različiti kultni instrumenti i sam lokalitet, na kome je tokom neolita, izvesno, postojalo svetilište. Sva ta relevantna arheološka građa objavljena je u knjigama *Medvednjak – duhovno središte u neolitu* i *Medvednjak, knjiga* 2, i u jednom radu R. Galovića.[4]

Otežavajuća okolnost u istraživanju religioznih aspekata je činjenica da rezultati višegodišnjih arheoloških iskopavanja na Medvednjaku nisu objavljeni, kao i to da gotovo sve informacije o delu lokaliteta odakle su najatraktivniji predmeti, uglavnom, potiču od meštana i pojedinih kolekcionara koji su imali neposredni uvid u brojna nelegalna iskopavanja, zbog čega se one moraju primiti uz ograde. Iz tih razloga, ne može se ništa preciznije reći o „jamama" i „rovovima" koji se pominju, osim da oni, najverovatnije, postoje na centralnom delu lokaliteta.[5] Takođe, nije

---

[1] U pripremi za štampu.

[2] Slična je situacija i na još nekim nalazištima: Belo brdo u Vinči, Turska česma-slatina u Drenovcu, Damljanov kladenac u Svojnovu i još nekim drugim lokalitetima.

[3] Administrativno, arheološki lokalitet Medvednjak nalazi se na teritorije sela Grčac.

[4] Галовић, Р., Неолитска ритуална група из Смедеревске Паланке, *Зборник Народног музеја* VIII (1975), 21–34.

[5] Pominju se jame, kojih je bilo „7-8, možda i više", i rovovi – „2-3", čija su dna ukopana u „žutu zemlju" (zdravicu), a bili su ispunjeni „pepelom pomešanim sa nagorelom zemljom". „Prečnik jama iznosio je dva-tri metra, nekih manje, nekih više, a rovovi su bili lučni i nisu pronađeni njihovi krajevi". Stekao se utisak da su „ogrlice", to jest grupni nalazi koštanih i kamenih perli, ljuštura puževa, školjki, zuba mladih jelena itd. stavljani u jame „pažljivo i po

bilo mogućnosti da se provere nagoveštaji da su na tom delu neolitskog naselja nalaženi delovi ljudskog skeleta zajedno sa pojedinim predmetima vinčanske kulture.[6]

Religija, kao kompleksni duhovni sistem, obuhvata verski odnos određene zajednice prema višim silama (ono što se naziva sveto), božanskom, natprirodnom, demonima, demonima-precima, zatim religioznu doktrinu, delatnost teologa i obrednika (verski službenici, sveštenici, bogoslužitelji, vrači, šamani, vidovnjaci), arhitektonske objekte u kojima se vrše verske radnje (hramovi), versko obrazovanje (obrazovne ustanove i verska obrazovna sredstva) i verski instrumentarij (idoli, gravure, žrtvenici, amuleti, kalendarski zapisi, astronomski instrumenti i drugo), kao i etičke principe koji su uspostavljeni među članovima verskih istomišljenika.

Kad je u pitanju Medvednjak, raspolaže se ogromnom, neuporedivom količinom verskih instrumenata u odnosu na bilo koji neolitski lokalitet, među kojima se, verovatno, nalaze i sredstva za versko obrazovanje, kao i posrednim, nedovoljno pouzdanim podacima o postojanju objekata za vršenje verskih radnji, dok se o ostalim pomenutim aspektima može suditi jedino na osnovu indirektnih podataka, proisteklih iz analize odgovarajuće arheološke građe.

Već samo razvrstavanje antropomorfnih figurina prema materijalu od kojeg su izrađene, stanju, tektonici, ikonografiji i drugim parametrima pruža veoma instruktivne rezultate u vezi sa onim šta predstavljaju i čemu su namenjene. Neznatan broj keramičkih figurina sa Medvednjaka je neoštećen. Suprotno, od tridesetak koštanih antropomorfnih figurina sve su bile cele izuzimajući nekoliko, neznatno oštećenih, primeraka.

Antropomorfne figurine su, nesumnjivo, predstave natprirodnih sila, bogova, demona, mitskih bića i, u znatnom broju, sredstvo za vršenje magijskih radnji itd. Više sile su predstavljene i brojčanim zapisima na kosti, kao što je to slučaj sa matematičkim izrazima koji odgovaraju trajanju mesečevog ciklusa (28 i 30 dana, sinodski i siderički mesec), brojem (12) meseci u sunčevom ciklusu i zbirom – 14, koji označava sredinu, pun mesec, vrhunac njegovog ciklusa. Dakle, numerički zapisi

---

nekom redu". U tim objektima nađene su i sve koštane, kamene i mnoge keramičke figurine, kao i skoro svi ornamentisani koštani predmeti i najlepše keramičko posuđe, koštano oruđe i „drugi predmeti". U svim tim jamama i rovovima nije bilo „mnogo keramičkih fragmenata niti kostiju". Zanimljiv je i podatak da je desetak velikih koštanih igala sa brojčanim zapisima takođe nađen u jednoj „maloj jami" i da su bile „nekako stavljene po dve-tri u isti sloj". Veoma važan je i podatak da su se u jamama i rovovima „jasno uočavali rastresiti slojevi desetak cm debljine, u nijansama sive boje", što bi ukazivalo da su ti objekti punjeni povremeno. Arheološki sloj izvan jama i rovova iznosio je „više metara, možda sedam ili osam", i bio je „prošaran proslojcima različite boje, a bilo je i onih crvene boje i velikih debelih zapečenih površina". Verovatno bi prospekcija lokaliteta daljinskim sredstvima pružila dragocene podatke o pominjanim jamama i rovovima, njihovom rasporedu i slično, kao i o stepenu devastacije najzanimljivijeg dela lokaliteta.

[6] Стојић, М., 2019, 195.

doživljavani su kao specifičan prikaz identiteta određenih vanzemaljskih sila, bogova Sunca, Meseca, Neba i drugih.

STARIJI NEOLIT, PROTOSTARČEVAČKA KULTURA (PRIBLIŽNO 6200–5500. GODINE PRE N. E.)

Veći broj kultnih predmeta (figurina, žrtvenika i instrumenata) iz starijeg neolita s područja Srbije potiče iz Starčeva, Poljne, Divostina, Grivca, Lozovika, Boljetina i, pogotovo, Deronja, a značajni pojedinačni primerci – iz Rujišta, Drenovca, Bukovča, Ćovdina, Međureča, Cerovca, Starčeva, Gladnica, Tomaševca, Vrtišta i Stragara. Zajedno, ukupan broj predmeta sa svih tih lokaliteta je višestruko manji od zbira figurina i ostalih obrednih predmeta sa lokaliteta Pojate-Pojila u Belici.[7] Sa lokaliteta Medvednjak objavljeno je 10 koštanih antropomorfnih statueta, tri keramičke i dve čovekolike kamene statuete i desetak drugih kultnih objekata, među kojima i „žezlo" od diopsida, ogrlica od više desetina perli od monohromnog serpentinita, figurine sekire od iste te vrste kamena, nekoliko pojedinačnih perli od višebojnog serpentinita, antropomorfna posuda i neuobičajeno kvalitetne posude (3b–h).[8] Prema tome, posle kultno-astronomskog naselja u Belici, najviše predmeta relevantnih za istraživanje duhovnog života protostarčevačke zajednice je sa Medvednjaka. Međutim, za gotovo sve te predmete nisu poznati uslovi nalaza, osim šturih obaveštenja od S. Markovića, kolekcionara iz Smederevske Palanke, koji je u više mahova prisustvovao neregularnim iskopavanjima. U takvoj situaciji, istraživanja obrednih aspekata te građe usmerena su, uglavnom, na ikonografiju figurina. To se odnosi i na najveći deo predmeta vinčanske kulture sa Medvednjaka.

Sl. 1a 1b 1c 1d 1e

[7] Стојић, М., 2018; Idem, 2021.
[8] Idem, 2019, 51–56, 23, 69–70, 269–271; Idem, 2022.

Koštane antropoidne statuete sa velikim kružnim otvorom na gornjem delu (sl. 1a–e) umesto lica, često u kombinaciji sa oznakama brojčane vrednosti 12 ili istim tim brojem prstiju na rukama i nogama (sl. 1a–d), predstavljaju boga Sunca.[9] Sve te figurine pripadaju nosiocima protostarčevačke kulture. Očito, u starijem neolitu vrhovni bog je bio bog Sunce ili bog Sunca, koji je najčešće i najmaštovitije prikazivan. Sudeći prema statueti sa sl. 1a, na kojoj je predstavljen i falus, bog Sunca zamišljan je kao antropomorfno, muško biće, antropoidnog tela sa glavom u vidu sunčevog kotura (sl. 1a–e), katkad oivičen radijalno raspoređenim minijaturnim udubljenjima (sl. 1e) ili žlebovima (sl. 1b). Prema tome, Sunce nije smatrano samo nezamenljivim izvorom toplote i svetlosti već je tretirano kao muški princip plodnosti – tvorac semena i oploditelj.

Sl. 2

Iz starijeg neolita je kompleksno, izvesno veoma značajno božanstvo, istovremeno antropomorfnih, ornitomorfnih, zmijskih i floralnih karakteristika, predstavljeno na statueti *Boginje prirode* (sl. 2).[10] Imajući na umu pojedinosti ugravirane na glavi, lice statuete je slika sunčevog diska, radijalno raspoređeni žlebovi na potiljku su sunčevi zraci, veoma izduženo telo je, istovremeno, prikaz drveta života, nebeske ose i neuništivog tela zmije koje se neprekidno uspinje ka nebeskom vrhu donoseći životne klice zemnog sveta, a donji kraj figurine je vulva koja obnavlja floru u faunu. Analogije iz istočnih delova Balkanskog poluostrva pokazuju da je isto božanstvo poštovano u različitim zajednicama iz starijeg neolita.[11]

Sl. 3a

[9] Videti prilog Bog Sunca u knjizi *Medvednjak, knjiga 2*.
[10] Idem, 2019, 51–52.
[11] Idem, 203 (i navedena literatura).

Nalazač je poklonio statuetu *Sedećeg čoveka* (sl. 3a) S. Markoviću, smatrajući da je ona „neki bezvredni predmet koji ne predstavlja ništa", ne uočivši da je na njoj oblikovano povijeno antropomorfno biće s glavom oslonjenom na butine ili kolena; to je položaj čovečjeg ploda u majci, stav trudnice prilikom porođaja, za stariji neolit – izgled tipičnog, „zgrčenog" položaja pokojnika u grobu, poza čoveka kad sedi. Ispostavilo se da nije tačno da artefakt „ne predstavlja ništa", već, naprotiv, da „predstavlja sve u životu čoveka", odslikava ceo čovekov život od začeća do smrti. Mogućno da je u pitanju *Bog života* zamišljen u antropomorfnom obliku, ili da je ova statueta apotropejski predmet koji bi trebalo da štiti i pomaže čoveku u celokupnom životnom ciklusu uključujući tu i posthumno razdoblje – povratak iz smrti. Kao i kod prethodno predočenog predmeta, jedina analogija postoji daleko od Pomoravlja, u gravuri na komadu šljunka iz starijeg neolita, nađenog u Grčkoj.[12]

Sl. 3aa

Šematizovana ginomorfna keramička figurina *Majka sveukupnog života* (sl. 3aa) na kojoj su naglašeni primarni i sekundarni atributi žene, simbol je plodnosti. Osim ginomorfnog, telo tog bića ima oblik i biljnih plodova, što statueti daje karakteristike majke sveukupnog života. Imajući na umu mermernu statuetu iz Azmaka (istočni deo Balkanskog poluostrva), s početka neolita, kao i druge predmete od kosti i kamena, s tog područja, koji, takođe, imaju analogije na Medvednjaku, izvesno je da je religija različitih zajednica znatnog dela Balkana sadržavala zajedničke elemente.

[12] Ibid.

Sl. 3b

3c

3d

3e

Sl. 3f

3g

3h

Navedeni artefakti, posebno antropomorfne figurine, ukazuju da su isti kultovi upražnjavani u Belici i na starijeneolitskom Medvednjaku. Razlika je jedino u dominantnom materijalu od kojeg su izrađivani obredni predmeti; u Belici najveći deo statueta je od kamena (serpentinit) i nekoliko od kosti, a na Medvednjaku – najviše od kosti. Metafora Sunca u Belici dočaravana je više simbolički nego eksplicitno, dok je na Medvednjaku to obrnuto.[13] Očigledno, u okvirima protostarčevačke kulture religija je bila jedinstvena, okarakterisana sa tri dominantna kulta: Sunca, Meseca i plodnosti, koje posebno odlikuju ambivalentne, muško-ženske figurine. Takođe, zastupljena je i *Boginja prirode* (ili *Boginja rađanja žive prirode*) koju reprezentuje statua kompleksnog hibridnog bića. Koštane figurine *Sedećeg čoveka* i *Boginje prirode*, keramička figurina *Majke sveukupnog života* i „skiptar" od diopsida potvrđuju značajan stepen verskog prožimanja sa zajednicama iz starijeg neolita sa istoka i juga Balkanskog poluostrva.

Neuporedivo je više artefakata koji dokumentuju versku praksu vinčanske kulture na Medvednjaku u odnosu na protostarčevačku zajednicu. Nesumnjivo, verskoj sferi vinčanske kulture pripadaju sve figurine i maske i ostali predočeni predmeti u ovom prilogu. Osim ikonografije i vrste materijala od kojeg su izrađene, za interpretaciju značenja i uloge figurina veoma je značajno i njihovo stanje, da li su cele ili, u većoj ili manjoj meri, oštećene.

[13] Стојић., М., 2021; Ibid., 2019, 2022.

Sl. 6a 6b 6c 6d 6e

Samo je neznatan broj keramičkih čovekolikih figurina ceo, kao što su primerci sa sl. 6c–e, 7a, 8a, 8d i 9e, što ukazuje da su figurine od tog materijala korišćene u kultovima koji podrazumevaju njihovo namerno oštećenje ili, češće, uništenje, razbijanje u sitne krhotine. Ikonografija na znatnom broju tih figurina, koje su, inače, ginomorfne, ukazuje da su korišćene kao kultno sredstvo u prenosu vitalnih nebeskih tvari na zemlju, odnosno do žive prirode.[14] One su, izvesno, geniji prirode, najverovatnije predstava pokojnika u kultu povratka mrtvih, obnove života, kako ljudi tako i celokupne žive prirode. Prema svemu sudeći, kultna radnja podrazumevala je prijem vode od meseca i krvi, svetlosti, toplote i semena od sunca, da bi se obrednim lomljenjem figurina sve to izlučilo na planirano odredište.[15] Uz to, na mnoge od tih ginomorfnih figurina, pre razbijanja, stavljane su maske na lice i odeća na telo, što je bio akt željene kultne transformacije, dok je zamišljeni proces prijema nebeskih tvari trajao.[16] Skidanjem maski i odeće sa figurine i njihovim pohranjivanjem čuvana je životna nit do sledećeg obreda, a razbijanjem statuete oslobađana je sva, u njima akumulirana, životna energija. Tako su se sticali uslovi za oživljavanje mrtvih, neverovatnog paradoksa: živo teži smrti, smrt rađa život.

Dakle, ginomorfna plastika korišćena je u kultnim radnjama povezanim sa plodnošću (vodom, oplodnjom, semenom, klicanjem, rastom) i obredom povratka mrtvih, što se svodi na isto. Antropomorfne figurine su služile kao mediji za prenošenje plodonosnih tvari sa neba do zemnog sveta s ciljem oživljavanja pritajenog života u semenu: vode, semena i krvi do zemlje, ali i do mrtvih, kako bi oni oživeli.

---

[14] Videti prilog Značenje figurina u knjizi *Medvednjak, knjiga 2*.
[15] Ibid.
[16] Videti prilog o maskama u knjizi *Medvednjak, knjiga 2*.

Sl. 7a 7b 7c

Statueta sa sl. 7a je bukvalni prikaz brisanja ličnosti (lice je uništeno pre pečenja figurine). Time nije stradalo samo lice već i personalitet modelovanog bića. „Bezlična" statueta je materijalizovana ideja „bivšeg" stvorenja, ili pokušaj da se tako spreči, izvesno, nepoželjan uticaj, koji je mogao doći iz njegovih čula sa lica. Eventualna pozitivna transformacija moguća je jedino stavljanjem maske, čemu je, najverovatnije, služila ova statueta. Dakle, postojala je namera da se određenim postupkom od negativnog stvori pozitivno biće.

U desnu ruku sakato antropomorfno biće – *Genij prirode* (sl. 7b), s frizurom od klupka guja i sa zmijom koja se iz falusa uspinje ka levom ramenu i srcu, nesumnjivo donoseći seme, personifikacija je plodnosti zemnog sveta i njenog puta do srca, središta života; u pitanju je jedna od predstava genija prirode. Sakatost u desnu ruku je rečit znak da predstavljeno stvorenje nije doživljavano kao manuelni delatnik već kao moćni tvorac semena i oploditelj žive prirode. Da je negovanje kulta tog genija zemnog sveta često upražnjavano, ukazuje činjenica da je na Medvednjaku nađeno više figurina tog tipa.[17]

Prelepi torzo *Trudne Venere* (sl. 7c) slika je božje i ljudske radosti, nagoveštaj sigurnosti obnove života i večne mladosti. Ta figurina prefinjene i realističke modelacije, koja odstupa od uobičajene tipske matrice vinčanske plastike, nesumnjivo je izraz intimnih osećanja tvorca statuete prema ženi, njenoj ulozi i lepoti; u ovom slučaju, ona nije doživljena kao bog ali se našla u božjem društvu, ona sama, puna života, među hiljadama stereotipnih predstava bogova sa Medvednjaka. Potrebna je bila velika odvažnost da se ona načini, i to u svetu koji priznaje samo krute božje sile. Ipak, i ona je završila kao sve tipske ginomorfne figurine – razbijena je prilikom rituala u kultu plodnosti a njeni delovi rasuti su, verovatno, po naselju. Mogućno je da su njene deliće unele u sebe neke nerotkinje i žene posustale u svom reproduktivnom periodu.

[17] Стојић, М., 2019, 302.

Sl. 8a 8b 8c 8d

Figurine antropomorfnih bića koja sede na klupi („presto”) nesumnjivo predstavljaju veoma značajne natprirodne sile, a uz to, kako to potvrđuju ovih nekoliko primeraka – i veoma različite (sl. 8a–d). Zastupljeni su bogovi-posrednici između nebeskih i zemnih bogova (sl. 8a)[18], *Boginja obnove života i mladosti* – figurina majke s detetom (sl. 8b)[19], htonski bog sav u simbolici zmije (sl. 8c)[20], nezajažljivi *Bog Podzemlja* kome su prinošene krvne žrtve (sl. 8d)[21].

Sl. 9a 9b 9c

Sl. 9d 9e

[18] Videti poglavlje Značenje figurina u knjizi *Medvednjak, knjiga 2*.

[19] U naručju se nalazila figurina deteta koja je uništena, ali se vide tragovi novorođenčeta oslonjenog na krilo.

[20] Najhold, B., 2011, 324, sl. 360.

[21] Idem, 325, sl. 368.

Antropomorfna bića prikazivana su na figurinama uglavnom izrazito statično, izuzimajući nekoliko primeraka kao što je *Porodilja* ili *Medvedica* (sl. 9a), *Žena koja se porađa* (sl. 9b), *Mislilac sa Medvednjaka* (sl. 24a) i još nekoliko takođe sedećih figurina. Osim što su porodilje prikazane veoma dinamično, u karakterističnom stavu tokom porođaja, one su neobično bogato ukrašene, čak i figuralnim motivima (sl. 9b). Obe porodilje predstavljene su kako sede direktno na zemlji, kao da one rađaju plod koji je prethodno uobličen u zemlji, ili da one svoje novorođenče pohranjuju u zemlju da bi joj dale klicu plodnosti, što je izvanredna metafora *Majke žive prirode.* Istu simboliku imaju i figurine klečećih bića (sl. 9c–d, 17b), ali i majka sa detetom u naručju predstavljena kako sedi neposredno na zemlji (sl. 9e).

Sl. 10a 10b 10c

Sl. 10d 10e

Pronađeno je na stotine i stotine keramičkih antropomorfnih figurina na Medvednjaku, ali se one skoro uvek uočljivo stilsko-tipološki međusobno razlikuju. Postoje, ipak, figurine sa tog i drugih lokaliteta koje ukazuju da su načinjene prema istoj zamisli (sl. 10a–c); biste figurina sa sl. 10a–b ne samo da su tektonski iste već su iste i prema svim ostalim pojedinostima: gravurama na licu i telu, crno obojenim trakama na trupu, crvenim površinama na vratu i bočnim stranama tela, istovetnom

položaju ruku, na sličan način modelovanim dojkama, položaju perforacija na licu… Sve to ukazuje da je, ipak, postojao izvestan broj matrica prema kojima je oblikovan određeni tip statueta. Nesumnjivo, ova grupa figurina je predstava specifičnog bića. Imajući na umu pomenute pojedinosti, ove statuete su mediji u kojima se prožimaju nebeski plodonosni entiteti: voda, krv i seme, na šta ukazuju gravure na licu i telu, kao i crvena boja na vratu i bočnim stranama figurina, sa klicama zemnog sveta, koje simbolišu crno obojene trake; izvesno, u pitanju su prikazi genija prirode u kojima se prepliću nebeski i zemaljski činioci obnove živog sveta.

Prefinjeno oblikovana keramička figurina (sl. 10d) spada u isti tip statueta kao i one sa sl. 6 i 10a–c, ali se od njih razlikuje prema svom donjem delu koji joj je omogućavao da stabilno stoji na nekoj ravnoj podlozi, što nije slučaj sa ostalim pomenutim figurinama. Da li to ukazuje da su među figurinama-medijima postojale i takve koje su čuvane kao trajne relikvije i postavljane na neko počasno mesto?[22]

Među brojnim koštanim antropomorfnim statuetama samo primerak sa sl. 10e spada u kategoriju figurina-medija za simbolički „transport" nebeskih supstanci na zemlju. To potvrđuju gravure na licu – koje nagoveštavaju put nebeskih tvari do tela – personifikacije zemlje.[23]

Sl. 11a 11b

Za najstarije faze vinčanske kulture osoben je prikaz očiju na antropomorfnim figurinama (sl. 11a) u vidu pravougla, horizontala simboliše oblak, spremište vode, a vertikala – padanje kiše.[24] U kasnijim fazama, oči se, uglavnom, označavaju polumesečastim gravurama, ali se njihova simbolika proširuje; osim vode, oči postaju privremeni rezervoar drugih bitnih tvari koje dolaze s neba, krvi i semena. Crvene trake koje se sa temena spuštaju do očiju (sl. 11b) nagoveštaj je onoga (u ovom slučaju

[22] Posle nalaženja, toj figurini je, tokom nespretnog čišćenja, otkinuta desna ruka, koja nije sačuvana.

[23] Videti prilog Značenje antropomorfnih figurina u knjizi *Medvednjak 2*.

[24] Videti poglavlje Značenje antropomorfnih figurina u u knjizi *Medvednjak 2*.

krvi) što se iz njih sliva. Dakle, u početku, znatan broj antropomorfnih figurina su prenosioci skupnih vitalnih nebeskih tvari na zemlju, a kasnije se božje supstance prikazuju pojedinačno kao voda i krv (crvena boja).

Sl. 12a

12b

Vremenom se uloga ovih medija povećavala, posle vode i krvi (sl. 12a) na red su došle plodonosne zemne blagodeti koje se iskazuju crno obojenim očima i isto tako obojenim „Y" trakama na grudima i ramenima (sl. 12b). Kod statuete sa sl. 12a samo je jedno oko (levo) ofarbano crvenom bojom, dok je drugo u tonu figurine. Moguće da je tako prikazana ginomorfna statueta-medij koja istovremeno prenosi na zemlju dve dragocene supstance s neba – vodu i krv. Figurina sa sl. 12b pak ukazuje na put životnih materija od zemnog do nadzemnog sveta, što je nagoveštено crno obojenim trakama i očima. Ova predstava crnookog ženskog bića dokazuje da su sve plodonosne tvari, bilo da dolaze s Neba ili zemnog sveta, zamišljane da prolaze isti put, preko temena, očiju, univerzalnog spremišta za sve vitalne tvorevine, i tela.

Sl. 13a

13b

Izvesne finese duhovnog značenja pojedinih figurina iskazane su kroz izgled predstavljenih čula.[25] Iako postoji mogućnost da se na različite

[25] O značenju videti poglavlje o značenju antropomorfnih figurina u knjizi *Medvednjak, knjiga 2.*

načine objasni simbolika izvađenog desnog oka (sl. 13a), izgleda da je najubedljivije objašnjenje da se takvom prikazu pribeglo u kultu dozivanja kiše – pribavljanju željene vode ritualnim vađenjem oka, spremišta nebeske vode.[26] Iz potrebe za kišom, izvesno, proistekla je inspiracija da se jednim detaljem – prikazom širom otvorenih usta na, inače, tipičnoj vinčanskoj figurini, patetično prikaže vapaj živog sveta za vodom, ustima (sl. 13b), koja ne prete niti proždiru već mogu samo da ispuste krik, molbu i krajnje upozorenje svevišnjem da je opstanak ugrožen.

Sl. 14

Da je cela očuvana, figurina kojoj je pripadala ova glava, bila bi među većima, a svakako i najzanimljivija u antropomorfnoj plastici sa Medvednjaka.[27] Malobrojne su vinčanske figurine sa dva lica, a ova je unikatna jer stvara utisak da na njoj postoje čak četiri lica.[28] Statuete sa dva lica, kakve su, na primer, nalažene na lokalitetu Jela u Šapcu, tumačene su kao prikaz kraja Stare i početak Nove godine, poput rimskog Janusa.[29] I na ovoj glavi prikazana su dva lica, ali su ona tako izvedena da daju utisak da i bočno od njih postoje još dva lica, ukupno četiri na figurini, što je jedinstveno. Može se nagađati da li je postojala namera tokom modelovanja figurine da se prikažu dva ili četiri lica, ali je činjenica da se na svakoj od četiri strane glave figurine vidi po jedno lice. Figurine sa dva lica, poput pomenutih primeraka iz Šapca, zaista se mogu tumačiti kao susret Stare i Nove godine, ali i kao lica živog i mrtvog čoveka, odnosno života i smrti, fizičkog i duhovnog života, zemaljskog

[26] Стојић, М., 2023, u štampi.
[27] Стојић, М., 2019, 102–103.
[28] Idem, 103.
[29] Стојић, М., Церовић, М., 2011, 318, Т. CXLVII/44; 413, Сл. 209, 262.

i nebeskog i svega drugog što nagoveštava dvojna simbolika. Četiri lica pak mogu značiti četiri strane sveta, broj godišnjih doba, raskrsnice brojnih puteva, sažimanje i širenje, naglašavanje značaja središta. U tom slučaju, u pitanju je predstava božanstva koje stoluje u centru svih zbivanja, i koje nadzire sve što se u svetu zbiva, nebo, zemni svet i sve na Zemlji. Moguće je da je ova glava pripadala figurini koja je simbolisala nebesku osu, sohu oko koje se sve vrti, poput Anankinog vretena.

Sl. 15

Gravura *Boginja – majka zmija* (sl. 15) na kalotastom delu keramičkog predmeta je eksplicitna slika ginomorfnog bića koje je rodilo zmiju.[30] Da je u pitanju predstava značajnog bića, ukazuje činjenica da je to urađeno na posebno pripremljenom predmetu. Imajući na umu boju predmeta, crnu, u pitanju *Boginja – majka zemnog sveta.*

Sl. 16a 16b 16c 16d 16e

[30] Стојић, М., 2019, 154.

Koštane figurine sa krunom na glavi i očima u vidu iskošenog polumeseca, u položaju osobenom za mesec u fazama uspona, „punjenja", s jedne strane, i opadanja, „pražnjenja", s druge strane, i, katkad, sa brojnim udubljenjima na telu (sl. 16c) – simbolima zvezdanog neba, amblemi su vrhovnog boga, istovremeno boga Sunca, Meseca, zvezda i svega ostalog (sl. 16a–c). Nazubljena (cikcak), troroga i kupasta kruna predstava je munje i groma, atributa svemogućeg boga. Statueta sa veoma izduženim gornjim delom (sl. 16d) ima istu simboliku kao i figurine sa sl. 16a–c. Donji deo te statuete je u vidu veoma šematizovanog antropomorfnog tela i zvezde, dok je gornji deo – podjednako glava, falus i sunčevi zrak; nesumnjivo, u pitanju je predstava *Boga Sunca*. I privezak – naturalistička predstava falusa, simbol je *Boga Sunca* (sl. 16e), njegovog zraka, sunca koje se svakog dana podiže da bi svojom semenom oplođavalo živu prirodu.

Sl. 17a

17b

17c

17d

Figurina trudnice sa opuštenim rukama i šakama na trbuhu (sl. 17a) slika je srećne i bezbrižne trudnice koja čeka rođenje svog deteta. Karakteristične gravure na licu statue, međutim, ukazuju da je u pitanju predstava medija za prenos nebeske vode, krvi i semena, svega onoga što je potrebno za obnovu života na zemlji, ali materijal od koje je načinjena, rožina, neoštećenost i neke pojedinosti kao što su ruke sa sklopljenim šakama na trbuhu predočavaju mogućnost da nije samo u pitanju instrument u kultu obnove života, već predstava *Velike majke – boginje života*. Šake na trbuhu nisu slika mira i bezbrižnosti žene koja će uskoro roditi, već sredstvo koje donosi hranu narastajućem plodu u svom trbuhu. Sličnu matricu imaju i statuete sa sl. 17b–c.

Ginomorfna klečeća statueta (sl. 17b) sa glavom (maskom) ovna i brojčanim vrednostima 28 na glavi i 14 na nogama, slika je *Boginje noćnog neba i pune mesečeve snage*.[31] Kružni otvori levo i desno od glave,

[31] Ibid., 111–113.

koje oivičavaju ovnujski rogovi izrazito mesečeve simbolike, budući da se na njima nalazi 28 žlebova, mogu se protumačiti kao simboli punog meseca ili sunčevog diska. Šake na dojkama, kojima se završavaju rogovi i koje stiskaju dojke, simbolična su predstava muže moćne boginje koja obezbeđuje hranu za podmladak žive prirode. Da je taj motiv bio rasprostranjen ukazuje i keramička statueta sa sl. 17c.

Statueta nazvana *Oziris* (sl. 17d), bog Sunca, jedna od najlepših i semiotikom najbogatijih neolitskih figurina, nađena je zajedno sa statuetom *Boginje noćnog neba i pune mesečeve snage*, što ukazuje na mogućnost da je u pitanju njen partner.[32] Karakteristično je da moćni bog Sunca nije prikazan na prestolu, kako to priliči svemogućem, već kako sedi opruženih nogu na zemlji, što je, verovatno, predstava direktne transmisije njegovih blagodeti, prvenstveno semena, u zemlju.

Sl. 18a

18b

18c

18d

18e

Sl. 18f

18g

18h

18i

Sa Medvednjaka potiče desetak „portreta", figurina antropomorfnih glava među kojima je jedna od kosti.[33] Ugravirane mesečaste oči na koštanom primerku ispod kojih se nalazi po jedna duž, karakteristični su elementi za figurine-medije, prenosioce nebeskih plodonosnih tvari na zemlju. Da bi se zaokružio taj kultni sadržaj, potrebno je da postoji nešto što se na ovaj obredni instrument nadovezuje. U ovom slučaju to bi bila sama zemlja. Ovaj portret naglašava presudnu ulogu glave, metafore moći mišljenja i delanja, iz koje sve polazi i gde se donose sve odluke.

---

[32] Ibid., 114–118.
[33] Ibid., 126–127.

Na ostalim „portretima”, izuzimajući prikaze očiju i nosa, nema drugih pojedinosti. Izvesno je da su u pitanju predstave maske, ali nije isključena ni mogućnost da oni predstavljaju odsečene ljudske glave, ljudske žrtve. Upravo to što na njima nema nekih drugih pojedinosti osim prikaza očiju i nosa, prilog je ovoj drugoj mogućnosti. Na nekropoli u Botošu, jednoj od dve nekropole vinčanske kulture, nađene su „tri izdvojene lobanje”, što je protumačeno kao „ritualno sahranjivanje lobanja”, ili da su u pitanju „oštećeni grobovi”.[34] Ni u ovom slučaju nije isključena mogućnost da se radi o žrtvi, ritualnom pohranjivanju glava žrtvovanih ljudi.

Sl. 19

Božja porodica sa Medvednjaka su četiri antropomorfne figurine nađene zajedno prilikom kaptaže jednog od izvora u podnožju lokaliteta.[35] Dve najviše figurine sa kupastim kapama imaju istu semiotiku kao i koštane okrunjene statuete sa istog nalazišta.[36] Na figurinama postoje brojne grafičke pojedinosti koje simbolišu Sunce i Mesec, što nagoveštava da je u pitanju predstava hijerogamije Sunca i Meseca i njihov porod.

Sl. 20

[34] Garašanin, M., 1979, 160.
[35] Стојић, М., 2019, 210–211.
[36] Idem, 2022,

Iako postoje neke nedoumice da li prethodno predočene četiri figurine predstavljaju četvoročlanu božju porodicu, nema sumnje da ova figurina-amulet prikaz božje trijade sa zajedničkim telom, *Vrhovnog boga* (sl. 20) sa svojim pratiocima, božjim hipostazama, u vidu dve pseće glave.[37] Zanimljivo je da su na glavi centralne figurine naznačene zenice u očima, što je nagoveštaj prikaza vrhovnog, svevidećeg boga. I ova predstava jedinstvena je u mlađem neolitu. Inače, najstariji prikaz svetog trojstva predstavlja figurina boginje između dva pantera iz Čatal Hijika iz starijeg neolita.[38]

Sl. 21a 21b 21c 21d

Mnoge figurine sa Medvednjaka imaju pticoliko lice. Među njima su posebno zanimljivi primerci slepih ginomorfnih bića sa maskom u vidu izrazito velikog ptičjeg kljuna na licu i zmijama na glavi i ramenima (sl. 21a) ili samo na ramenima (sl. 21b–c).[39] Postoje i figurine ptičjeg lica (sl. 21d) koje na temenu imaju po dve crveno obojene žlebljene spirale, simbolički predstavljene zmije. Smatra se da su bogovi hibridi zmija i ptica veoma karakteristični za neolit, ali na ovim figurinama postoji i treći, ginomorfni entitet.

Sl. 22a 22b 22c

[37] O svetom trojstvu: Golan, S., 2003, 379–390.
[38] Mellaart, J., 1967, ilustracije 67–68, posle 132 strane.
[39] Стојић, М., 2022; Idem, 85, 108.

Kao što je u poglavlju o maskama u monografiji *Medvednjak, knjiga 2* predočeno, postoje figurine maski od keramike i kosti, kao i predstave maski na licima antropomorfnih statueta. Takođe, zastupljene su maske u vidu „lica" životinja, i maske s „likom" životinja na ginomorfnim figurinama. Pojedine izgledaju kao otisci lica preminulog čoveka, posmrtne maske.[40]

Ista raznolikost u izgledu i značenju postoji među antropomorfnim maskama kao kod čovekolikih figurina, iz čega proističe da su i one imale sličnu ili istu namenu.[41] Na licima pojedinih keramičkih antropomorfnih figurina nalaze se aplicirane maske bez crta lica, a na većem broju figurina one su modelovane kao lice, odnosno umesto lica.[42] Maske bez crta lica, izvesno, služile su da prikriju predstavljeno bića, dok su figurine sa integrisanom maskom primile identitet obrazine. U prvom slučaju, u pitanju je skrivanje identiteta, verovatno zbog neke opasnosti, dok je, u drugom slučaju, maska prikazana umesto lica da svojom magičnom moći trajno zaštiti stvorenje na čijoj se glavi nalazi.

Sve koštane maske, kao i koštane antropomorfne statuete, cele su ili neznatno oštećene, ako se izuzme njihova izlizanost upotrebom, što ukazuje da su u pitanju kultni predmeti izuzetnog poštovanja, koji reprezentuju najmoćnije sile. Kao i kod znatnog broja figurina, na njima je naglašena sunčeva i mesečeva simbolika, i to izgledom očiju ili brojem žlebova. Na masci sa sl. 22a nalaze se gravure koje su osobene za prikaz puta nebeskih plodonosnih tvari ka Zemlji, a broj duži – 12, ukazuje da su te supstance povezane sa suncem, a to znači sa krvlju i semenom. Brojem otvora na masci od vidrine lobanje (sl. 22b) – 14, simbolom sredine mesečevog ciklusa i njegove najveće snage, i izgledom očiju izražena su, kako se verovalo, najbitnija svojstva Zemlji najbližeg nebeskog tela. Očigledno, koštane maske reprezentuju vrhovnog boga, istovremeno boga Sunca i Meseca. Čini se da je kultna namena ovih maski jasna – njihovim stavljanjem, figurine su sticale moći vrhovnog boga. Imajući na umu očuvanost, one su posle obavljenog rituala pažljivo čuvane do sledećeg obreda.

Sve koštane zoomorfne maske su u vidu „lica" rogatih životinja (sl. 23a–c), uključujući i masku na *Boginji neba i punog meseca* (sl. 17b), i imaju graviranu simboliku sunca i meseca. Primer sa statuete sa sl. 17b ukazuje da su maske sa životinjskim likom stavljane na figurine antropomorfnih bića, s očitim ciljem da ih simbolički zaštite i povežu sa najmoćnijim bogom, bogom Sunca i Meseca.

---

[40] Videti prilog o maskama u ovoj knjizi.
[41] Videti prilog Značenje antropomorfnih figurina u knjizi *Medvednjak 2*.
[42] Ibid.

Sl. 23a 23b 23c

Sl. 24a 24b 24c

Sl. 24d

Da je glava statuete *Mislilac sa Medvednjaka* oblikovana u istom stilu kao njeno telo, bila bi to jedna od najrealističkijih figurina iz neolita.[43]

[43] Стојић, М., 2019, 293–295.

Naime, na glavi je maska fantastičnog bića istovremeno ptičjih i zmijskih odlika.[44] Antropoidno biće je prikazano u jednoj tipičnoj zemaljskoj pozi, čoveka koji sedi glave oslonjene na šaku leve ruke. Teme pokriva pomenuta maska na kojoj dominiraju ogromne oči upravljene nagore, prema nebu. Očigledno, na figurini je prikazan zemaljski bog, izaslanik nebeskih bogova, koji zamišljeno, mudro i dostojanstveno sedi na svom tronu. Na grudima *Mislioca* nalaze se tragovi okera, što ukazuje na beleg simboličkih krvnih žrtvi. I boja, crna, koja uvek simboliše sile zemnog sveta, značajna je za utvrđivanje semiotike statuete. Sa Medvednjaka potiče i glava veoma slična ovoj sa figurine *Mislilac*, što ukazuje da je postojao ustaljen model u prezentaciji izgleda tog boga. Ako se sve to ima na umu, figurina *Mislilac sa Medvednjaka* predstavlja moćno htonsko biće, toliko moćno da su morale da mu se prinose krvne žrtve, koje ima zadatak da uskladi plodonosne potencijale svoje sredine, zemnog sveta, sa nebeskim bogovima, Suncem i Mesecom, u čemu je maska ogromnih očiju imala značajnu ulogu. Ta veza između sfere večnog mraka, u kome mrtvi, kao i posejano seme, iščekuju svoj povratak na zemlju – sa Nebom, vrhovnim bogom, presudna je u održavanju ciklusa života; posredničku ulogu u tome imao je mudri bog sa Medvednjaka, koji sedi u svom tronu.

Figurina (sl. 24b) sa maskom koja istovremeno predstavlja prednji deo glave ovna sa rogovima i antropomorfno lice sa kosom od sklupčanih zmija može se razumeti kao prikaz mitske priče o pretvaranju nekog bića u sile koje personifikuju ovan i zmija. Ovan, njegovi rogovi, predočava Mesec, a time vlagu i plodnost, a zmija sve i svašta, od mraka zemnog sveta do Sunca, od večnog života do brze smrti.[45] Prema tome, statueta je prikaz sile u kojoj se prožimaju mesečevi ritmovi (simbolika ovna) sa silama iz svih sfera prirode i života (simbolika zmije).

Keramička statueta sfinge (sl. 24c) iz Pomoravlja, imajući na umu njen izgled i vreme kad je nastala, kao da je bila uzor za egipatske i mesopotamske sfinge, koje su, inače, mlađe barem 2000-3000 godina. Možda skulpture i figurine sfinge iz najrazličitijih vremena i regija potvrđuju Jungovo stanovište o kolektivnom nesvesnom i arhetipovima. Osim ove, sa vinčanskih lokaliteta iz Pomoravlja potiče još nekoliko statueta istog tipa. Očigledno, u pitanju je predstava boga zverinjeg tela a ljudske pameti i karaktera.

Sa Medvednjaka je veći broj koštanih predmeta neobičnog izgleda na kojima se nalazi određeni broj žlebova, čiji zbir odgovara trajanju ciklusa sunca i meseca, ali postoje i takvi numerički zapisi čije značenje do kraja nije utvrđeno. Na primer, na statueti sa sl. 25a, postoje tri grupe žlebova, od šest, dva i 12 duži; šest i 12 duži mogu označavati broj me-

[44] Ibid.
[45] O simbolici ovna: Chevalier, J., Gheerbrant, A., 1983, 469–470.

Sl. 25a 25b 25c

seci u polovini sunčeve godine, a 12 – trajanje sunčevog godišnjeg ciklusa, dok se za grupu od dva žleba značenje ne može nazreti, barem ne ono koje bi se povezalo s tim, ili nekim drugim ciklusima. I broj žlebova sa predmeta sa sl. 25b odgovara broju meseci – 12, u sunčevoj godini. Ovim numeričkim zapisima iskazana je jedna od bitnih karakteristika Sunca, trajanje njegovog ciklusa, čime je pokazan odnos prema ulozi te zvezde u univerzumu. Ovalni deo na predmetu u obliku minijaturne spatule (sl. 25c) protumačen je kao predstava sunčevog diska, a deo u vidu drške – kao nešto što je načinjeno da bi se na njemu ugravirao određeni brojčani zapis, osam duži.[46] Isti broj žlebova nalazi se na još nekoliko koštanih predmeta, što ukazuje da je njima prikazan neki, za stanovnike Medvednjaka, poznati pojam. Ukoliko je tačno interpretirano značenje ovog minijaturnog predmeta, izvesno je da se brojčani zapis na njemu odnosi na određeni interval sunčevog ciklusa, mogućno na broj meseci bez snega i leda.

Sl. 26a 26b

[46] Стојић, М., 2019, 184.

Sl. 26c 26d 26e

Sa Medvednjaka potiče veći broj statueta od kamena i kosti tipa šahovskih figura (sl. 26a–e). Naime, sve te figurine šematizovano prikazuju glave sisara izdužene njuške i naglašenih ušiju na postamentu čija je donja strana prilagođena da stabilno, poput šahovskih figura, stoji na ravnoj podlozi. Takve statuete nalažene su na znatnom broju vinčanskih lokaliteta (Vinča, Drenovac, Aleksinac, Rujište, Selevac, Šurjan, Novi Bečej i još neka) ali i nalazišta nekih drugih mlađeneolitskih kultura širom Balkanskog poluostrva, na primer, Ustja na Drim na Ohridskom jezeru. Mogućno da su u pitanju figurine koje su služile u prikazivanju neke kultne radnje, mogućno, i iz obrazovnih razloga, u kojima su korišćeni i drugi predmeti.

Sl. 27a 27b

Analiza gravura na pločicama iz Tartarije i one sa grudne kosti jelena (sl. 27a) sa Medvednjaka nagoveštava mogućnost da su u pitanju kultni setovi u kojima se nalaze primerci od kojih pojedini ukazuju kada se nešto dogodilo, što je slučaj sa grudnom kosti jelena sa Medvednjaka i okrugle pločice iz Tartarije, dok drugi uzorci nagoveštavaju šta se dogodilo.[47]

[47] Стојић, М., 2023.

Na primer, „objašnjenje" kad se nešto dogodilo verovatno se nalazi se četvrtastim pločicama iz Tartarije i na gravuri na grudnoj kosti jelena (sl. 27a), jer, izvesno, na njima je ugraviran brojčani zapis o trajanju određenog vremenskog intervala. Na ostale dve pločice iz Tartarije i, mogućno, cevaste kosti iz Grčca (sl. 27b) i nekoliko gravura na kamenu iz Medvednjaka predočeno je šta se dogodilo.[48]

Ukupan broj duži na grudnoj kosti jelena sa Medvednjaka, koje su inače povezane u manje celine, iznosi 14, zbir koji se nalazi na znatnom broju koštanih figurina i predmeta od tog materijala, koji se dovodi u vezu sredinom mesečevog ciklusa, punim mesecom, i optimalnim trenutkom za oplodnju žene u njenom menstrualnom ciklusu, što nije samo simbol plodnosti žene već cele žive prirode.

Gravura *Jelen u rastinju* (sl. 27b) verovatno reprodukuje određeni mitološki motiv. Zbog svojih razgranatih rogova, koji se svake godine obnavljaju, jelen je simbol vegetacije. Kao mogući deo kultne celine sa grudnom pločicom, ova predstava može simbolisati rast rogova jelena i vegetacije, što, takođe, nagoveštavaju brojne i raznolike gravure raspoređene oko jelena.[49]

Prema tome, gravure na grudnoj pločici jelena i na dugoj kosti povezane su sa kultom plodnosti.

Sl. 28a

28b

Sl. 28c

28d

28e

[48] Ibid.

[49] I na jednoj pločici iz Tartarije prikazana je rogata životinja, mogućno jarac.

Među zoomorfnim statuetama najbrojnije su figurine ptica, najviše od kosti, zatim od keramike i jedan primerak od kremena. Pojedine su veoma šematizovane (sl. 28a–b) a, uz to, sa donje strane imaju ravno proširenje što omogućava da stabilno stoje na podlozi; izvesno, one se mogu tretirati kao statuete tipa šahovskih figurina, kao što su to primerci sa sl. 26. Pojedine ptice prikazane su u letu (sl. 28c–e); mogućno, to su, verovatno, ptice-glasnici nebeskih bogova; među njima su moćne grabljivice, poput orla sa sl. 28c, detlići koji kuckanjem u drvo prenose božje poruke. Zastupljene su i guske (sl. 28e), krupne ptice koje najavljuju zimu i početak proleća.

Sl. 29a 29b 29c

Sl. 29d 29e

Među statuetama ptica zastupljene su one sklopljenih krila u stojećem stavu (isključivo sove) (sl. 29a–c) i ptice, mogućno golub, takođe sklopljenih krila, kao da leži na jajima (sl. 19d). Te statuete (sl. 29a–c) predočavaju mirno stanje, a figurina od ahata – obnovu života u bliskoj budućnosti. Neobična, jarko crvena plovuša (sl. 29e) možda je nosila sunčev disk poput dvoglave ptice (sl. 31a) sa Medvednjaka i više milenijuma mlađih Dupljajskih kolica; crvena boja simboliše sunčevu toplotu i svetlost i njegove vitalne produkte – krv i seme.

Sl. 30a

30b

Sl. 30c

30d

30e

30f

Mogu se identifikovati gotove sve vrste ptica predstavljenih na gravurama, okrugloj plastici i reljefu, čak i kad nisu realistički prikazane, jer uvek sadrže osobene pojedinosti, kao što su, na primer, karakterističan kljun, kresta, podbradnjak, rep. Predstave različitih vrsta ptica ukazuje na njihovu specifičnu kultnu ulogu. Na kamenom privesku (sl. 30a–b) nalaze se dve ornitomorfne gravure, glava ptice kratkog jakog kljuna, na jednoj strani, i patke, na drugoj, grabljivica i bezazlena plovuša. Tu suprotnost mogao je da pomiri samo moćni bog ptica. Iako je u pitanju kamen izuzetne tvrdoće i grube površine, umetnik je uspeo da ugravira šematizovanu predstavu droplje (sl. 30c), naglašavajući pojedinosti koju tu krupnu pticu karakterišu, posebno lepezast rep, simbol rađanja sunca. Sa Medvednjaka potiče na desetine minijaturnih ornitomorfnih keramičkih figurina, poput statuete sa sl. 30e, na kojima je naglašen lepezast rep. Lepezast rep droplje asocira na sunčev izlazak, svetlost, početak života. Keramička figurina (sl. 30d) koja je istovremeno predstava trodimenzionalnog krsta, kičmenog pršljena i ptice u letu, objedinila je simbole položaja u prostoru, života koji se stvara i početka života.[50]

[50] Videti prilog Vinčanski krst u knjizi *Medvednjak, knjiga 2.*

Sl. 31a

31b

Sl. 31c

31d

Sa po nekoliko izvedenih gravura, od kičmenih pršljenova nastali su: statueta dvoglave jarebice kamenjarke (sl. 31a) i naturalistički reljefi sove (sl. 31b) i orla (sl. 31c) koji sleće, četvoronoge životinje u trku (sl. 31d), bez narušavanja prirodnog oblika tih članaka kičme. Isključena je mogućnost da je tvorac ovih remek-dela imao predstavu o izgledu dvoglave jarebice-kamenjarke koja nosi sunčev disk, slike buljine i predstavu orla koji sleće ili sisara u trku kad je pristupio svom umetničkom poslu; oblici pršljenova i prirodni reljefi na njima stvorili su zamisao koje životinje prikazati. Odatle je, verovatno, stigla ideja o nastanku faune iz onih kostiju koje na sebi nose obrise pojedinih životinja. Da bi se pritajeni život na kostima pokrenuo, potrebno je bilo samo dovršiti mu oblik koji je već nagovešten i dati mu vid koji će ga odvesti u svet faune, što je činjeno odgovarajućim gravurama i perforacijama, a da se, pritom, ni najmanje ne naruši prirodan izgled kostiju.

Isto je to rađeno i sa metapodijalnim kostima (sl. 32a–b), ulnama i ptičjim kobilicama (sl. 32e). Čak i kad su izrađivane prosopomorfne igle i bodeži (sl. 32c–d i prvi predmet s leve strane na slici 32e), to je činjeno tako da epifiza, koja je poslužila za prikaz životinjske glave, ostane u pređašnjem obliku osim perforacija kojima su naznačene oči.

Sl. 32a 32b 32c

Sl. 32d 32e

Sl. 33

Figurina pragovečeta čije je srce probodeno kopljem možda je primer prikaza magijske radnje sračunate na željeni ishod, ili je, verovatnije, ilustracija mita o čudima junaka koji je ubijanjem divljeg bika zadužio svoju zajednicu. Da je u pitanju scena iz uobičajenog lova, na životinji bi se, eventualno, prikazale rane po vidljivim delovima tela. Lepo obrađeno koštano koplje zariveno pravo u srce, na krajnje nepristupačnom mestu, između prednjih nogu *Bosa primigenius*-a, što se nije moglo učiniti izdaleka već samo iz neposredne blizine, ukazuje da je to mogao da učini samo neustrašiv junak, mogućno rodonačelnik zajednice.

Sl. 34

Sl. 35a 35b

Sl. 36a 36b 36c

Sl. 36d 36e

Sl. 36f

Posle ptica, najviše je statueta zmija, što ne iznenađuje, s obzirom na izuzetno bogatu i raznovrsnu simboliku tog reptila. Većina tih statueta je u realističnom stilu tako da je moguće da se utvrdi vrsta kojoj pripadaju. Na primer, na sl. 34 je statueta zmije ribarice, na 35a, verovatno, prikazan je smuk, a poskok na sl. 35b.[51] Najbrojnije su figurine poskoka, najopasnije otrovnice ovih prostora.

U više primeraka zastupljene su figurine zmije sa glavom-maskom jegulje (sl. 36a, c, d) i zmije sa glavom-maskom ptice (sl. 36e–f), a postoji i antropomorfna statueta sa glavom-maskom zmije (sl. 35b); u pitanju su hibridi, fantastična bića dvojakog karaktera. Ova vrsta statueta ima veoma slično značenje kao što to imaju predočene antropomorfne i zoomorfne maske sa Medvednjaka.

Sl. 37a 37b

Sl. 37c

Zbog izgleda svog oklopa, kornjača simboliše nebesku sferu, i, kao takva, ona je amblem vrhovnog boga, boga Neba.

Sl. 38a 38b 38c

[51] Identifikaciju vrsta zmija obavio je J. Ezveđ.

Sl. 38d 38e 38f

Veliki broj morskih puževa i školjki (sl. 38b–e) i lokalnih ljuštura puževa (sl. 38f), kao i keramičke figurine školjki (sl. 38a), ukazuje da nisu samo u pitanju dekorativni predmeti, već nešto što ima značajnu duhovnu simboliku. Naime, izvesno da je inspiracija za spiralu, taj veoma zastupljeni motiv na plastici i keramici, došla upravo sa ovih kućica mekušaca; ništa tako sugestivno kao spirala (i njoj bliski motiv meandra) ne simboliše razvoj života, na jednoj strani, i njegovo uviranje, na drugoj. Spirala na tim spoljnim skeletima mekušaca značila je ne samo nesmetan napredak za onog ko je nosi već, čak, i sredstvo koje će omogućiti povratak umrlog u svet živih. Može se samo pretpostaviti koliki je trud uložen i šta je moglo da se dâ u zamenu da bi te dragocene ljušture iz toplih mora stigle u unutrašnjost kontinenta; nesumnjivo, tim kućicama, simbolima života, umiranja i ponovnog rađanja, pridavan je neuporediv značaj.

Sl. 39a 39b 39c 39d

Sl. 39e

Sl. 40a

40b

40c

40d

Na mnogim predmetima (sl. 39–40) od kosti nalaze se žlebovi koji izražavaju brojčane vrednosti koje simbolišu cikluse Sunca, Meseca, Zemlje, kao i neke druge vremenske intervale, što je detaljno predočeno u knjigama *Medvednjak, duhovno središte iz neolita* i *Medvednjak, knjiga 2.* Cilj tih zapisa je prikaz trajanja ciklusa pomenutih tela – nešto što je priroda, odnosno njihov najizrazitiji deo karaktera, po čemu se međusobno razlikuju, a što se doživljavalo kao analogija karakteru živih bića.

Sl. 41a

41b

Sa Medvednjaka je predmet (sl. 41a) od loptice pragovečeta čiji kraci sklapaju ugao od 60 stepeni, sekstant, koji je, sudeći prema pojedinostima koje se na njemu nalaze, mogao da služi za konstruisanje prvog ugla i, eventualno, utvrđivanje koordinata određenog mesta, što bi moglo biti od značaja za jedno naselje naglašeno verskog karaktera.[52] Minijaturna posuda sa poklopcem (sl. 41b) od karlične kosti preživara prekrivena je različitim brojčanim vrednostima koje simbolišu ciklus sunca i zbir 40.[53] Uz to, ova posuda mogla je da posluži kao sredstvo za utvrđivanje horizontale, a što je moglo biti korišćeno prilikom izgradnje arhitektonskih objekata.[54]

---

[52] Стојић, М., 2019, 283–284.
[53] Ibid., 252–253.
[54] Ibid.

Sl. 42a 42b 42c

Već prema tome od koje životinje potiču, jasna je simbolika perforiranih zuba; zubi medveda (sl. 42b) na nisci oko vrata iskazuju želju da se prisvoji moć najjače zveri ovog podneblja, a 28 mlečnih zuba jelena (sl. 39d, 42c) simboliše mesečev plodonosni ciklus i početke života.

Sl. 43a 43b 43c

Sl. 43d 43e

Sl. 43f 43g

Na desetine predmeta od kosti i kamena neobičnog izgleda, od kojih je znatan deo mogao da se nosi na vrpci, čine kultne predmete specifičnog značenja, poznatog samo neolitskim žiteljima sa Medvednjaka. Pojedini su, možda, bili namenjeni nekom praktičnom poslu, kao što je bogato dekorisani listoliki predmet sa sl. 43a; oni sa dva ili tri otvora (sl. 43b–d) mogli su služiti za astronomska posmatranja; petougaoni privezak (sl. 43e) verovatno ima uobičajenu simboliku pentagrama.[55] Kupasti i piramidalni koštani privesci i trostrana kamena piramida (sl. 43f) simboli su tegobnog duhovnog puta prema vrhu i vrhovnom gospodaru. Prvo se pomislilo da je „bumerang" (sl. 43g) deo pojasne kopče, ali je ubrzo shvaćeno da nije služio nekoj praktičnoj svrsi, već da je u pitanju jednostavan kukasti privezak, krajnje zagonetne simbolike.[56] Upravo zbog svoje jednostavnosti taj privezak mogao bi simbolisati svašta, od mesečevih rogova i klice koja se pomalja do opomene da je životni put pun nepredvidljivih zaokreta.

Sl. 44a

44b

Mogućno je da je na gravuri na petougaonom keramičkom amuletu (predmet je bušan po vertikali) (sl. 44a) prikazano šematizovano antropomorfno biće koje kao da se oslanja na batinu ili koplje. Imajući na umu da je gravura potpuno uklopljena u tektoniku predmeta, izgleda da se prilikom njegove izrade vodilo računa šta će na njemu biti prikazano. Iz toga proističe da je ugravirani motiv bio poznat zajednici, zbog čega nije bilo potrebno da se on detaljnije prikazuje, već da se samo šematski nagovesti. Primer figurine pragovečeta kome je srce probodeno kopljem (sl. 33), što je mogao da učini samo junak, osnažuje ideju da je na ovom keramičkom amuletu prikazan upravo jedan takav heroj, zaštitnik zajednice, o čijim se podvizima često pričalo.

[55] O pentagramu: Golan, A, 2003, 351f.
[56] O simbolici roga, „kuke" i sličnih motiva Ibid., 145–156.

Značenje krstolikog keramičkog amuleta (sl. 46b) veoma je zagonetno; čas se doživljava kao krst kome je jedan krak „iskočio" iz ose, čas kao kukasti krst, amblem raskrsnice iz koje je samo jedan put – pravi put, ili je predstava četiri božja falusa koji oplođuju ceo živi svet, mogućno, i sunca čiji zraci trepere. Tajnu šta je taj predmet simbolisao znao je samo njegov tvorac; stanovnici neolitskog Medvednjaka, kao i današnji ljudi, mogli su samo da nagađaju šta on predstavlja, što je, nesumnjivo, pokretalo razmišljanje, baš kao i svi zagonetni predmeti u različitim vremenima, a što je veoma korisno za razvoj duha.

Sl. 45a 45b

Sl. 46

Fino keramičko posuđe ne samo da je korišćeno u kultne svrhe već je, zajedno sa antropomorfnom plastikom, bilo glavno sredstvo verske propagande. Sve što su arheolozi i drugi stručnjaci smatrali dekoracijom, zapravo su verski motivi. Na primer, spirale sa posude (sl. 45a), nesumnjivo, imaju isto značenje kao statuete zmije, spirale i meandri sa figurina, amuleta, apotropejskih poklopaca itd. Broj određenih motiva sa zdele (sl. 45b) odgovara sumi ugraviranih duži sa mnogih koštanih predmeta koji simbolišu cikluse sunca i meseca.

Da je očuvana u celini, vaza, čiji je deo oboda prikazan na slici 46, bila bi ne samo jedna od najlepših ikad proizvedenih posuda već bi to

bio etalon kvaliteta neprevaziđene vinčanske keramičarske tehnologije, spomenik jedinstvenog umetničkog ostvarenja i stripovani ili filmski zapis nekog složenog mitološkog događaja. Ovako, sačuvan je samo jedan od kadrova, očito, kompleksne verske priče, u kome se biće podzemnog sveta sa očima iz kojih izbija vatra suočava sa bezbroj zmija.

Sl. 47a 47b 47c

Apotropejski poklopci prekriveni spiralama (sl. 47a) ili oni sa licem (sl. 47b–c) imali su obrednu ulogu da čuvaju neki posebno dragoceni sadržaj koji su poklapali. Oni su istovremeno čuvari najvećeg blaga i njegovi simbolički prenosioci do odredišta.[57]

Sl. 48a 48b 48c

Smatra se da je tripod sa cilindričnim delom na svojoj gornjoj strani predstava falusa (sl. 48a–c), što je izvesno. Primerak sa sl. 48a je obredni predmet tog tipa koji simboliše mešanje zemnih plodonosnih entiteta, koje reprezentuje crno obojena spirala, sa sunčevim tvarima, predstavljenim crveno obojenim spiralom – krvlju, toplotom i semenom, što, sve zajedno, simboliše neprekidnu obnovu života.[58] Tri noge verovatno predstavljaju tri stuba života, sile koje upravljaju zemnim, nadzemnim i nebeskim svetom, i koje stvaraju oplodno seme.

[57] Ibid.
[58] Стојић, М., 2019, 279.

Sl. 49a

49b

Sl. 50a

50b

Tragovi okera – simboličke zamene za krv na predmetu sa sl. 49a dokazuju da su, barem pojedini od njih, zaista služili kao žrtvenici (za prinošenje simboličke krvne žrtve). Međutim, tragovi u udubljenju, kao, na primer, u recipijenta žrtvenika sa sl. 50a, nagoveštavaju mogućnost da su korišćeni i u žrtvovanju nekih drugih supstanci, najverovatnije nekih organskih materija. Vrsta protoma na uglovima možda nagoveštava kojim silama je žrtva upućena, antropomorfnim, što bi mogao da bude slučaj sa žrtvenikom sa slike 49b, zoomorfnim (sl. 50a) ili antropoidnim i zoomorfnim zajedno (sl. 49a).

Sl. 51a

51b

Predmeti sa sl. 51a–b dokumentuju žrtvovanje plodova na oltaru *Boga žive prirode*.

Sl. 52

Pravilno oblikovani poluloptasti predmet od okera, trošnog minerala crvene boje, mogućno, simbolisao je kap krvi, život, ali i krvnu žrtvu.

Na osnovu ikonografije (posebno velikog kruga na glavi, prikaza sunčevih zraka ili na neki drugi, uglavnom sugestivni način) i brojčanih oznaka (broj prstiju na rukama i nogama, broj žlebova, ili kombinacija broja prstiju i žlebova itd.), predočene figurine (sl. 1–2) potvrdile su praktikovanje tri kulta protostarčevačke zajednice na Medvednjaku, Sunca, Meseca i plodnosti koji su ranije potvrđeni na kultno-astronomskom naselju Pojate-Pojila u Belici, takođe, iz starijeg neolita.[59] Inače, jedan od ubedljivih dokaza o etnokulturnom kontinuitetu između protostarčevačke/starčevačke i vinčanske kulture jeste da su sva ta tri kulta ostala dominantna i u potonjoj, vinčanskoj kulturi, koji su, međutim, znatno obogaćeni nizom novih sadržaja.

Ikonografija vinčanskih statueta nebeskih sila, pogotovo onih predstavljenih u kosti, znatno je raznovrsnija i, uglavnom, eksplicitnija nego onih iz starijeg neolita. Za vinčansku zajednicu posebno su karakteristične brojne ginomorfne figurine – mediji za prenošenje nebeskih (svetlosti, toplote, semena, krvi i vode) i zemnih (klice) plodonosnih entiteta na zemlju. Osim neuporedivog broja figurina, vinčansku zajednicu sa Medvednjaka karakteriše i izuzetno veliki broj raznovrsnih kultnih instrumenata, statueta (tipa šahovskih figurina) i koštanih predmeta sa brojčanim zapisima koji se odnose na cikluse nebeskih tela i životne procese. Iz svega toga, može se izvesti zaključak da je život neolitskih stanovnika iz Grčca potpuno bio prožet verom, tako da se nije znalo gde se završava svetovni život a počinje verski. Imajući na umu neverovatan broj kultnih predmeta, jasno je da je neolitsko naselje Medvednjak predstavljalo kultno središte relevantno za celu vinčansku kulturu.

---

[59] Стојић, М., 2018.

Sve je jasnije da vinčanska kultura nije bila homogena, da su postojala specijalizovana naselja; na primer, Belovode je središte za preradu rude bakra, Pločnik je zanatski centar za izradu predmeta od bakra, Jela u Šapcu i Belo brdo u Vinči su naseobine preko kojih se odvijala razmena određenih dobara sa susednim i drugim zajednicama, naselje Gornja Tuzla se razvijalo u sklopu rudnika soli itd. Verovatno, zahvaljujući svojoj ulozi možda i glavnog svetilišta, Medvednjak je i u starijem i mlađem neolitu bio povezan sa veoma udaljenim zajednicama, kao što su one u dolini Sene, istočnim i južnim delovima Balkanskog poluostrva, zonom donjeg Dunava, što potvrđuju brojni nalazi. Izvesno je da je zbog svoje duhovne uloge naselje iz Grčca imalo znatan uticaj u najrazličitijim sferama na zajednice s kojima je kontaktiralo, i obrnuto.

U ovom trenutku nemoguće je odgovoriti na pitanje zašto je baš na lokalitetu Medvednjak nastalo kultno središte koje je trajalo tokom celog neolita. Osnivanje nedalekog kultno-astronomskog naselja iz starijeg neolita Pojate-Pojila u Belici, barem delimično, povezano je sa lekovitim izvorima koji se na njemu nalaze. Na Medvednjaku se takođe nalaze izvori vode; prilikom nedavnog uređenja jednog od tih izvora koji se nalazi na obodu potoka Medvednjak pronađene su četiri antropomorfne figurine vinčanske kulture – *Porodica sa Medvednjaka*.[60] Možda taj zajednički nalaz ukazuje na poštovanje određenog izvora ili pomenutog potoka, a time i celog lokaliteta. Inače, lokalitet Medvednjak je minijaturna, ocedita, veoma plodna kotlina, bogata vodom, zaštićena od neprijatnih vetrova, oivičena sa svih strana višim brdima, što pruža utisak jednog neobičnog, zatvorenog, inspirativnog prostora. Uz to, sa te lokacije kontroliše se kretanje dolinama Velike Morave i Jasenice, najvažnijim prirodnim komunikacijama u tom delu Šumadije.

BIBLIOGRAFIJA

Chevalier, J., Gheerbrant, A., *Rječnik simbola*, Zagreb, 1983.

Галовић, Р., Неолитска ритуална група из Смедеревске Паланке, *Зборник Народноī музеја* VIII (1975), 21–34.

Garašanin, M., Starčevačka grupa, 115–143, vinčanska grupa, 144–175, *Preistorija jugoslavenskih zemalja*, ur. A. Benac, Sarajevo, 1979.

Gimbutas, M., *The Godesses and Gods of Old Europe 6500–3500: Myths and Cult Images*, Los Angeles, 1982.

Golan, A., *Prehistoric Religion*, *Mythology. Symbolism*, Jerusalem, 2003.

Mellaart, J., *Earliest Civilizations of the Near East*, London, Thames and Hudson, 1965.

[60] Стојић, М., 2019, 210–211.

Mellaart, J., *Çatal Hüyük, A Neolithic Town in Anatolia, London*, Thames and Hudson, 1967.
Najhold, B., *Čovek iz Medvođeg luga*, Beograd, 2011.
Стојић, М., *Белица, Култно-астрономско насеље протостарчевачке културе*, HERAedu, Београд, 2018.
Стојић, М., *Медведњак, духовно средиште из неолита*, HERAedu, Београд, 2019.
Стојић, М., Церовић, М., *Шабац, културна стратиграфија праисторијских локалитета у Подрињу*, Београд–Шабац, 2011.

Milorad Stojić

MEDVEDNJAK – THE SPIRITUAL CENTER OF THE NEOLITHIC

Summary

On the basis of iconography and number signs, the figurines presented here testify to the existence of three cults in the Protostarčevo community at Medvednjak: Sun, Moon and Fertility, which were ascertained in the cult-astronomy settlement Pojate-Pojila in Belica, also from the Early Neolithic. Persuasive evidence of the ethnocultural continuity between the Protostarčevo/Starčevo and the Vinča cultures is the fact that all three cults remained dominant in the Vinča culture, though enriched with much new content.

Iconography of Vinča statuettes representing celestial powers, particularly those made of bone, is much more versatile and comprehensive than the ones from the Early Neolithic. Particularly characteristic are numerous ginoform figurines– media for transporting celestial (light, heat, seeds, blood and water) and earthly (germs) fertility entities to the earth. Apart from many figurines, Vinča community from Medvednjak is characterised by a great number of cult instruments, statuettes and bone objects with number signs which refer to cycles of celestial bodies and life processes. On the basis of that one can conclude that the life of the inhabitants of Grčac was entirely permeated by faith, so it was not clear where secular life ends and religious life begins. Having in mind the enormous quantity of cult objects, it is clear that the Neolithic settlement of Medvednjak was a cult center, relevant for the entire Vinča culture.

It is clear that the Vinča culture was not homogenous, that specific settlements existed, e.g. Belovode was a metallurgic centre for copper processing, Pločnik was a crafts centre for the production of copper objects, Jela in Šabac and Belo brdo in Vinča were settlements for the exchange of goods with neighboring and other communities, Gornja Tuzla was involved with salt mining etc.. Probably, thanks to its role as the main spiritual centre, Medvednjak was in the Early as well as the Late Neolithic connected with very distant communities, like those in the valley of Seine, the east and south parts of the Balkan peninsula, the region of lower Danube, which is testified by various finds. It is certain that, due to its spiritual role, the settlement in Grčac had a

substantial influence in many ways on the communities it came into contact with and vice versa.

At this moment, it is not possible to say why Medvednjak was chosen to be the cult centre which lasted during the entire Neolithicum. The foundation of the cult-astronomy settlement Pojate-Pojila in Belica from the Early Neolithic is connected with health springs which were situated around it. Medvednjak also contained similar springs. During the arrangement of one of them, four anthropomorphe figurines of Vinča culture were found – *The Medvednjak family*. Maybe this find points to the veneration of that spring and thus the entire site. The site in Medvednjak is a miniature, porous, very fertile ravine, rich in water. Protected from unpleasant winds, surrounded by hills, it gives an impression of unusual inspirative space. Besides, its position controls movements through the valleys of Great Morava and Jasenica, the main natural communication in this part of Serbia.

UDC 821.14'02.09 Homeros

Victor Castellani
University of Denver

BATHS AND BATHING IN THE HOMERIC EPICS

ABSTRACT: The number of significant "bathing events" and conspicuous non-events in the older "Homeric" epic can be counted, in the *Iliad*, at about ten and rather more in the younger *Odyssey* (where a couple many be late and intrusive). They include luxuriously hot baths and cool outdoor ones, baths that someone denies to a person, that a person refuses, or that someone thoroughly enjoys (and leaves clean, deodorized, and ready to be anointed with aromatic oil, dressed in fresh clothing). In one case, as we shall see, probably the second-most famous bathing scene that gives the name to the entire epic "book" in which it occurs, at the bather's request his bath is only partial, his feet and lower legs washed not in a tub but in a basin with water from a heated cauldron. Often bathers are attended by a female or females, other times not. One male bather is modest solo, away from young females who would presumably have done the honors, even with no tub at hand. Others bathe simultaneously with another male. In fact, nowhere in either epic does a mortal female have a regular hot indoor bath, let alone bath-and-anointing with fresh clothes. Females give baths, do not take them.

What patterns those male baths and non-baths all form if considered together and how the patterns that we thus perceive as functioning thematically in each poem and/or between them are questions that this paper addresses.

KEYWORDS: *Iliad*, *Odyssey*, bath, bathing, washing, water, blood, death, mourning, Achilles, hospitality, Odysseus.

OUTDOOR SEQUENCES

These occur in each poem where bathers bathe in cool salt- or brackish water in the sea or in a river. In one case, a man consider bathing in an upland creek but decides against going there.

At the end of *Iliad* 10 (572-575) **Odysseus** and **Diomedes** bathe in seawater off the Achaean beachhead to wash off the spattered blood of

beheaded Trojan spy Dolon and of countless Thracians whom they have just massacred. Like so much else in Book 10 this is unique, in that a regular bath, presumably in heated fresh water and followed by anointing immediately follows in the concluding lines, the first of them formulaic:[1]

> αὐτοὶ δ᾽ ἱδρῶ πολλὸν ἀπενίζοντο θαλάσσῃ
> ἐσβάντες κνήμας τε ἰδὲ λόφον ἀμφί τε μηρούς.
> αὐτὰρ ἐπεί σφιν κῦμα θαλάσσης ἱδρῶ πολλὸν
> νίψεν ἀπὸ χρωτὸς καὶ ἀνέψυχθεν φίλον ἦτορ,
> ἕς ῥ᾽ ἀσαμίνθους βάντες ἐϋξέστας λούσαντο.
> τὼ δὲ λοεσσαμένω καὶ ἀλειψαμένω λίπ᾽ ἐλαίῳ (*Il.* 10.572-577)

And then they have a dinner, Odysseus' famous *third* one that evening, and Athena mixes them some wine (ll. 578f)!

In *Odyssey* 6 to freshen up after the hot work of scrubbing a wagon-load of royal laundry **Nausicaä** and her attendants bathe in an estuary and anoint themselves (αἱ δὲ λοεσσάμεναι καὶ χρισάμεναι λίπ᾽ ἐλαίῳ, *Od.* 6.96), dress and, while the freshly laundered clothes are drying in the sun, have a picnic lunch, then play ball (*Od.* 6.90-100). Later in the episode, at 206-210 *ad hoc* hostess **Nausicaä** commands her companions to give food and drink to that stranger-guest **Odysseus** (ξείνῳ, 209) whom she shall treat hospitably, piously. Then they are to bathe him in the river (λούσατέ τ᾽ ἐν ποταμῷ, 210). This is not all right with him. They lay out clean, dry clothing for him and *après-le-bain* oil and tell him to let himself be bathed in the—now—flowing river (ἤνωγον δ᾽ ἄρα μιν λοῦσθαι ποταμοῖο ῥοῇσιν, 216).[2] In fact, **Odysseus** has insisted upon bathing alone out of the girls' sight and anointing himself and with olive-oil. He does so, and is beautified by Athena, who lends super-cosmetic effect to Phaeacian *grand cru* olive oil on this momentous occasion (217-237). The girl arranges that the Stranger's nakedness be covered with freshly laundered clothing from the Royal Arete Factory (*Od.* 7.103-111,0 fit for a *young prince* on a heavy date.[3] At Odysseus' Ithacan home Athena's magical oil will have identical aesthetic effect, as we see below, although

---

[1] See *Od.* 4.48 and 17.88; the following lines there are likewise formulaic, with anointing respectively of Telemachus and Peisitratus, Telemachus and Theoclymenus by slave women in sequences where Odysseus' son is a guest of Nestor and son at Pylos, Theoclymenus is the guest at Ithaca —of Telemachus, who has learned how a host honors an arrived guest, even one whom he dare not lodge. In *Iliad* outlier Book 10 the two Achaean comrades Odysseus and Diomedes 'do it themselves.'

[2] That anonymous Scherian river, in answer to Odysseus' prayer had stopped his seaward flow yesterday and brought the man though still water into his estuary (*Od.* 5.444-453). This day he provides fresh water!

[3] See the princess's coy explanation to her father of why *she* on this very day must go on an urgent excursion to the estuary laundry site (56-71), all inspired by Athena (6.20-41).

it will captivate Odysseus' *wife* less than it does suddenly his suddenly aspiring would-be Phaeacian *bride*.

Even in what we have so far seen, trends that distinguish the two Homeric poems appear. Iliadic bathing is associated with war and wounds, with blood and death, whereas the Odyssean kind unavoidably on once occasion follows upon some of the same, after bloody violence, *but that only in passing.* Much, much more bathing/being bathed in the younger poem marks sociability and *bonhomie*, in particular generous rituals of ξενίη.

Let us survey each of our epics.

BATHS AND NON-BATHS IN THE *ILIAD*

At the end of Book 5 **Ares** has just been supernaturally healed of what would have been a mortal's mortal wound, gushing "ambrosial blood" (ἄμβροτον αἷμα καταρρέον ἐξ ὠτειλῆς, *Il.* 5.870). Paean himself applies his special anodyne and healing drugs and his patient's wound closes like congealing cheese (5.900-904).[4] Thereafter Hebe bathes him and clothes him handsomely (τὸν δ' Ἥβη λοῦσεν, χαρίεντα δὲ εἵματα ἕσσε, 905). Good as new, he sits beside Zeus, despite his passing embarrassment, *gloriosus* (906).

Late in in Book 7, after the first day's fighting that had ended a long lull in the war, through his herald Idaeus Priam proposes (among other things that the Achaeans reject) a truce to gather the fallen and give them their ritual due (7.365-397). To this Agamemnon reverently agrees (7.405-412). At 7. 423-432 the next morning both sides gather the dead from the battlefield, sorting them out, bewailing them, washing bloody gore from them (ἀλλ' ὕδατι νίζοντες ἄπο βρότον αἱματόεντα, 425), and cremating them. There can be no enjoyment for the fallen, if they have any posthumous awareness, in being cleaned up *only for identification in order not to be burnt by the wrong comrades.* On the one hand, this affair was no normal funeral bath, for an individual by his family, mourning women included; on the other hand, no one wanted to honor dead enemy with burial, or even to protect their corpses from becoming carrion for feral dogs, crows, maggots.[5]

---

[4] Gods do not suffer wounds for long and, of course, cannot die. Ares himself before now, like his mother Hera and his uncle Hades, had suffered at the hands of mortals, just as Aphrodite did earlier in Book 5, though her hurt was barely a scratch for which her mother consoles her by recalling graver irreverent atrocities at some length earlier in Book 5 (381-404), including a verbatim—formulaic—anticipation of 5.901f at 5.401f, referring to Heracles' arrow wound to Hades' shoulder.

[5] Desire to abuse an enemy's body by mutilation or by leaving it unburied was shamefully frequent. *Living* Hector was wanted home for a post-battle bath, as we shall see, on the day that

At the opening of Book 14 (1-7) his venerable comrade **Nestor** finally provides to wounded, blood-stained **Machaon**, *hors de combat* son of Asclepius, who has been shot by Paris' bow at 11.505-507, a reviving bath. Hecamede will bathe him, the presumably comely young concubine whom the Achaeans awarded to the ancient counsellor (11.625-627]) There can be little pleasure for him in her intimacy, of course, as for the "bathee" in baths-by-a-beautiful-woman such as we shall meet in the *Odyssey*. The familiar ironic taunt 'Physician, heal thyself' applies here. Recall Idomeneus' lament at 11.510-515: Machaon can hardly medicate his own pierced *right* shoulder. Hecamede's famous posset (11.624-642) is scant palliative; but Nestor tells him to drink—that viscous beverage? or undoctored wine? *neat* and mildly anesthetic?—while bath-water is heated, so that the young woman may wash from his shoulder and doubtless his upper torso that same formulaic "bloody gore" which was removed wholesale from the corpses during the aforementioned armistice. Nestor tells him

ἀλλὰ σὺ μὲν νῦν πῖνε καθήμενος αἴθοπα οἶνον
εἰς ὅ κε θερμὰ λοετρὰ ἐϋπλόκαμος Ἑκαμήδη
θερμήνῃ καὶ λούσῃ ἄπο βρότον αἱματόεντα. (*Il.* 14.5-7)

In Book 16 Zeus, father of both, orders **Apollo,** taking his slain half-brother **Sarpedon's** naked body out of the battle, to give him/it an *ad hoc* purification in flowing river water, washing off "dark-clotted blood," to anoint him/it with preservative ambrosia, and to dress him/it in immortal clothing (for Patroclus had sent the despoiled demigod's polished bronze armor to the ships, 16.663-665):

"εἰ δ' ἄγε νῦν φίλε Φοῖβε, κελαινεφὲς αἷμα κάθηρον
ἐλθὼν ἐκ βελέων Σαρπηδόνα, καί μιν ἔπειτα
πολλὸν ἀπὸ πρὸ φέρων λοῦσον ποταμοῖο ῥοῇσι
χρῖσόν τ' ἀμβροσίῃ, περὶ δ' ἄμβροτα εἵματα ἕσσον" (*Il.* 16.667-670)

Thereafter, he must turn him/it over to Death and Sleep to convey home for a clan funeral in Lycia. Sleep and Death take him there. Lines 671-683 report the god's obedience to his father's imperatives, now in 3rd person singulars, and the ensuing conveyance.

In Book18 **Achilles** orders the *corpse* of **Patroclus**, deeply pierced back and chest, to be bathed by slave women on his staff. This is the longest Homeric passage on preparation for a bath, the bath itself, the

---

Achilles began his daily dragging of *dead* Hector over the stones and dust of the Trojan plain. Hector himself intended to leave Patroclus' body to vultures (16.836) and was duly afraid that his own might suffer mistreatment (22.338f, what his slayer spitefully vows 22.346-354. On all this see C. Segal, *The Theme of the Mutilation of the Corpse in the Iliad* (Leiden 1971).

body's preservation for future cremation that, Achilles explains (18.334-342), will come *only* after Achilles has avenged his companion's death upon Hector:

> ὣς εἰπὼν ἑτάροισιν ἐκέκλετο δῖος Ἀχιλλεὺς
> ἀμφὶ πυρὶ στῆσαι τρίποδα μέγαν, ὄφρα τάχιστα
> Πάτροκλον λούσειαν ἄπο βρότον αἱματόεντα.
> οἳ δὲ λοετροχόον τρίποδ' ἵστασαν ἐν πυρὶ κηλέῳ,
> ἐν δ' ἄρ' ὕδωρ ἔχεαν, ὑπὸ δὲ ξύλα δαῖον ἑλόντες.
> γάστρην μὲν τρίποδος πῦρ ἄμφεπε, θέρμετο δ' ὕδωρ:
> αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ ζέσσεν ὕδωρ ἐνὶ ἤνοπι χαλκῷ,
> καὶ τότε δὴ λοῦσάν τε καὶ ἤλειψαν λίπ' ἐλαίῳ,
> ἐν δ' ὠτειλὰς πλῆσαν ἀλείφατος ἐννεώροιο:
> ἐν λεχέεσσι δὲ θέντες ἑανῷ λιτὶ κάλυψαν
> ἐς πόδας ἐκ κεφαλῆς, καθύπερθε δὲ φάρεϊ λευκῷ. (*Il.* 18.343-353)

In the sequel Achilles' treats Patroclus' νέκυς itself as if his companion still lives. Day after day he postpones cremation, which finally takes place in Book 23. In the meantime captive women are commanded to lament the death of an enemy who may well have been widowed or otherwise bereft and now enslaved by Patroclus' and Achilles' "city sacking" (18.438-342: note the 1st person plural verbs in words that the survivor addresses to the dead man). An irony here—the first of two worth remark—is that in several ways Achilles will be denying *himself* other consoling enjoyments of a mortal man's existence. At 24.129-134 Thetis has to remind him of food and sex; but he also has eschewed restful sleep and *bathing*: though caked with gore and dust raised day after day from dragging of Hector's corpse around his grandfather Laomedon's impregnable Wall, Achilles stubbornly keeps refusing to *bathe*—and does so for many days. Agamemnon and concerned others have heralds heat water for his bath, trying to persuade Peleus' son to bathe, to wash off "bloody gore":

> οἳ δ' ὅτε δὴ κλισίην Ἀγαμέμνονος ἷξον ἰόντες,
> αὐτίκα κηρύκεσσι λιγυφθόγγοισι κέλευσαν
> ἀμφὶ πυρὶ στῆσαι τρίποδα μέγαν, εἰ πεπίθοιεν
> Πηλεΐδην λούσασθαι ἄπο βρότον αἱματόεντα.
> αὐτὰρ ὅ γ' ἠρνεῖτο στερεῶς, ἐπὶ δ' ὅρκον ὄμοσσεν:
> "οὐ μὰ Ζῆν', ὅς τίς τε θεῶν ὕπατος καὶ ἄριστος,
> οὐ θέμις ἐστὶ λοετρὰ καρήατος ἆσσον ἱκέσθαι
> πρίν γ' ἐνὶ Πάτροκλον θέμεναι πυρὶ σῆμά τε χεῦαι
> κείρασθαί τε κόμην, ἐπεὶ οὔ μ' ἔτι δεύτερον ὧδε
> ἵξετ' ἄχος κραδίην ὄφρα ζωοῖσι μετείω." (*Il.* 23.38-47)

Let us back up. In the long episode that begins *Iliad* 21 and gives it the venerable title Μάχη παραποτάμιος, after killing many on its bank and driving men and horses into its stream, Achilles, by now surely covered in (mortal) others' gore, wades into River Xanthus/Scamander. This is *not* to be cleansed, but to pollute it with fresh blood from his murderous sword-play. Its water is stained red with blood (ἐρυθαίνετο δ' αἵματι ὕδωρ, 21.21). Zeus-descended demi-god **Achilles'** victims include a son of Priam (Lycaon, 21.34-135) and a proud grandson of River Axios (Asteropaeus, 196-204). He flings their dead bodies into the stream 'to sleep with the fishes.' At 21.212-221 Scamander, already angered for some time (136-138) finally, taking the shape of a man, tells the Achaean hero to drive his quarry onto the plain,

> πλήθει γὰρ δή μοι νεκύων ἐρατεινὰ ῥέεθρα,
> οὐδέ τί πῃ δύναμαι προχέειν ῥόον εἰς ἅλα δῖαν
> στεινόμενος νεκύεσσι, σὺ δὲ κτείνεις ἀϊδήλως. (21.218-220)

Later in that day of climactic slaughter, Trojan warrior **Agenor,** an (agnate? cognate?) cousin of Hector, considers separating himself from the Trojans' stampede into the city and instead heading toward forested foothills of Mount Ida. From there, after he bathes in a creek/river-fork flowing down from the mountain and has washed off the day's sweat and cooled himself off, he might return to Ilion under cover of evening dusk:

> "εἰ δ' ἂν ἐγὼ τούτους μὲν ὑποκλονέεσθαι ἐάσω
> Πηλεΐδῃ Ἀχιλῆϊ, ποσὶν δ' ἀπὸ τείχεος ἄλλῃ
> φεύγω πρὸς πεδίον Ἰλήϊον, ὄφρ' ἂν ἵκωμαι
> Ἴδης τε κνημοὺς κατά τε ῥωπήϊα δύω:
> ἑσπέριος δ' ἂν ἔπειτα λοεσσάμενος ποταμοῖο
> ἱδρῶ ἀποψυχθεὶς προτὶ Ἴλιον ἀπονεοίμην" (21.556-561).

However, he decides not to do so, for, if he detaches himself from the main body of fleeing Trojans the wrathful avenger of Patroclus may now see *him*, come after *him,* and slay *him* (561-567). Achilles has failed to slay Hector's remoter agnate cousin Aeneas (in the long episode of 20.79-352). Dardanid Antenor's son Agenor might live on, hot and sweaty, get back to Ilion (and maybe have a proper bath there) if Achilles doesn't see and single him out among his escaping enemies and cut off his head (553-555)! Therefore, emboldened by Apollo, Agenor decides to face Achilles and take his chances in a duel to the death (545-549 and 562-589).[6]

[6] The demigod son of Peleus and Thetis has already slain two of Hector's Priamid half-*brothers* (Polydorus, 20.407-419, and aforementioned Lycaon, both born of from a secondary

Although Achilles has already slain one of Agenor's brothers (Demoleon, 20.395-400), Agenor himself is so desirable a victim that Apollo, by impersonating *him*, can lead Achilles on a 'wild goose chase' while countless Trojans and their allies are gaining safety within the Walls of Ilion (21.595-22.20).

The sublime and terrible second irony set up by Patroclus' bath and shrouding at the behest of unbathed Achilles occurs the following day, late in climactic Book 22. While **Andromache** is weaving a fine purple and decorated cloak for her beloved husband and servant slaves are preparing a restorative hot bath for him, Athena at the hands of Achilles kills **Hector**:

> ἀλλ᾽ ἥ γ᾽ ἱστὸν ὕφαινε μυχῷ δόμου ὑψηλοῖο
> δίπλακα πορφυρέην, ἐν δὲ θρόνα ποικίλ᾽ ἔπασσε.
> κέκλετο δ᾽ ἀμφιπόλοισιν ἐϋπλοκάμοις κατὰ δῶμα
> ἀμφὶ πυρὶ στῆσαι τρίποδα μέγαν, ὄφρα πέλοιτο θερμὰ λοετρὰ μάχης ἐκ νοστήσαντι
> νηπίη, οὐδ᾽ ἐνόησεν ὅ μιν μάλα τῆλε λοετρῶν
> χερσὶν Ἀχιλλῆος δάμασε γλαυκῶπις Ἀθήνη. (22.440-446)

Hector is indeed "far from bathing." At 22.395 has begun what will be **Achilles**' repeated, daily atrocity of dragging the Trojan prince's naked corpse before the Walls of Ilion and, later, around Patroclus' burial mound (24.15f.) **Hector's** body long remains *un*washed, left over nights as carrion for Achaean camp dogs (23.182-184—those not killed in Apollo's plague: see 1.50 and passim later). However, Apollo shoos the dogs away from it and, though daily drawn over dust and gravel, it is cleansed and preserved, its bruising from Achilles' repeated abuse prevented by Aphrodite's aromatic ambrosial oil (23.185-187) while Apollo protects it from desiccation (188-191). Days later less fickle Apollo alone tends his moral protégé's dead body 24.14-21).

An anonymous, apparently venerable and traditional heading of Book 24 in the Greek text with the probably Hellenistic familiar book-divisions is "Hector's Bath" (Ἕκτορος λύτρα).[7] Achilles' mother Thetis had urged him to resume other things that belong to *mortal* life, as already

---

wife). A *cousin* now will suffice so long as Achilles' prime target Hector (18.90-93, 20.75-78) eludes his spear. Every descendant of Dardanus becomes his mortal prey.

[7] See N. Richardson, ed., *The Iliad: A Commentary, Volume VI: books 21-24* (Cambridge 1993), pp. 21f on book divisions. I have been unable to learn how ancient the *titles* are. However, Richardson directs attention to Aelian, *Varia Historia* 13.14 where, among titles of sections of *Iliad* the author lists Λύτρα—not to be confused with the part of *Odyssey* in his list named Νίπτρα that refers, as we know from Aristotle *Poetics* 1460a26 centuries before, to *Odyssey* Book 19.

noted above (eating and drinking, and "bed" = copulation); but she does not mention bathing. In any case bereaved **Priam** evidently has not been bathing; on the contrary, he covers himself in dung (24.162-165). After Thetis has visited her son conveying Zeus' command that he release Hector's corpse and Iris has prompted the mourning old king boldly to ask for it from Achilles, a sublime meeting takes place between slain Hector's father **Priam** and his slayer and posthumous abuser **Achilles**. The latter orders a belated, quasi-*funeral bath* for **Hector**'s body.

Note, however, that, before this, gods who understand Hector to be fully dead (what Achilles himself does not quite do?) have taken care to prevent harm to his body from the Achaean's daily mayhem, have warded off carrion dogs and birds, have prevented putrescence, have ept away maggots that attack necrotic flesh, and have left his remains dewy-fresh. All blood has been washed off *and he is rendered undefiled*; indeed his mutilating wounds have closed. This is how Hermes, disguised as a sympathetic young Myrmidon, describes to Priam the miraculous state of his late dearest son, though many days deceased and seriously mistreated:

> ὦ γέρον οὔ πω τόν γε κύνες φάγον οὐδ᾽ οἰωνοί,
> ἀλλ᾽ ἔτι κεῖνος κεῖται Ἀχιλλῆος παρὰ νηῒ
> αὔτως ἐν κλισίῃσι: δυωδεκάτη δέ οἱ ἠὼς
> κειμένῳ, οὐδέ τί οἱ χρὼς σήπεται, οὐδέ μιν εὐλαὶ
> ἔσθουσ᾽, αἵ ῥά τε φῶτας ἀρηϊφάτους κατέδουσιν.
> ἦ μέν μιν περὶ σῆμα ἑοῦ ἑτάροιο φίλοιο
> ἕλκει ἀκηδέστως ἠὼς ὅτε δῖα φανήῃ,
> οὐδέ μιν αἰσχύνει: θηοῖό κεν αὐτὸς ἐπελθὼν
> οἷον ἐερσήεις κεῖται, περὶ δ᾽ αἷμα νένιπται,
> οὐδέ ποθι μιαρός: σὺν δ᾽ ἕλκεα πάντα μέμυκεν
> ὅσσ᾽ ἐτύπη: πολέες γὰρ ἐν αὐτῷ χαλκὸν ἔλασσαν.
> ὥς τοι κήδονται μάκαρες θεοὶ υἷος ἑῆος
> καὶ νέκυός περ ἐόντος, ἐπεί σφι φίλος περὶ κῆρι. (24.411-423)[8]

We return to Achilles' quarters. The same female slaves who had bewailed **Patroclus'** death now bathe and anoint *his* killer **Hector**'s corpse, then shroud it with precious textiles deducted from the ransom that Priam delivered. Achilles and his most esteemed *living* staff-θεράποντες Automedon and Alcimus are the plural subject here:

---

[8] Sophocles must have had this passage in mind when he composed Episode 1 of *Antigone* and surely we should also have that in mind when we read it. It may not, however, simplify our understanding of that play, however—as its ever-enigmatic author intended? The relationship of Polynices to the gods—and of Antigone herself, for that matter—is hardly as clear as Priam's and Hector's to Apollo, of Achilles' to Athena, and of all to Zeus.

ἐϋξέστου δ᾽ ἀπ᾽ ἀπήνης
ᾕρεον Ἑκτορέης κεφαλῆς ἀπερείσι᾽ ἄποινα.
κὰδ δ᾽ ἔλιπον δύο φάρε᾽ ἐΰννητόν τε χιτῶνα,
ὄφρα νέκυν πυκάσας δοίη οἶκον δὲ φέρεσθαι.
δμῳὰς δ᾽ ἐκκαλέσας λοῦσαι κέλετ᾽ ἀμφί τ᾽ ἀλεῖψαι
…
τὸν δ᾽ ἐπεὶ οὖν δμῳαὶ λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ,
ἀμφὶ δέ μιν φᾶρος καλὸν βάλον ἠδὲ χιτῶνα,
αὐτὸς τόν γ᾽ Ἀχιλεὺς λεχέων ἐπέθηκεν ἀείρας,
σὺν δ᾽ ἕταροι ἤειραν ἐϋξέστην ἐπ᾽ ἀπήνην. (24.578-582 and 587-590)

We must marvel here at how Achilles, who had abused Hector's naked corpse, who had evilly dragged it over rough ground or (as at 23.24-26) dropped it prone on the ground in the dust next to his victim Patroclus' bier (λέχεα, 25), now personally, with his own hands respectfully lifts the cleansed, remains of his bitterest enemy covered with two precious textiles deducted from the ransom—fresh clothing after a bath!—onto *his* bier (λέχεα, 589).[9] With those two top aides the Achaean hero places the bier on the royal Trojan wagon that delivered the ransom. Pallbearers! After this Priam and his aged herald Idaeus repose outside, Achilles sleeps with Briseis inside the hero's quarters.

However, at Hermes' instance Priam and Priam escort the king's dead son back to Ilion. The wagon now becomes a hearse. The successful ransoming that Priam's wagon-load of truly ἀπερείσι᾽ ἄποινα…ἀγλαὰ funded has honored all three principals: Hector dead and released, releaser Achilles himself soon dead, and ransomer Priam dead not long after him. All slain, already or soon. No preservative ambrosia is mentioned in the tableau of old man, young hero, and corpse or the extended scene, no bathwater for the *living*, merely, sublimely human *mortal* solidarity among recently defiled and presently doomed persons. The only water here would be warm and salty—any tears that mark the crying (κλαίειν, 24.510, 511) and accompany the groaning (γόος, 24.507 and 513; see also 524[10]. We do not learn of a bath, for host Achilles earlier that day or for guest Priam, nor indeed of subsequent funeral bathing of Hector's body until, on the eleventh day after the ransoming, he is

[9] I refer to the "tableau" that appears on Attic vases that may be viewed at https://archive.nytimes.com/artsbeat.blogs.nytimes.com/2009/10/16/the-ransom-of-hector/ and https://harvardartmuseums.org/art/303416 and, the mos famous and frequently illustrated, https://learninglink.oup.com/access/content/morford-11e-student-resources/image-priam-and-achilles.

[10] This noun, which appears eight times in Book 23, mourning Patroclus and other fallen Achaeans, occurs ten time in 24, more compendious as one would guess. Achilles laments Patroclus but also the old father he will never see again, if whom Priam has him—verbally, explicitly (24.486-492).

cremated.[11] Indeed Achilles' own cremation is anticipated, as is the joining of his bones with those of Patroclus (23.243f; see the plea of Patroclus' ghost at 23.83f and 91f; this is reported in long retrospect at *Od*. 24.76-79). Entropy, the burning-*out* of *fire and dissipation of heat* that Cedric Whitman declares a fundamental theme of the *Iliad* might prevail here over a theme of cleansing *water*.[12] But water and fire do converge and complement in obsequies: bathing, then burning a corpse.[13]

ILIAD IN REVIEW

Baths there are most closely associated with blood/gore, one's own or someone's else, whether on a living body or a corpse. From a heavily armed combatant a bath my also wash off battlefield dust and/or the sweat of fighting in attack or defense. Same from a dead one. Sea- or river-water seems to be the more common medium.

BATHS AND NON-BATHS IN THE *ODYSSEY*

In Book 1 after hand-washing and a full private meal away from the Suitors' boisterous partying (*Od. 1*.132-143), host **Telemachus** even *before* the young man is informed that "he" is Odysseus' paternal *xeinos*, offers his visitor "Mentes" (disguised **Athena**) hospitable lodging, a bath, and a treasured guest-gift:

> ἀλλ᾽ ἄγε νῦν ἐπίμεινον, ἐπειγόμενός περ ὁδοῖο,
> ὄφρα λοεσσάμενός τε τεταρπόμενός τε φίλον κῆρ,
> δῶρον ἔχων ἐπὶ νῆα κίῃς, χαίρων ἐνὶ θυμῷ,
> τιμῆεν, μάλα καλόν, ὅ τοι κειμήλιον ἔσται
> ἐξ ἐμεῦ, οἷα φίλοι ξεῖνοι ξείνοισι διδοῦσι. (*Od*. 1.309-314)

All of which "he" declines, though with dramatic irony "he" promises to some back after "his" present mission and promises "his" host worthy

---

[11] Although to reach the Achaean camp and to return frim it Priam and Idaeus must cross a river each way, only its drinking—by horses!—is noted (24.349-351) on the way out and its ford, shallow enough, it seems, to drive their chariot and wagon across, not even wetting them (692f), on the way back. Their two crossings coincide respectively with evening dusk and morning first light, nocturnal darkness between. Styx-like?

[12] C.H. Whitman, *Homer and the Heroic Tradition* (Cambridge [MA] 1958), Ch. VII, "Fire and Other Elements," pp. 128-153. Heraclitus, whatever he thought about Homer, might have been intrigued by this analysis of *Iliad*.

[13] see n. 10.

reciprocation in the future (σοὶ δ᾽ ἄξιον ἔσται ἀμοιβῆς, 318). The young prince has passed a test of actual theoxeny.[14]

In contrast, in Book 3 **Telemachus,** now a *guest*, enjoys a welcoming bath, ordered by host **Nestor.** The old king arranges an exceedingly hospitable bath time for guest **Telemachus**: the emeritus hero's young daughter Polycaste bathes and dresses their handsome young visitor while supper is a-roasting (3.459-463 and 470-472):

τόφρα δὲ Τηλέμαχον λοῦσεν καλὴ Πολυκάστη,
Νέστορος ὁπλοτάτη θυγάτηρ Νηληϊάδαο.
αὐτὰρ ἐπεὶ λοῦσέν τε καὶ ἔχρισεν λίπ᾽ ἐλαίῳ,
ἀμφὶ δέ μιν φᾶρος καλὸν βάλεν ἠδὲ χιτῶνα,
ἔκ ῥ᾽ ἀσαμίνθου βῆ δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος (*Od*. 3.464-468)[15]

This action is conventional and, in hexameter verse, formulaic: bath, anointing, and (surely welcome in their Mediterranean climate before deodorants and antiperspirants), fresh clothing, and finally a full meal.[16] (The like occurs in Circe's cottage after she and her amazing guest, immune to her drugging, have had sex. Four nymphs serve the man now known as Trojan War veteran "Ὀδυσσεύς … πολύτροπος." the fourth of them prepares and conducts his welcoming bath:

ἡ δὲ τετάρτη ὕδωρ ἐφόρει καὶ πῦρ ἀνέκαιε
πολλὸν ὑπὸ τρίποδι μεγάλῳ: ἰαίνετο δ᾽ ὕδωρ.
αὐτὰρ ἐπεὶ δὴ ζέσσεν ὕδωρ ἐνὶ ἤνοπι χαλκῷ,
ἔς ῥ᾽ ἀσάμινθον ἔσασα λό᾽ ἐκ τρίποδος μεγάλοιο,
θυμῆρες κεράσασα, κατὰ κρατός τε καὶ ὤμων,
ὄφρα μοι ἐκ κάματον θυμοφθόρον εἵλετο γυίων.
αὐτὰρ ἐπεὶ λοῦσέν τε καὶ ἔχρισεν λίπ᾽ ἐλαίῳ,
ἀμφὶ δέ με χλαῖναν καλὴν βάλεν ἠδὲ χιτῶνα (10.358-365)

(He will be, of course, no ordinary passing "guest," a mortal entertained by a fellow mortal, but a goddess's admired human lover—for a year!)

---

[14] Theoxeny is suspected of disguised Odysseus, by Alcinous (Od. 7.199-206) and Telemachus (16.177-185), and suddenly feared by a Suitor and seconded by most of his fellows—all except Antinous 17.482-488). See E. Kearns, "The Return of Odysseus. A Homeric Theoxeny," *Classical Quarterly* 32.1 (1982), 2-8.

[15] The pre-Hellenic ἀσάμινθος, unknown in *Iliad* xcept in dubuits Book 10 is a marker of elite luxury, perhaps a Middle Bronze Age Minoan amenity. We find ones again at Sparta, in Scheria, and at U. Se the note by B. West, *A Commentary of Homer's Odyssey, Volume I, Introduction and Books i-viii* (Oxford 1998), p. 190 *ad v.* 468.

[16] Before they eat sacrificial beef earlier in the book all have their hands washed. *Mere* hand-washing before a meal is not elaborate and seems more a hygienic than a hospitable custom. In the *Odyssey* this occurs no fewer than ten times: 1.136-138 and 146, 3.338 (here), 4.52-54, 7.172-174, 10.182 and 368-370 (following closely upon a regular bath), 15.135-137, 17.91-93, 21.270.

In Book 4 that continues his son's own "telemachy," the staff of host **Menelaus** provide similar hospitable bath-time to guests arriving from afar in a chariot, **Telemachus** and **Peisistratus**, *before* anyone at Sparta knows who these young ξείνω are who so admire the wondrous palace of Menelaus (4.43-47). Maidservants bathe each in a separate tub and clothe them for a welcoming dinner and seat them at the side of the King of Lacedaemon:

> οἱ δὲ ἰδόντες
> θαύμαζον κατὰ δῶμα διοτρεφέος βασιλῆος:
> ὥς τε γὰρ ἠελίου αἴγλη πέλεν ἠὲ σελήνης
> δῶμα καθ᾽ ὑψερεφὲς Μενελάου κυδαλίμοιο.
> αὐτὰρ ἐπεὶ τάρπησαν ὁρώμενοι ὀφθαλμοῖσιν,
> ἔς ῥ᾽ ἀσαμίνθους βάντες ἐυξέστας λούσαντο.
> τοὺς δ᾽ ἐπεὶ οὖν δμῳαὶ λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ,
> ἀμφὶ δ᾽ ἄρα χλαίνας οὔλας βάλον ἠδὲ χιτῶνας,
> ἔς ῥα θρόνους ἕζοντο παρ᾽ Ἀτρεΐδην Μενέλαον. (4.43-51)

Homeric Helen on her own, unlike like her half-sister *Aeschylean* Clytemnestra, can give a hospitable bath to an old friend. In Ilium "hostess" **Helen**, as she herself without shame relates to her young princely visitors (and her husband!), had bathed "guest" (and spy) **Odysseus.** Despite his disguising rags and bruises she recognized him, interrogated him, and, as she was giving him the full bathing treatment with anointing and re-clothing, from him learned the intention of the Achaeans:

> ἐγὼ δέ μιν οἴη ἀνέγνων τοῖον ἐόντα,
> καί μιν ἀνηρώτων: ὁ δὲ κερδοσύνῃ ἀλέεινεν.
> ἀλλ᾽ ὅτε δή μιν ἐγὼ λόεον καὶ χρῖον ἐλαίῳ,
> ἀμφὶ δὲ εἵματα ἕσσα καὶ ὤμοσα καρτερὸν ὅρκον
> μὴ μὲν πρὶν Ὀδυσῆα μετὰ Τρώεσσ᾽ ἀναφῆναι,
> πρίν γε τὸν ἐς νῆάς τε θοὰς κλισίας τ᾽ ἀφικέσθαι,
> καὶ τότε δή μοι πάντα νόον κατέλεξεν Ἀχαιῶν. (4.250-256)

The tacit sexual aspect of what has just been called the "full treatment" should not be overlooked. For example, Odysseus' long-stay "hostess," hostess-*lover* **Calypso** at the end of their seven years' relationship, which she wanted never—literally—to end, after the four days it has taken him to build his getaway sailing craft (σχεδίη), on the fifth gives guest-beloved **Odysseus** a farewell bath and dresses him before he departs to resume ordinary mortality:

τέτρατον ἦμαρ ἔην, καὶ τῷ τετέλεστο ἅπαντα:
τῷ δ᾽ ἄρα πέμπτῳ πέμπ᾽ ἀπὸ νήσου δῖα Καλυψώ,
εἵματά τ᾽ ἀμφιέσασα θυώδεα καὶ λούσασα. (5.262-264)

(I have above described Book 6's *plein air* brackish baths sequence.)

An anonymous but impressive "guest-stranger" (**Odysseus**) who, though well-bathed and dressed that morning/midday, enters the Phaeacian royal palace in the evening and after Athena has removed her concealing fog, suddenly, unexpectedly supplicates Queen Arete and sits in the ashes by the fireplace (7.139-154). Master of the palace "host" **Alcinous** raises him, seats the *suppliant* in a chair where a son of his had been sitting, and after the ritual hand-washing has the Stranger-*guest* served a full meal (7.167-176). After the Stranger has supped, Alcinous orders another round of libations to Zeus awithnd drinks for all and decrees a festival day with athletic games tomorrow to celebrate the ξεῖνος and to arrange his transportation home (177-194).

The next morning Alcinous provides a huge community breakfast at the palace (neither individual nor community bathing precedes this), which includes entertainment by the court bard Demodocus (8.55-74). His song about the beginning of what proved to be an unexpectedly long and bloody Trojan War grieves the Stranger (8.73-95). All then depart for the outdoor venue of competitive games which are complemented by non-competitive song-and-gymnastic dance that please the guest.

The bard's song there, which acrobats somehow mime, records a myth, perhaps an original uniquely *Odyssean* one. Blind singer Demodocus visualizes and relates a (today) well known Olympian scandal. After Hephaestus has netted his wife **Aphrodite** *in flagranti* with her adulterous lover Ares and publicly shamed them, she rushes "home" to Cyprus where **Charites** bathe her, anoint her with ambrosial beauty-oil, and dress her in sexy clothes to perk her up:

ἡ δ᾽ ἄρα Κύπρον ἵκανε φιλομμειδὴς Ἀφροδίτη,
ἐς Πάφον: ἔνθα δέ οἱ τέμενος βωμός τε θυήεις.
ἔνθα δέ μιν Χάριτες λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ
ἀμβρότῳ, οἷα θεοὺς ἐπενήνοθεν αἰὲν ἐόντας,
ἀμφὶ δὲ εἵματα ἕσσαν ἐπήρατα, θαῦμα ἰδέσθαι. (8.362-366).

(This may suggest that some bathing may purify a person after sexual intercourse.)

After the festival program, late this last day of Odysseus' odyssey, the Phaeacian royals and high nobles return to the palace for the soliciting of many and lavish guest-gifts for him, a farewell supper. Besides other assorted guest's perquisites, the Stranger enjoys a hot bath that gives

enormous pleasure to a man who has not had such a luxury for three weeks since he left Calypso (20 days + 1)—such a bath, their King Alcinous had declared, as among diverse pleasures peace-loving Phaeacians ever delight in (αἰεὶ δ᾽ ἡμῖν δαίς τε φίλη κίθαρίςτε χοροί τε εἵματά τ᾽ ἐξημοιβὰ λοετρά τε θερμὰ καὶ εὐναί, 8.248f).

Alcinous instructs his wife Queen Arete:

"δεῦρο, γύναι, φέρε χηλὸν ἀριπρεπέ᾽, ἥ τις ἀρίστη:
ἐν δ᾽ αὐτὴ θὲς φᾶρος ἐυπλυνὲς ἠδὲ χιτῶνα.
ἀμφὶ δέ οἱ πυρὶ χαλκὸν ἰήνατε, θέρμετε δ᾽ ὕδωρ,
ὄφρα λοεσσάμενός τε ἰδών τ᾽ ἐὺ κείμενα πάντα
δῶρα, τά οἱ Φαίηκες ἀμύμονες ἐνθάδ᾽ ἔνεικαν,
δαιτί τε τέρπηται καὶ ἀοιδῆς ὕμνον ἀκούων.
…."
ὣς ἔφατ᾽, Ἀρήτη δὲ μετὰ δμῳῇσιν ἔειπεν
ἀμφὶ πυρὶ στῆσαι τρίποδα μέγαν ὅττι τάχιστα.
αἱ δὲ λοετροχόον τρίποδ᾽ ἵστασαν ἐν πυρὶ κηλέῳ,
ἔν δ᾽ ἄρ᾽ ὕδωρ ἔχεαν, ὑπὸ δὲ ξύλα δαῖον ἐλοῦσαι.
γάστρην μὲν τρίποδος πῦρ ἄμφεπε, θέρμετο δ᾽ ὕδωρ:
…
αὐτόδιον δ᾽ ἄρα μιν ταμίη λούσασθαι ἀνώγει
ἔς ῥ᾽ ἀσάμινθον βάνθ᾽: ὁ δ᾽ ἄρ ἀσπασίως ἴδε θυμῷ
θερμὰ λοέτρ᾽, ἐπεὶ οὔ τι κομιζόμενός γε θάμιζεν,
ἐπεὶ δὴ λίπε δῶμα Καλυψοῦς ἠυκόμοιο.
τόφρα δέ οἱ κομιδή γε θεῷ ὣς ἔμπεδος ἦεν.
τὸν δ᾽ ἐπεὶ οὖν δμῳαὶ λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ,
ἀμφὶ δέ μιν χλαῖναν καλὴν βάλον ἠδὲ χιτῶνα,
ἔκ ῥ᾽ ἀσαμίνθου βὰς ἄνδρας μέτα οἰνοποτῆρας
ἤιε: (8.424-429. 433-437, and 449-457)

Fresh clothes from the toyal store and newly mixed wine. What a joy!

Meanwhile back at the royal estate on Ithaca prince **Telemachus** is now well schooled in that code of χενίη which he had begun to follow as novice host right before our imaginative eyes in Book 1 when Athena-as-Mentes tested him and found him correct.[17] He is becoming aware of a transnational reputation to uphold. In fact, his kingly dynasty is renowned for its hospitable table and hearth, specifically that of his father irreproachable Odysseus (ξενίη τε τράπεζα/ἱστίη τ᾽ Ὀδυσῆος ἀμύμονος, 14.158f = 17.155f = 20.230f). As host-protector **Telemachus** arranges a welcoming bath for ἱκέτης-μάντις **Theoclymenus,** a suppliant who has

[17] Anticlea's ghost informs her living son that son holds and everyone invites him to reciprocal *dinners* (δαῖτας ἐίσας/δαίνυται, ἃς ἐπέοικε δικασπόλον ἄνδρ᾽ ἀλεγύνειν:/πάντες γὰρ καλέουσι, 11.185-187). This, however, is likely all local, insular.

become his ξείνος, whom he has already conveyed from the mainland to his island home (15.282-286) and to whom, when landed, with the ship's crew, he provided a seaside lunch (15.495-500). The prince dare not offer his guest lodging, however, because of the unruly Suitors who occupy his great hall and environs (15.512-524); he does, however, bring him home the next morning long enough for the exile's welcoming meal and bath. Telemachus bathes, too, for the first time since he left Lacedaemon a couple of days ago. As with Telemachus and Nestor's son Pisistratus at Lacedaemon attendant maidservants wash two men, each in a separate tub.

ξεῖνον ταλαπείριον ἦγεν ἐς οἶκον.
αὐτὰρ ἐπεί ῥ᾽ ἵκοντο δόμους εὖ ναιετάοντας,
χλαίνας μὲν κατέθεντο κατὰ κλισμούς τε θρόνους τε,
ἐς δ᾽ ἀσαμίνθους βάντες ἐϋξέστας λούσαντο.
τοὺς δ᾽ ἐπεὶ οὖν δμῳαὶ λοῦσαν καὶ χρῖσαν ἐλαίῳ,
ἀμφὶ δ᾽ ἄρα χλαίνας οὔλας βάλον ἠδὲ χιτῶνας,
ἔκ ῥ᾽ ἀσαμίνθων βάντες ἐπὶ κλισμοῖσι καθῖζον. (17.84-90)

After the ritual, supplemental *hand*washing a full meal follows during which Penelope enters the scene (17.91-100).

In the following book, after the unrecognized Beggar has painfully established himself in the palace as Telemachus' humble guest, **Athena** cleanses sweetly sleeping **Penelope**'s tear stains with a waterless beauty treatment (18.187-194.).[18] This is quite fitting. The Ithacan queen's comeliness is twice compared to that of Aphrodite or of that other dangerous but less exhibitionist bathing beauty Artemis, first, earlier in this book at 18.37 when she welcomes her son back from his perilous excursion to the mainland and then, that evening after the Suitors have adjourned to their Ithacan homes or other lodging when she is about to interview the nameless ragged Beggar, at 19.54.

Later that evening hostess **Penelope** bids her insolent maidservants to give a late-night wash-up and a bed to this beggar-guest (**Odysseus**, of course), with a regular bath to follow in the morning and a seat for brunch in the great hall at Telemachus' side, never mind the chagrin of "those guys," i.e. the Suitors (ἐκείνων, 322):

ἀλλά μιν, ἀμφίπολοι, ἀπονίψατε, κάτθετε δ᾽ εὐνήν,
δέμνια καὶ χλαίνας καὶ ῥήγεα σιγαλόεντα,
ὥς κ᾽ εὖ θαλπιόων χρυσόθρονον Ἠῶ ἵκηται.
ἠῶθεν δὲ μάλ᾽ ἦρι λοέσσαι τε χρῖσαί τε,

[18] The virgin goddess applies the same kind of ambrosial oil with which the Charites graced Aphrodite and, according to Phaeacian singer Demodocus, cheered her up after her eternally memorable embarrassment down on Lemnos: 8.364f.)

ὥς κ᾽ ἔνδον παρὰ Τηλεμάχῳ δείπνοιο μέδηται
ἥμενος ἐν μεγάρῳ: τῷ δ᾽ ἄλγιον ὅς κεν ἐκείνων
τοῦτον ἀνιάζῃ θυμοφθόρος: οὐδέ τι ἔργον
ἐνθάδ᾽ ἔτι πρήξει, μάλα περ κεχολωμένος αἰνῶς… (19.317-324)

However, the Beggar will not accept even a footbath now from impudent slave girls of the household, only one from an old woman whose precise description Odysseus' old wet-nurse best fits:

οὐδέ τί μοι ποδάνιπτρα ποδῶν ἐπιήρανα θυμῷ
γίγνεται: οὐδὲ γυνὴ ποδὸς ἅψεται ἡμετέροιο
τάων αἵ τοι δῶμα κάτα δρήστειραι ἔασιν,
εἰ μή τις γρηῦς ἔστι παλαιή, κεδνὰ ἰδυῖα,
ἥ τις δὴ τέτληκε τόσα φρεσὶν ὅσσα τ᾽ ἐγώ περ:
τῇ δ᾽ οὐκ ἂν φθονέοιμι ποδῶν ἅψασθαι ἐμεῖο. (19.343-348)

Thereby he subtly elicits a welcome answer to his wish to know about whether Eurycleia still lives, by *seeing* and even feeling her as a live person, in contrast to his mother whom he saw as a ψυχή and famously, pathetically could not embrace (11.204-208). As mentioned above (n. 9) this mere lower-leg washing gave its name to what we now know as Book T/19.

The next day occurs the Bool 22 Battle of the Great Hall. Although Odysseus will indeed eat among the disapproving Suitors, he has to wait awhile for his full bath.

After the execution of the Suitors **Telemachus** instructs Eumaeus and Philoetius to command the disloyal dozen servant-girls, wailing, to stack the bloodied corpses of their lovers outside in the courtyard and to cleanse *not* them with water and sponges, but to scrub the massacred un-guests' blood off the floor and furniture of the Great Hall:

αἱ δὲ γυναῖκες ἀολλέες ἦλθον ἅπασαι,
αἴν᾽ ὀλοφυρόμεναι, θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέουσαι.
πρῶτα μὲν οὖν νέκυας φόρεον κατατεθνηῶτας,
κὰδ δ᾽ ἄρ᾽ ὑπ᾽ αἰθούσῃ τίθεσαν εὐερκέος αὐλῆς,
ἀλλήλοισιν ἐρείδουσαι: σήμαινε δ᾽ Ὀδυσσεὺς
αὐτὸς ἐπισπέρχων: ταὶ δ᾽ ἐκφόρεον καὶ ἀνάγκῃ.
αὐτὰρ ἔπειτα θρόνους περικαλλέας ἠδὲ τραπέζας
ὕδατι καὶ σπόγγοισι πολυτρήτοισι κάθαιρον. (22.446-453)

Odysseus' own bath waits still further; but after their dirty job of this coerced cleansing of the Great Hall, then their hanging of the bad girls outside and brutal, lethal mutilation of evil goatherd Melanthius, the

hero's son **Telemachus**, swineherd **Eumaeus**, and cowherd **Philoetius**, blood-spattered and surely sweaty, wash their hands and feet before returning inside to meet the lord of the house:

> οἱ μὲν ἔπειτ᾽ ἀπονιψάμενοι χεῖράς τε πόδας τε
> εἰς Ὀδυσῆα δόμονδε κίον, τετέλεστο δὲ ἔργον (22.478f)

Finally, in Book 23 although Telemachus, Eurycleia, and both faithful herdsmen know who he is, ragged, bloody **Odysseus**, "spattered with gore and bloody mire like a lion" (αἵματι καὶ λύθρῳ πεπαλαγμένον ὥστε λέοντα, 22.402 = 23.48) is at first unrecognizable to Penelope. However, he believes that because he is filthy and wears soiled rags (23. 115) she does not know him. This implies that, after he is cleaned up, she will. His tells his three comrades in the victorious battle to get bathed and dressed (πρῶτα μὲν ἂρ λούσασθε καὶ ἀμφιέσασθε χιτῶνας, 131) so as to celebrate a wedding with nicely dressed maidservants. This they do:

> οἱ δ᾽ ἄρα τοῦ μάλα μὲν κλύον ἠδ᾽ ἐπίθοντο
> πρῶτα μὲν οὖν λούσαντο καὶ ἀμφιέσαντο χιτῶνας,
> ὅπλισθεν δὲ γυναῖκες: ὁ δ᾽ εἵλετο θεῖος ἀοιδὸς
> φόρμιγγα γλαφυρήν, ἐν δέ σφισιν ἵμερον ὦρσε
> μολπῆς τε γλυκερῆς καὶ ἀμύμονος ὀρχηθμοῖο. (23.142-145)

This simulates that wedding with a Suitor to which, passersby will infer, Penelope has finally acceded. She, however, is not ready to marry anybody, even a god (23.63-68). But her *re*-wedding to her husband is cheerfully anticipated.

At last Odysseus himself gets a bath and fine fresh clothing, after which Athena, exactly as she did on Scheria five days before (6.229-235), enhances his heroic handsomeness:

> αὐτὰρ Ὀδυσσῆα μεγαλήτορα ᾧ ἐνὶ οἴκῳ
> Εὐρυνόμη ταμίη λοῦσεν καὶ χρῖσεν ἐλαίῳ,
> ἀμφὶ δέ μιν φᾶρος καλὸν βάλεν ἠδὲ χιτῶνα:
> αὐτὰρ κὰκ κεφαλῆς κάλλος πολὺ χεῦεν Ἀθήνη
> μείζονά τ᾽ εἰσιδέειν καὶ πάσσονα: κὰδ δὲ κάρητος
> οὔλας ἧκε κόμας, ὑακινθίνῳ ἄνθει ὁμοίας.
> ὡς δ᾽ ὅτε τις χρυσὸν περιχεύεται ἀργύρῳ ἀνὴρ
> ἴδρις, ὃν Ἥφαιστος δέδαεν καὶ Παλλὰς Ἀθήνη
> τέχνην παντοίην, χαρίεντα δὲ ἔργα τελείει:
> ὣς μὲν τῷ περίχευε χάριν κεφαλῇ τε καὶ ὤμοις.
> ἐκ δ᾽ ἀσαμίνθου βῆ δέμας ἀθανάτοισιν ὁμοῖος: (23.153-163)

Slave-stewardess Eurynome attends, surely somewhat older than most of the other female staff and roughly as venerable as Eurycleia. Her master hopes that after that extreme makeover which he might count on Athena to effect.[19] Therefore Penelope will immediately recognize him and resume being his wife. As we all know, he was wrong. He does not look his age! He indeed gleams like an immortal god (163) who alone, Penelope believes, could have done what mortal Odysseus did, in fact *with support of Athena (and Apollo, Hermes, and Hephaestus)*.[20]

A final Odyssean bath remains to record. Loyal old slave **Dolius** arranges a bath for his old master **Laërtes**, given by Dolius' wife, a Sicel slave woman. She washes away dirt and possibly fertilizing manure from the dirty, poorly clad old gardener (24.225-231; attire summarized at 250)—a *hopeful* gardener, who has been tending a young vine or other fruit-bearing perennial *planted for a long future*. After his bath, his first truly pleasing one in who knows how long, and (one hopes) far better clothed Athena restores to him the physique and looks of his prime. Somewhat surprisingly, the text here bears no verbal relationship to the twin beautifications of his son in Books 6 and 23:

> τόφρα δὲ Λαέρτην μεγαλήτορα ᾧ ἐνὶ οἴκῳ
> ἀμφίπολος Σικελὴ λοῦσεν καὶ χρῖσεν ἐλαίῳ,
> ἀμφὶ δ᾽ ἄρα χλαῖναν καλὴν βάλεν: αὐτὰρ Ἀθήνη
> ἄγχι παρισταμένη μέλε᾽ ἤλδανε ποιμένι λαῶν,
> μείζονα δ᾽ ἠὲ πάρος καὶ πάσσονα θῆκεν ἰδέσθαι.
> ἐκ δ᾽ ἀσαμίνθου βῆ: θαύμαζε δέ μιν φίλος υἱός,
> ὡς ἴδεν ἀθανάτοισι θεοῖς ἐναλίγκιον ἄντην. (24.365-371)

ODYSSEY IN REVIEW

Excepting Telemachus' and the two herdsmen's quick wash-ups) followed by smelly fumigation with purifying sulfur in Book 22 (478f; 491 and 497; 22.50 and 497), baths in this poem are pleasurable and generously provided, ordered by and sometimes simultaneous with a host's. Three times, however, a person declines a hospitably offered bath: Athena as "Mentes" (for self-evident reasons); the Stranger (who rejects an offer to have him bathed by Nausicaä's young female companions); and the Beggar (who abridges a full-body bath, asking for a footbath only, with a sly positive purpose, to learn about Eurycleia, and a negative

[19] He must remember Scheria, less than a week ago! He will be aware that here he appears exactly as he did to loving-at-second, *enhanced* sight Nausicaä *who wanted to be his bride*!

[20] Proof of this assertion will also have to wait, until I complete an advancing monograph on Odysseus and the gods.

one, to avoid being bathed and likely teased or even physically abused by the likes of insolent Melantho).

Baths in *this* poem are in general recuperative, to the solo-bathing Stranger in Book 6, or more broadly refreshing to weary travelers. Sex may sometimes be involved.[21] Natural generosity and old, inherited, or new, acquired friendship, established ritual and improvisation, but also emotional charge even sexual politics can be at play. Aphrodite receives a reassuring bath, while her half sister Helen gives an equally reassuring one, neither female "irreproachable."

The ultimate cleaning up and dressing up of a sad, badly clad, but busy old man who had dirtied himself digging and manuring is not just cleansing but a joyous occasion. For the first time in many years Laërtes may present himself more like an emeritus king than a peasant's slave or hireling.

ODYSSEY VERSUS *ILIAD*

Whoever composed the Laërtes sequence of *Odyssey* 24 (we may call him "OB" for "*Odyssey* Beta") likely had in mind and could expect his audience—or readers?—to recall two authentically "Homeric" episodes: (1) the final day, night, and morning narrated in an *Iliad* 24 pretty much as we have it and (2) Book 11's *Nekyia* of the "consensus *Odyssey*" (though parts irrelevant to my argument are incgruous and suspct).[22]

From the *Iliad*'s dénouement OB will have recalled self-soiling Priam, who is all too aware that his beloved son Hector *is* dead, ten days or more, when OB extrapolated *Odyssey* 24's Laërtes, who for a decade has *feared* his son to be dead, has behaved as if mourning him, yet *lives* on, in hope of being mistaken about that fear. Achilles knows that *his* father Peleus will never see him again, as Hector's will not, at least not alive, but hoes not know not whether his father and his son Neoptolemus are both or either alive (see *Il.* 16.14-16.aAnd 19.321-327). Odysseus, in OB's contrast, has seen his grown-up *son* now on a fourth day and, reunited

---

[21] In case a reader cannot recall whether Calypso received exhausted ship-wrecked Odysseus with a sexy bath as she sent him of with one mentioned above, she did *not* so far as we know—*from him*. According to him she merely received him "at her hearth" (ἐφέστιον: see his whole telling at 7.244-258). However, we only know of his departure fromIgyggia in 3rd-person narration. Neither the Phaeacian court in Book 6 nor Penelope in bed in Book 23 hears anything about the 3rd-person report in three words of 5.153 οὐκέτι ἥνδανε νύμφη.

[22] The "First *Nekyia*" of Book 11 itself may not have been part of an *Ur-Odyssee*, seeing that it interrupts the structure of the Apologue. This, however, is not the place to argue the possibility that iit was composed by the author of Book 24! More often but untenably the opposite of this is assumed. All that seems doubtful in 24 is censured, all that is even more doubtful in 11 tolerated as well meaning albeit awkward syncretism.

with his *father* earlier this day, sees him bathed and even rejuvenated, rejoicing to see son and grandson competing in valor (*Od*. 24.514f).

From the *Odyssey* 11 interview between living Odysseus and Achilles' ψυχή OB remembers, like everyone else who has heard or read this scene, how disembodied Achilles would rather still live as a landless farmer's ἐπάρουρος, "serf" or, even more precarious, "contingent hireling" than be the sullen ghost of a glorious dead man that he is--dover (*Od*. 11.489-491). That humble life, however, is pretty much what Odysseus' father *has* been living, poor clothing and low standard of living and all, *for years*. His unrecognized son's comments about his mistreatment by his supposed ἄναξ (*Od*. 24.249-252).[23] We know from Books 1 and 17 that the young man of the house commands food and (more important to a weary traveler from afar) bath and lodging for guests and himself. His poor old grandfather, his disguised son says, despite his attire and uncleanliness looks not like a slave but like a *king* who should enjoy bathing, eating, and sleeping sweetly, as old monarchs rightly should:

> εἶδος καὶ μέγεθος: βασιλῆϊ γὰρ ἀνδρὶ ἔοικας.
> τοιούτῳ δὲ ἔοικας, ἐπεὶ λούσαιτο φάγοι τε,
> εὐδέμεναι μαλακῶς: ἡ γὰρ δίκη ἐστὶ γερόντων. (24.232-255)

However, the old man says that he cannot offer th hospitality to "Eperitus, son of Apheidas" that his disappeared son would duly provide:

> εἰ γάρ μιν ζῶόν γ' ἐκίχεις Ἰθάκης ἐνὶ δήμῳ,
> τῷ κέν σ' εὖ δώροισιν ἀμειψάμενος ἀπέπεμψε
> καὶ ξενίῃ ἀγαθῇ ἡ γὰρ θέμις, ὅς τις ὑπάρξῃ. (24.284-286)

Components of hospitality—bath, dinner, bed, entertainment, gifts—are not spelled out; Laërtes mentions gift exchange alone. However, this is hardly a place for the narrator to elaborate. Sad but heartwarming irony here requires nothing more than what Odysseus' father does say, conjoining with ξενίῃ his supposedly absent and maybe forever lost son, *who stands before him*! In fact, the father will be treated to breakfast and a bath momentarily.

Several related but starkly, pointedly *contrasting* ancillary features emerge when in comparing them we consider the poems' *bathing* theme.

In *Iliad* baths even for the living are never really pleasurable, with the possible exception of one, the second, in fact, of tandem baths at *Il*. 10.572-577. A fresh water one that Odysseus and Diomedes take in

---

[23] Compare how the ghost of his wife Anticlea describes him, *in explicit contrast to his adolescent grandson Telemachus' princely lifestyle* at *Od*. 11.184-196).

bathtubs succeeds an improvised one, in the Hellespont's *salt* water where they wash away sweat (and splattered blood?) after their treacherous, murderous encounter with spy Dolon and their massacre of Rhesus and his Thracians earlier that night. In fact, with that same exception, Iliadic baths are all directly or indirectly 'a matter of life or death,' the action of living persons who bathe *others* dead or, in one case, wounded and *hors de combat* with bad consequence for many comrades teyety to receive incapacitating wounds themselves. Some are part of obsequies.

Confusion about life and death arises. *Dead* Patroclus is bathed as if still alive, whereas living Achilles will not let himself be bathed and prevents customary funeral washing to dead Hector's body. Instead he drags it to make it dirtier and adds bruising (or tries to). Priam gets no bath that we know of, certainly not among Achilles' other gestures of hospitality at the end. Hector's ancient father this does not have a bath to make up for the one that Hector did not live to enjoy. *Dead* Hector is bathed, however, not at the command of loving wife or parents, but from that of an inhumane enemy become human! Survivors Diomedes and, especially, Odysseus bathe when opportunity presents itself, even after midnight, even initially in cold salt water. *Funeral* baths and—the only other thing in this vein overlapping between the epics—clean-ups *of the living* fouled with enemy blood are both in this vein.

Odyssean bathing, in contrast, is overwhelmingly an affair of someone's amiable intentions to act hospitably, to establish or confirm relationships *during times of peace*. The climactic battle of *Odyssey* in Book 22 and an aftershock in 24 punishes people who have either violated rules of ξενίη and ἱκεσίη or condoned such sin, disrupting default peacefulness. Laërtes bathes *before* the surgical execution of evil Antinous' evil sire. Civil peace under a legitimate and good king ensues. (The Suitors' survivors take on the duty of claiming and burying their kin but are prevented from avenging them; but except for one, their enablers escape, some, however, doubtless are least wounded in the clashs of swords and spears that begins at 24.526f.)

In *Iliad* war, on the other hand, is the chronic, prevailing state of affairs that initiates and confirms comradeship or enmity, not as in the peacetime past and (especially for Odysseus, who would rather have stayed home) the natural one. Some, however, are proud veterans of earlier wars, Diomedes and Capaneus recently, Nestor long ago. Dear persons fall on both sides in the older epic. Achilles and Priam understand death and humanity tragically late. Apart from the Diomedes-Glaucus episode, ξενίη connects only Achilles and his surprise nocturnal visitor. More than they will die. The best any can hope for is a washing and a burning. Finally the war *will* end, not in peace but in atrocity, cremation of a city and a nation.

Bathing in "Homer" is therefore a matter of war or peace. In the *Iliad* bathing is rarely, if ever, for enjoyment.[24] This is true not only when those bathed are dead, gone, and insensitive. A bath may respond to an emergency. Machaon's bath is therapeutic, not hedonic, to soothe pain not to give pleasure. Recognized Odysseus' intimate bath-time with Helen in Ilion, reported in the *Odyssey*, interrupts the war! In the *Odyssey*, on the other hand, *war* is the interruption, the Trojan one, which caused a long, two-decade break in the Ithacan hero's life at home, and the three-day one in Odysseus' home, which the Eurycleia footbath mitigates. Significantly pre-Hellenic word ἀσάμινθος, referring to a luxurious bathtub, occurs only once in the older poem, at the end of sensational, suspect Book 10, but ten times in the younger in diverse palatial settings, but always in peace.

FEMALES AND NAKED MALES AND—?

Commentary on epic baths of which I am aware—it hardly amounts to much—deals with their formulaic description and narrative context, funereal or hospitable. However, they tiptoe around bathing and *sex*, which in fact may be a proper bath's unspoken but implied *parergon* in the *Odyssey*. Maiden Polycaste, ageless Helen, anonymous young women in a hero's collection, even the saucy young girl or girls whom the Beggar facing Penelope does *not* want to bathe him completely *all* may offer something more than poured *hot* water.[25] In fact, Stranger Odysseus' expressed wish, for hearing of Nausicaä whose interest in him he slyly

[24] The one that Hector did not live to have might have been an exception. Imagine the joy in Ilium if he had survived his confrontation with Achilles!

[25] According to Hesiod's *Catalogue of Women* Telemachus' splish-splashing fun with Polycaste led to the birth of a well pedigreed son named Persepolis. Whether that progeny was tradition before that encounter or suggested it to a not particularly dirty-minded sub-classical interpolator, it points to the obvious. On this entire matter of females attending to males' baths, and particularly the Telemachus-Polycaste affair (*double entendre*?) see West (n. 15), pp. 189f ad vv. 464ff. There is much of value in her comments, for example, on the connection between bathing and dining, *usually* in that order. Some, however, of what she asserts at least needs qualification. "Mentes" eats before "he" is offered a bath. "The offer of a bath," she writes, "is not not regarded as normal in reception of a visitor." This seems not to be borne out in Books 1 and 4.) Her speculation about superrich Menelaus' supposed continuous supply of hot water is not convincing). That the Stranger on Scheria does not get a royal bath until late his *second* day there ignores the fact that he arrived late in the evening of his first day, when food and drink were still at land from Alcinous' evidently daily banquet. (That Penelope in Book 19 proposes a late-night bath for the Stranger tells us nothing under the special circumstances—and permits the Eurycleia scene.) At Scheria: This well-clad visitor was well dressed and had been well-bathed and prettied up that afternoon. He has not completed a long and wearying journey, as he himself explains. The expected (!) bath and usual fresh clothing will be provided when needed more, after a long active day. Telemachus feeds Theoclymenus when they land on Ithaca, but he is sent elsewhere for lodging, The exiled suppliant prophet will get a bath as soon as it is decent for Telemachus to receive him at home, and after it he has a full meal (17.84-85) before rowdy Suitors barge in (at l. 178).

piques, and for Penelope's, with whom he wants to live after revealing himself, is shrewd: not to want to have anything lewd to do with anonymous, low-class girls, albeit pretty ones. He aimed higher.

Moreover, the *intention* of Athena's repeated sudden, sensational enhancement after the bath and anointing (with her cosmetic olive oil) of the scummy stranger (*Od*. 6.229-237) and, days later, of the ragged old Beggar (23.156-163) can only be to make her mortal protégé sexually attractive, respectively to a Phaeacian princess who immediately wishes to be married to him and to an Ithacan queen who sensibly but wrongly believes that she sees an Odysseus *lookalike*, too young to be the real thing, who must be that god who punished the evil Suitors (23.62-68)—and who now himself seeks that sexual gratification for which she and the real Odysseus had longed and which gods shamelessly isurp! It is worth noting (a) that the Stranger at Alcinous' palace is not averse to being bathed *now* by δμῳαὶ (8.454) and (b) that Alcinous does not assign his unmarried daughter to bathe the Stranger as Nestor had done for Odysseus' son. The Stranger has not quite accurately commended the princess' conduct at the laundry-and-bathing place, to satisfy her father's doubt (7.292-297 and 303-307).[26] Alcinous make clear his hope that proven heroic yet still anonymous foreigner-guest might marry Nausicaä and among the Phaeacians make his home—he would be given a good one, and made wealthy (7.314); on the other hand, the king already knows the still anonymous Achaean's determination to get home to his fatherland (7.151f). After the Stranger' Book 8 bath he princess, who, the poet tells us appears exceptionally comely at this moment, says good-bye to the Stranger, when he is well dressed but *not* again divinely beautified, and asks him to remember her in his homeland (8.461f). He promises that, if he does get home, he will pray to her as a god all his days, for he owes her his very life (466-468). Each may live with a memory of what might have been. Nevertheless Penelope remains, as before when he broke with and parted from Calypso, his choice for *life* companion "till death do us part." On the other hand, as already noted, he will *not* mention her to Penelope when, in bed with his dear wife, he narrates his homeward odyssey!

Diametric antithesis between defiled, adulterous Aphrodite and tear-stained chaste Penelope is incidentally *Odyssey* poet's implicit lagniappe. Who would think that Penelope herself would think of even touching the

---

[26] This is one of two instances where Odysseus' 1st-person account of his adventures contradicts what we know from the poet's 3rd-person narration. Thea *lying* asseveration in l. 297 is amusing.

The other one? According to the poet's indirect-statement report of how Odysseus related his post-bellum adventures to Penelope, he several lines devoted to his stay among friendly Phaeacians made *no* mention of Nausicaä, despite her essential role (23.348-351)—and that promise never to forget her.

old but well-built Beggar—his physique having been revealed earlier that day when he clobbered Iros (*Od*. 18.66-71). But Aphrodite's plaything Helen does! The daughter of Icarius does *not* match putative cousin Helen in promiscuity or in perceptiveness: Helen recognizes Odysseus in a whipped beggar, even before she personally bathes him. Why otherwise would she bathe such a vagabond?[27]

TRAGIC EPODE

Inspired by epic baths that we have surveyed, Aeschylus, who could count on most of his audience to know both Homeric poems rather well, in his greatest play perverted bath-time into the occasion not for a happy conjugal reunion, *sex included* but for murder. Although Agamemnon thought Chryseïs sexier ten years after he last saw his Tyndarid wife, Leda's female mortal hatchling Clytemnestra is a real beauty. At least equally good at intimate baths as Helen, she uses one for the assassination of a hated bather, whose welcome-home bath may prove to be the only funeral washing he receives. He will be entombed, of course—after mutilation (*Choe*. 439-442).

Clytemnestra's offer of hospitality to the two anonymous travelers from Phocis is hugely ironic. The dinner her "whatever is fitting" would include dinner and perhaps allude to the ‚abominable Thyestean Feast, alluded to several times in *Agamemnon*, that Atreus served his brother, Aegisthus' father, in that house. That his father's murderess by her own authority promises bath and bedding to her unrecognized son and his Pythian companion, however, is unmistakably pertinent and striking:

> ξένοι, λέγοιτ᾽ ἂν εἴ τι δεῖ: πάρεστι γὰρ
> ὁποῖά περ δόμοισι τοῖσδ᾽ ἐπεικότα,
> καὶ θερμὰ λουτρὰ καὶ πόνων θελκτηρία
> στρωμνή, δικαίων τ᾽ ὀμμάτων παρουσία. *Choe*. 668-671)

For possibly the most famous bath in Classical Greek literature, rivaled only by the Beggar's footbath in *Odyssey* 19, is likely Aeschylus' invention: Prompted by epic baths in poems we gave surveyed, in *Agamemnon* he made one morsel from the banquet of "Homer" into Sauerbraten, *sauer* indeed, when he transmuted an Andromachean, a Eurycleian, a Eurynomian, or even a Helen-ic or Nausicaän bath into a death trap.

---

[27] Ten years later Helen will recognize Odysseus in his son Telemachus (*Od*. 4.140-146)! Helen and Penelope are, of course, not actually related. Penelope's paternal uncle Tyndareos, brother of brother of Icarius, is not father of Helen, though he *is* of Clytemnestra, her agnate cousin.

In his greatest play Aeschylus perverted bath-time into the occasion not for a happy conjugal reunion, *sex included*—Leda's female mortal hatchling is a beauty, though Agamemnon thought young Chryseïs sexier—but for murder. After Cassandra's conversation and *kommos* with the Chorus and during the 4th Stasimon this happens. The outcome is exhibited in ensuing Episode 5. Offstage Agamemnon's unloving wife Clytemnestra has mixed soothing bathwater with her hated husband's blood. Now a spectacular tableau displays Agamemnon's and Cassandra's bloodstained corpses, as Clytemnestra brandishes Aegisthus' bleeding sword and holds a piece of textile over her victims. This atrocious welcome home to the triumphant conqueror of Troy can be fully appreciated against the background of baths and bathing in the epics of that "Homer" from whose grand banquet the great tragic poet claimed that he had only served slices of roast fish (Athenaeus. 8.39.17).[28]

Subverting what we may call generic bath templates, Clytemnestra's lethal one perverts and inverts Iliadic cleansing of the slain or wounded, from whom a woman or women would wash dried blood, and the Odyssean hospitable bath a visitor to a house or a returning family member received. Here warm blood and bath water (whose readying Clytemnestra ironically describes as handwashing, *Ag.* 1037) and lining up of victims for a thanksgiving sacrifice (1056f), which included a token *washing*. Her heated *bath-water* will bathe a wounded, struggling bather after his murderous wife's first sword-stroke, perhaps after the second as well, but a lifeless body after the third and last (at *Ag.*1384-1387?). After a peacetime bath the bather is freshly clothed—usually. In Agamemnon's case he is entangled by a textile early *during* the bath, his arms evidently constrained to prevent him from warding off the deadly blade. The fine but vaguely identified cloth that immobilizes him (*Ag.* 1381-1383) could be one of the sacred *purple* somethings that he had sinfully trodden on his exit to his place of execution or else a robe or other garment such as he would innocently suppose lay near the tub to dress him. It may become his *pro tempore* shroud. Better were it *white* to show stains of spirting, spattered blood from the same crimson shower that Clytemnestra describes and stains *her* (Ag. 1389f).

Dramatic irony continues when seven years later in *Libation Bearers* Clytemnestra offers bath and bed to Agamemnon's disguised avenger,

---

[28] On an intertextual connection between Aeschylus fatal bath and Homer that primarily explores not the principle of ξενία but the image of ὕφασμα, "web, woven piece, net," that is, however, an essential element in Clytemnestra's use of the bath-trap see the abstract of a paper presented by M. C. Sloan at the 2016 convention of the Classical Association of the Middle-West and South in Williamsburg, Virginia: https://camws.org/sites/default/files/meeting2016/343.Aeschylus%27receptionofHomerthroughtheHuphasma.pdf . Unfortunately the full paper has not (yet?) been published.

her son and imminent assassin (at *Choe*. 670f). This also entails thematic irony: Violations of guests by hosts has been a theme of dynastic atrocity since Tantalus' cannibal offering of his own roasted son Pelops to his family the Olympian gods and though the Thyestean Feast inflicted on one of Tantalus' grandsons upon another. The version of his own murder by Agamemnon in the *Odyssey* make him the incautious dinner guest of his slayer Aegisthus (*Od*. 11.409-411). Aeschylus knew this, of course, and made the crime into a perverted "sacrifice." His Orestes became his father's subversive avenger as a deadly *guest*, whom his mother and second victim Clytemnestra welcomes into the palace, whom his first victim Aegisthus comes home to interrogate—and die. Aeschylus adds the fatal bath that his father did not complete (nor follow with mufti re-clothing and dinner) takes and the ignorantly offered one that he never gets to take in his own soon to be recovered palace, both connected with hospitable bathing in the *Odyssey*. Further intertext.

Victor Castellani
University of Denver

BÄDER UND BADEN IN DEN HOMERISCHEN EPEN

Zusammenfassung

In der *Ilias* etwa zehn Fälle Badezeit finden wir in der Ilias etwa 10, in der *Odyssee* noch mehr bei 5-6. Unterschiede dazwischen sind zu untersuchen, hauptsächlich: zwischen Bädern im Freien und in Hause; komplette Bäder, mit folgender Salbung und Wiederkleidung, oft mehrmal in *Odyssee* mit einer Mahlzeit auch, nur einmal in der *Ilias*); Bad allein bereited doch nicht genommen (*Ilias* 22); Badeart nur partiell(*Odyssee* 19); Bad weggeworfen (gänzlich in *Iliad* 23 und *Odyssee* 1, anders als vorsgech1agenes in *Odyssee* 6 und 19). Lebenfe lebende werden gebadet—einmal ein Gewundeter—in *Ilias* selten, oft in der *Odyssee*, Tote nur abgewascht, als Leichen (in *Ilias* mehrmal bis einen Höhepunkt im letzten Gesang). Zwischen den beiden Gedichten gibt es tiefgrünidigen Gegensatz. Krieg und Schlacht, Wunde und Blut einerseits, andererseits—ausgenommen in Folge des im 22. Gesang Massakers—Frieden und Gastfreundschaft, Besuch und Unterhaltung.

Im Freien: Der salzgeschleimte Odysseus läßt sich nicht von phäakischen Magden baden, sondern badet sich selbst und wird von Athena verschönert, damit er fen möglichst besten Empfang eines zu ehrenden fremden Gast annehme, ihm ein Heiratsertrag mit Nausikaa gemacht werde, und seine magische Beförderung nach Ithaka stattfinde. Vor zwanzig Jahren hatten Odysseus und Diomedes Blut von sich im See gewascht, wonach sie das einziges komplettes Bad in der *Ilias*, sogar in Luxusbadwannen, nehmen,was häufig im jüngeren Epos geschieht.

In der *Ilias*: blutige, und dazu anders geschmutzte Leichname werden gewascht bzw. bloss, um *identifiziert* zu sein, gereinigt (Gesänge 8 unzählige, 16 Sarpedon, 18 Patroklos, und in der erhabenen Episode Priam-Aklilleus im 24. Gesang, der den Titel

Ἕκτορος λύτρα oder einfacher Λύτρα manchmal truf. Gott Ares und Mediziner Makhaon, beide gewundet, werden gebadet; aber der Sohn des Zeus wird von Paian gänzlich geheilt, während der Heiler schwaches Schmerzmittel von Nestor bekommt—und Wein.

Hektor wird getotet gerade als sein Frau Andromakhe im einen Bad bereiten läßt. Eein von der Familie Leichenbad usw. versagt Akhilleus em toten Hektor, dessen νέκυς der Achäier brutal beschimpft aber auch von sich selbst irgend ein Bad eigenwillig sagt ab.

Bad und Tod, der Sterblichkeit bedeuten, blei Haupthema von Ilias 8 bis Ende, obwohl menschliche Solidarität die Vorbühne am Schlu dieses tragischen Gedichts ergreidft.

In der *Odyssee* ist Gastfreundlichkeit *inter vivos* ein entsprechendes Hauptthema, eine Institution so wohl beobachtet wie auch verletzt. Der Telemakhos übt die Bräuche der Institution (*Odysee* 1, 15, 16, und 17) und erlebt sie (*Odyssee* 3, 4, und 15/16). Dies macht sein Vater auch parallelerweise (*Odyssee* 6, bei Nausikaa, 7-8 Alkinous und Arete, auch 13—sogar als bescheidener Bettler bei dem demütigen Gastgeber Eumaios, fast als θεόξενος in 17-21, im 19 als zu prüfenden Unbekannten bei eigener Frau Penelope. Ein weiteres *verschönendes* Bad (nochmal dank der Athene) fördert die Anerkenning und Wiedervereinigung des Ehepaaars Odysseus-Penelope plötzlich nicht, wie der Mann erwartet. Zu göttlich sieht er aus! Ihr Bett aber versteht er.

Dass eine Badezeit, wo Männer von Jungfrauen oder Frauen bis auf alte Weiber körperlich berührt werden,k;nmmen ja müssen, auch eine sexuelle Möglichket anbietet, läßt sich nicht unverachter verbleiben, wenn wir uns erinnern an die Sznenen zwischen Nestor s Gast Telemakhos und Nestors Tochter Polikaste (*Odyssee* 3), zwischen Menelaos' Freund Odysseus und Menelaos' Frau Helene, aber auch an Odysseus' Abschied von Kalypo (Odyssee 5), auch an seine Ablehnung mehreren jungen Mädchen für Badgeberinnen (Odysse 6 und 19).

In der *Oresteia* wurde Aiskhylos sexuelle Badezeit, Kleid, Blut, und Mord (*Agamemnon*) und angebotenes Bad, Gastlichkeit, Bett, und Mord (*Choephoroi*) in itinische Verbindung gebracht. Der Vater der Tragödie kennt seinen Homeros ziemlich gut.

КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ
REVIEWS

UDC 821.14'02.09(049.32)

АНТИЧКО РОПСТВО И МОДЕРНА ПОЛИТИКА
Sara Forsdyke, *Slaves and Slavery in Ancient Greece*, Cambridge University Press, Cambridge 2021, xvi + 277 стр.

Научни радови монографског формата посвећени ропству у античкој Грчкој нису честа појава. У питању је сложено и врло проблематично истраживачко подручје, где су све снажније тврдње и сви генерални закључци подложни озбиљној сумњи. У последњој деценији имали смо свега две монографије које заслужују да се помену: Хантово (Peter Hunt) *Античко грчко и римско ропство*,[1] доста конзервативан увод у ову тему, и Луисови (David M. Lewisa) *Грчки робовски системи у свом источномедитеранском контексту*,[2] дело које је потресло многе уврежене ставове и отворило нове хоризонте у разумевању порекла и карактера ропства у античкој Грчкој. Старији примери су *Роб у Грчкој и Риму* Андреа и Деска (Jean Andreu, Raymond Descat)[3] и Клесов (Hans Klees) *Живот робова у класичној Грчкој*.[4] Пред нама су сада *Робови и ропство у старој Грчкој* Саре Форсдајк (Sara Forsdyke), професора класичних студија на Универзитету Мичиген, ученице познатог (и контроверзног) историчара Обера (Josiah Ober).

У питању је рад писан са великим амбицијама. Већ у првом поглављу (стр. 2–3, дело нема увод ни предговор) читамо да је то покушај да се уведе нешто радикално ново у проучавање институције ропства у грчкој антици. „Поставићемо питање како је то бити роб у старој Грчкој, и на који начин је искуство ропства у старој Грчкој било различито или слично искуствима робова у другим временима и на другим местима… Колико је то могуће, ова књига ће настојати да одговори на ова питања из перспективе самих робова уместо из перспективе њихових господара" (стр. 2). То јесте велика амбиција али не и неостварљива, те саму идеју и напор

[1] P. Hunt, *Ancient Greek and Roman Slavery*, Malden 2018.

[2] D. M. Lewis, *Greek Slave Systems in Their Eastern Mediterranean Context, C.800-146 BC*, Oxford 2018.

[3] J. Adreau, R. Descat, *Esclave en Grèce et à Rome*, Paris 2006. Превод на енглески језик: *The Slave in Greece and Rome*, Madison 2011.

[4] H. Klees, *Sklavenleben im klassischen Griechenland*, Stuttgart 1998.

треба поздравити. Велику већину античких грчких извора писали су слободни људи (не обавезно и робовласници), што ипак не значи да у њима животно искуство робова није нашло свој одраз. Извори које су писали робови такође постоје, мада за класично доба нису многобројни.

Као хронолошки оквир дела, ауторка је изабрала класични период, који она дефинише као доба између 500. и 300. г. пре н. е., док је просторни ограничен на „градове-државе континенталне Грчке и острва и обале Егејског мора". Иза овог избора не стоје неки посебни историјски или теоријски разлози, већ просто прагматизам: „Ово је период и ово су места за која имамо најбоља сведочанства и стога можемо најбоље разумети деловање ропства" (стр. 3). Међутим, овако постављене границе се у пракси игноришу,[5] у даљем тексту ауторка се ослања на бројне наводе из архајских, хеленистичких па чак и римских извора.

Текст је подељен на шест поглавља која су тематски врло хетерогена. У првом (*Approaching Slavery in Ancient Greece*) дискутују се различита питања, попут дефиниције ропства, извора, методологије, античке теорије ропства (у пракси, то је Аристотел о ропству), робовске терминологије, правног положаја робова, других облика неслободног рада, питање категоризације робовских друштава итд. Друго поглавље (*Becoming a Slav*e) истражује начине на које је човек могао постати роб (заробљеништво, отмица, рођење у робовској породици, дуг) али и такве појединости као што су транспорт робова, емотивна цена ропства, раздвајање породица, тржишна вредност робова, бројност робовске популације у класичној Атини, њена етничка структура итд. Треће поглавље је, упркос наслову (*Being a Slave: Experiences of Slavery*), окренуто економској улози ропства и разноврсним робовским занимањима. У четвртом (*Slaves and Status*) разматрају се грчка перцепција ропства и робова, језик и (поново) етницитет робова, кажњавање, као и њихов однос према религији и улога у јавном животу. Пето поглавље (*Resourceful Slaves and Controlling Masters*) углавном говори о разним облицима отпора робова (саботажа, одбијање рада, бекство, устанак), али и о односу робова и господара уопште, систему награда и казни и ослобађању робова. Завршна целина (*Why Should We Care?*) врло је кратка, у њој се наводе аргументи за актуелност проучавања античког ропства и у модерном свету, и оправдања за настанак рада. На овом месту се донекле понављају аргументи изнети у првом поглављу.

Простор ми не допушта да детаљно анализирам све појединости у вези са којима се слажем или не слажем са ауторком. Уместо тога, издвојићу неке одлике овог рада и теме које сматрам важнијим од осталих. Поређење са великом већином модерних студија о античком ропству открива да монографија Форсдајкове заиста стоји засебно, не само по општем приступу већ нарочито у погледу методологије. Ауторка изнова наглашава тешкоћу коју причињава порекло већине извора о робовима, које нису писали робови. За превазилажење овог проблема (који заправо није тако драматичан како се овде приказује) она предлаже три метода: 1) ати-

[5] Већ на стр. 7 и 8 користи се Хомерова *Одисеја* као извор информација за лик (не?)типичног роба.

пично читање извора („reading our sources *against the grain*"); 2) употреба извора који долазе из других друштава и других времена; и 3) употреба маште („liberal use of the imagination", стр. 248).

Сва три приступа су у некој мери проблематична. Нетипично читање извора у пракси значи делимично до потпуно преправљање изворног текста, а понекад просто употребу извора који се уопште не односе на ово питање и овај период. Врло често је неки извор цитиран или парафразиран уз ограду да се он можда (или чак извесно) не односи на робове („While not necessarily of slave or ex-slave status…"), али да то заправо није битно, пошто су информације свеједно (?) употребљиве. Тако се на стр. 179–180 анализирају надгробни споменици Трачана и Феничана који углавном нису били робови. Међу њима је, на пример, хеленистичка надгробна стела (III–II век пре н. е.) за Антипатра, Афродисијевог сина, из Ашкалона, коју је подигао Домсал, Данов син, из Сидона (*IG* II² 8388). Обојица су били слободни људи, синови слободних људи, и текст се ни на који начин не дотиче робова, нити припада класичном добу. Сличан проблем постоји при употреби сликовних представа. Ауторка у уводном поглављу исправно примећује: „Важно сликарство и скулптура понекад представљају ликове који би могли бити робови, али идентификација је често проблематична, јер није увек лако разликовати слободне Грке и робове, по одећи, занимању, етницитету или раси" (стр. 12). Али, у пракси, и ова резерва се игнорише, и вазни и скулптурални прикази на којима се виде радници или земљорадници се узимају као представе робова.

Рад се у великој мери ослања на историјске аналогије. Ово је већ уобичајена пракса северноамеричких историчара, који пишу под снажним утицајем историје ропства у властитој земљи. Ипак, Сара Форсдајк у том погледу одлази даље од већине. Ако није задовољна оним што пружају грчки извори, она не оклева да их допуни или чак потпуно одбаци у корист сведочанстава које дају амерички извори из XVIII–XIX века. На пример, да ли су робови у старој Грчкој транспортовани у ланцима? Антички писци у том погледу нису јасни, али постоји документован пример из Вирџиније, из 1843. године, тако да одговор мора бити потврдан (стр. 72, као илустрација је дат саркофаг из римске Македоније). Да ли су стари Грци поштовали или раздвајали робовске породице? Грчка сведочанства су подељена па је остављено изворима са америчког југа да пресуде (стр. 79). Сличних места има на десетине у целом делу. Није ми познат ниједан пример у модерној академској литератури где се историјске аналогије користе на овако драстичан начин – не као допунска информација или компаративни материјал, већ као основно сведочанство, које има предност у односу на античке изворе. Поред примера из историје трансатлантског ропства, честа су ослањања и на познији (хеленистички) грчки материјал а посебно на римске изворе. Тако се за реконструкцији услова у атичким рудницима користи Диодоров опис робовског рада у римским рудницима у Шпанији (Diod. V 38, 1).

Најзад, употреба „имагинације" јесте управо то – потпуно слободно замишљање ситуација о којима нам извори не говоре. *Робови и ропство*

садрже бројне замишљене слике, попут емотивног доживљаја које су људи имали по поробљавању или начина на који су робови посматрали религијску праксу у кућном контексту. На исти начин, ауторка долази до многих „запажања" о карактеру робовских односа и њиховом животу: робови су неговали своју посебну (суб)културу, имали су властиту књижевност и уметност, укључујући и сценску уметност, створили су властиту идеологију отпора, која се супротстављала „робовласничкој идеологији", одржавали су политичке састанке на којима су разрађивали „стратегије борбе" против робовласника итд.

Различитим облицима робовског отпора посвећен је знатан простор. И овде се „имагинација" често користи пошто, као што је добро познато, робовски устанци уопште нису забележени у Грчкој класичног доба, а и касније су реткост: постоје три хеленистичка примера, у Атици, на Делосу и на Хиосу (Diod. XXXIV 19; Athen. VI 265d–266d; 272e–f; Oros. V 9, 4–6), од којих је један (Дримаков устанак на Хиосу) можда књижевна фикција. Исто се може рећи и за одбијање рада и саботаже. Једини сигурно потврђен облик робовског отпора је напуштање власника, односно бекство, које је у условима рата могло бити и масовно. Ауторка делимично превазилази ову тешкоћу тако што проглашава хелоте за робове а хелотске устанке за побуне робова. Третирање хелота (и тесалских пенеста) као робова једно је од контроверзнијих места у раду који иначе обилује контроверзама. Оно би можда било прихватљивије да је дискусија о карактеру хелотства дужа и логичнија. Закључак на крају секције о хелотима и другим сличним групама (стр. 47), да су категорије попут „робова" и „кметова" неупотребљиве и да нема сврхе правити разлику (!), јер је у пракси постојало мноштво различитих неслободних група, чак и у једном истом граду (?), дат је без икакве потпоре и стоји у контрадикцији са тврдњама изнетим у остатку рада.

Интересантно је приметити да ауторка користи ропство да доведе у питање и сама достигнућа грчке цивилизације. Наравно, дискусија о томе да ли је грчка цивилизација (или бар класична атинска држава) почивала на раду робова или не, води се већ више од два века, и тешко да ће икада бити окончана, пошто тачних података о броју робова и њиховој економској улози једноставно немамо. У спектру различитих мишљења, Сара Форсдајк стоји чврсто у оној крајности која инсистира на потпуној зависности старих Грка од робовског рада. Тежња ка крајњим судовима је овде нарочито уочљива: у којој год сфери живота да се робови спомену, то је довољно за закључак да су тамо имали велику и одлучујућу, ако не и искључиву, улогу. Одатле па до тврдње да су античку грчку цивилизацију не само одржавали већ и створили робови није велики корак, и ауторка га без оклевања прави у последњем поглављу: „Рад робова је имао средишњу важност за пољопривредну производњу, занатство и трговину. Надаље, робови су били од суштинског значаја за функционисање атинске демократије… Још важније, рад робова је обезбедио грађанима слободно време да се баве политиком. Надаље, робови су се борили у армијама и веслали на бродовима који су однели победу у неким од најславнијих битака антике

– Маратон, Платеја, Саламина, Аргинуска острва. Робови су исклесали архитектонске дивоте старе Грчке, они су осликали посуде које су изложене у музејима широм света" (стр. 248). На сваку од ових тврдњи се могу ставити озбиљне примедбе. Али ни ту није крај: пошто је у претходним поглављима аргументовано тврдила да је грчко схватање робова као странаца било идеолошка фикција – велики део робова су и сами били Грци, рођењем или асимилацијом – она га сада напушта, у корист тврдње да су робови већином били негрци.[6] Како је већ закључено да су робови прави творци грчке цивилизације, неизбежна је импликација да та цивилизација заправо не припада Грцима, већ Фригијцима, Трачанима, Скитима и другим страним робовима: „Може се поставити питање у ком смислу је 'грчка цивилизација' уопште била 'грчка'" (стр. 249).

У погледу таксономије облика зависности и посматрања робовских система у глобалној историји, ауторка углавном стоји на позицијама старе Финлијеве (Moses I. Finley) школе. Она је, додуше, свесна скорашње критике Финлија и чак даје за право тој критици (стр. 48–50), али тај став се не следи доследно у остатку текста. Његових „пет историјских робовских друштава" се одбацују као исправан историјски концепт на једном месту (стр. 48), а другде се користе као основа за компаративну анализу (стр. 13, 15, 215–216). Још једна врло „финлијевска" црта овог дела је потпуно игнорисање друштава Старог истока, институције ропства у тим земљама и њиховог могућег утицаја на Грчку. Ауторки су позната недавна истраживања Дејвида Луиса и она прихвата његов закључак да су, у најмању руку, Картагина, Нововавилонско царство и Израел у I миленијуму пре н. е. поседовали развијене робовске системе (стр. 48). То, међутим, нема никакав утицај на остатак рада. Ропство на Старом истоку се једноставно не спомиње а није присутно ни у библиографији. С друге стране, тамо се нашло места за тако изразит пример псеудонауке какав је Берналова *Црна Атина*.[7]

У покушају да истовремено реконструише стварност ропства у античкој Грчкој и да одговори на захтеве које поставља политички контекст у којем пише, Форсдајкова се заробљава у парадоксалним тврдњама. С једне стране, ропство се слика најцрњим бојама, као стање потпуне обезвређености и потчињености, у којем је робовима одузета свака иницијатива. С друге, робови се приказује као активне и херојске фигуре, које редовно узимају своју судбину у своје руке и не допуштају робовласницима да контролишу њихов живот. „Кључни аргумент ове књиге је тај да су робови играли активну улогу у обликовању околности свог поробљавања… Ова студија показује да су робови били врло сналажљиви у коришћењу свих могућности за побољшање своје ситуације" (стр. 4). На више места у раду се однос између робова и господара конструише кроз метафору „дијалога", у којој су робови били безмало равноправна страна. Робовласници наводно нису могли да располажу робовима по вољи, већ су

[6] То би било лакше тврдити да ауторка у „робове" не убраја и хелоте, пенесте и сродне групе.

[7] M. Bernal, *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, New Brunswick 1987.

морали да увек воде рачуна о њиховим жељама. Не само да тај суд има врло слабо упориште у историјским изворима већ се њиме практично негира ропство као такво. Сличан став већ деценијама провејава у радовима посвећеним раном модерном ропству, где је још проблематичнији, а у последње време прелио се и у античке студије. Хант га је с правом критиковао у својој скорашњој монографији о грчком-римском ропству: „Фокус на робовима који се пробијају напред захваљујући сарадњи са својим господарима ризикује да ропство представи као неку врсту меритократије, у којој се лојалност (или послушност), вредан рад и способност награђују. Међутим, многи робови су радили тешко целог живота мотивисани само претњама и казнама, уз мало наде да ће поправити свој положај. Када разматрамо робове који су побољшали свој положај, морамо имати у виду и колаборацију у негативном смислу. На пример, сваки систем награђивања робова је неизбежно био компетитиван… Сваки подстицај дат једном робу био је ускраћен другом."[8] Велика је штета што ова недоследност није уочена и превазиђена, пошто она фундаментално утиче на вредност целе монографије и донетих закључака.

Карактеристичан за контекст у коме је дело настало јесте став ауторке да његов значај није у научном или образовном доприносу. Она своју монографију види примарно као инструмент у борби против савремених зала и предрасуда, посебно модерног расизма. На пример, читање њеног дела би требало да демонстрира да „расистичка мисао заснована на биологији није опште место у робовласничким друштвима" (стр. 6) и тако натера неког модерног расисту да преиспита своје ставове. Наравно, неизбежно се поставља питање да ли је то делотворан метод борбе за прогресивне циљеве, да ли модерни расисти и неофашисти уопште читају академске публикације о античком ропству. У целини, овај рад је мање производ проучавања античких извора, а много више одраз специфичне академске културе и тренутне политичке климе на северноамеричким универзитетима.

Немања Вујчић
Универзитет у Београду
Филозофски факултет

[8] P. Hunt, op. cit., 139.

UDC 821.14'02 Megasthenes(049.32)

ХЕЛЕНИСТИЧКИ СПИС О ДРЕВНОЈ ИНДИЈИ
Richard Stoneman, *Megasthenes' Indica: A New Translation of the Fragments with Commentary,* Routledge, London – New York 2022, xiv + 158 стр.

Мегастен, грчки дипломата и путописац, човек је о коме готово ништа не знамо, аутор дела које је у највећој мери изгубљено. Нису нам познати место (негде у Малој Азији?) ни време његовог рођења, нити било шта о његовој породици, образовању и раној каријери. Знамо тек толико да је био дипломата у служби Селеука I (305–281) и да је у тој улози више пута посећивао двор мауријског владара Чандрагупте I (321–297), вероватно у последњој деценији IV или у првој деценији III века пре н. е. Мегастен је аутор дела које други антички писци наводе као *Индика* (Ἰνδικά). Мада су Грци и раније писали о тој далекој земљи,[1] углавном на основу података из друге и треће руке, ово је прво дело већег обима (три или, мање вероватно, четири књиге) искључиво посвећено Индији. Још важније, то је дело очевица који је посетио Индију, разговарао са њеним становницима (на ком језику?) и својим очима видео њене пределе и споменике. Многи каснији аутори, попут Ератостена, Диодора са Сицилије, Страбона и Аријана, били су под снажним утицајем Мегастена.

Као целина, Мегастеново дело је нажалост изгубљено. Сачувано је свега педесетак фрагмената (тачна атрибуција неких фрагмената је спорна, тиме и њихов укупан број) у делима каснијих писаца. Ни ови исечци нису увек у идеалном стању – ретко су у питању директни цитати, чешће сажимања или парафразе изворног текста. Рад на реконструкцији Мегастеновог дела почели су још немачки класични филолози у XIX веку, пре свих Шванбек (E. A. Schwanbeck), који је приредио збирку свих познатих фрагмената са преводом и коментаром на латинском језику.[2] Он је Мегастену приписао и нека места из позније грчке књижевности која говоре о Индији али не помињу свој извор (укупно 59 фрагмената у збирци). Знатно опрезнији Феликс Јакоби (Felix Jacoby) објавио је само оне фраг-

[1] Већ је Хекатеј из Милета (око 550–490) знао за Индију и поседовао известан увид у њену географију и етнографију. Херодот (око 485–425) помиње Индијце узгредно на више места у свом делу (нпр. III 38, 94, 97; IV 40, 44; V 3; VII 9) и даје краћи екскурс о индијској земљи и обичајима (III 98–106), који укључује фабулозне појединости. Индијце спомиње и као учеснике Ксерксовог похода на Грчку (VII 65, 86; VIII 113; IX 31). У IV веку пре н. е. Ктесија из Книда (*FGrH* III C 688, F 45–52) саставио је краћи спис о Индији, испуњен фантастичним и мало вероватним детаљима. Сви они су информације добијали посредно, преко страних, највише персијских извора.

[2] E. A. Schwanbeck, *Megasthenes Indica*, Bonn 1846. Фрагменте је на енглески језик превео J. W. McCrindle, *Ancient India as Described by Megasthenes and Arrian*, London 1877. (Код Стоунмена на стр. ix погрешно стоји 1926, што је датум репринта: у нап. 1 на стр. 1, и у библиографији, стр. 149 је такође наведен само репринт).

менте који су изричито приписани Мегастену (укупно 34).[3] Најновији приређивач, Ричард Стоунмен (Richard Stoneman) са Универзитета Ексетер, изабрао је „средњи пут" између ове две крајности („a middle course", стр. ix), уврстивши у збирку и оне фрагменте за које нема сумње да припадају Мегастену, иако то није изричито наведено (укупно 46).

Ранији научни рад је Стоунмена добро припремио за овај подухват. Велики је познавалац старогрчког језика и искусан преводилац, писац многих популарних књига из грчке историје, али вредних научних радова из области историје културе, међу којима се издвајају они посвећени књижевној традицији и народним легендама о Александру Великом.[4] За разумевање актуелне публикације најважнија је његова недавна монографија *Грчко искуство Индије*, која истражује како су Грци раног хеленистичког периода видели Индију и, уопште, скицира односе између грчког света и Индије у овом периоду.[5] Цео сегмент тог рада, око трећине укупног текста, посвећен је Мегастену и његовом делу.

Шта, дакле, добијамо новим издањем Мегастена? Опширну уводну студију посвећену писцу и делу (стр. 1–24), превод 46 фрагмената на енглески језик (стр. 29–74), додатак са преводом Страбонових и Плинијевих казивања о индијским философима (стр. 75–82), те опширан коментар свих фрагмената (стр. 85–136; коментар додатка на стр. 137–139). Аутор има у виду широк круг потенцијалних читалаца, о чему пише у Предговору (стр. ix–x). Оно је довољно приступачно за заинтересоване лаике, али је уједно намењено и стручњацима различитог профила (класични филолози, историчари старе Индије, историчари хеленистичког света). Овако широка амбиција ипак није могла бити остварена без извесних компромиса. Превод је у начелу доста добар, јасан, тачан и прецизан, али на моменте ипак превише слободан или популаран. Стручњаци који буду користили ово издање ће вероватно бити задовољни опширношћу и квалитетом коментара али не и одсуством грчког текста. С обзиром на ипак ограничен број сачуваних фрагмената, укључивање изворног текста не би драстично повећало обим књиге а у знатој мери би подигло њену употребљивост. Овако, истраживачи који буду користили Стоунменово издање ће морати да имају при руци Јакобијеву збирку или чак, за фрагменте који ту нису објављени, прастару Шванбекову.

Превод и коментар су организовани у складу са традиционалном реконструкцијом Мегастеновог дела, коју и Стоунмен прихвата, уз мање корекције. Према усвојеној шеми прва књига је говорила о географији, поднебљу и живом свету Индије. У истој књизи су дате и неке митске приповести, као и описи митолошки бића и раса. Друга књига је била посвећена индијском (пре свега, мауријском) друштву, обичајима и основним

---

[3] F. Jacoby, *Die Fragmente der Griechischen Historiker* III: *Geschichte von Städten und Völkern (Horographie und Ethnographie). C*, Leiden 1958, 603–639 (бр. 715).

[4] *Legends of Alexander the Great*, Rutland 1994; *Alexander the Great: A Life in Legend*, New Haven – London 2008. Стоунмен је један од приређивача збирке радова R. Stoneman, K. Erickson, I. Netton (eds.), *The Alexander Romance in Persia and the East*, Groningen 2012. и једини уредник зборника *A History of Alexander the Great in the World Culture*, Cambridge 2022.

[5] R. Stoneman, *The Greek Experience of India: From Alexander to Indo-Greeks*, Oxford 2019.

политичким установама. Овде је број сачуваних фрагмената мањи – изгледа да су те теме мање интересовале касније грчке писце. Још мање одломака опстаје из треће књиге која је говорила о индијским мудрацима и њиховом учењу, као и о индијској религији. Пада у очи да Мегастен изгледа није писао о индијској историји, чак ни у виду основне скице. Немамо сачуван ниједан фрагмент те врсте (изузев ако се митови о Дионису и Хераклу у Индији не схвате у том смислу), нити је јасно на ком месту би такво излагање могло бити смештено. Да ли је такво стање одраз Мегастеновог избора или је последица недостатка информација? Крај династије Нанда и уздизање Мауријског царства на њеним рушевинама (око 322/321. г. пре н. е.) били су скорашњи догађаји, још увек у живом сећању када је селеукидски дипломата посетио Индију.

Опширан и исцрпан коментар у великој мери рехабилитује Мегастена од оптужби, које су га пратиле још од антике, да је био непоуздан и лаковеран сведок, или чак да је просто измишљао фантастичне епизоде ради забављања и обмањивања грчке публике. Страбон га је нарочито оштро осуђивао.[6] Међутим, митске и фантастичне епизоде Мегастен приказује као оно што је чуо од индијских саговорника, највише брамана, не прихватајући обавезно њихову истинитост. Наравно, он је тој материји прилазио са одређеним ограничењима и предрасудама које су носили његово властито порекло и перспектива. Већина грешака које је направио врло је разумљива и лако се препознаје у пажљивој анализи. Многе географске и етнографске појединости које даје потврђене су местима у каснијој санскритној литератури. Већина Мегастенових фантастичких бића се лако препознаје у индијском миту и поезији, мада има и појединости преузетих од других грчких писаца. Исто тако, када пише о (претераној) сексуалној слободи становништва на северозападу Индије, то је просто одраз једног места у *Махабхарати*. Необична подела становништва Индије на седам група представља комбинацију четири основне традиционалне касте (наведене погрешним редом) и три класе чиновника у Мауријском царству. Мегастенова грешка на овом месту је у извесном неразумевању информација које је добио, и у покушају да комбинује елементе две врло различите хијерархије. С друге стране, за неке грешке овог писца нема једноставног објашњења, попут тврдње да у Индији ропство не постоји, коју је врло лако оборити уз помоћ индијских извора.[7]

---

[6] Strab. I 2, 9: „Сви они који су писали о Индији показали су се у највећој мери као лажови, највише Деимах, а други по реду је Мегастен.” (Ἅπαντες μὲν τοίνυν οἱ περὶ τῆς Ἰνδικῆς γράψαντες ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ ψευδολόγοι γεγόνασι, καθ᾽ ὑπερβολὴν δὲ Δηίμαχος, τὰ δὲ δεύτερα λέγει Μεγασθένης.). И: „Неповерење нарочито заслужују Деимах и Мегастен.” (Διαφερόντως δ᾽ ἀπιστεῖν ἄξιον Δημάχῳ τε καὶ Μεγασθένει).

[7] Стоунменов покушај да објасни ову тврдњу (стр. 115–116) није најсрећнији. Наводно, положај робова у Индији је могао бити бољи од оног у Грчкој, толико да их Мегастен није ни препознао као робове. Тако он наводи да је у Индији роб и даље сматран човеком (као и у Грчкој), да је могао бити ослобођен (такође и у Грчкој), да му је могао бити допуштен самосталан рад и зарада (чест случај у класичној Атини) и да је могао да откупи слободу (опет, врло раширена појава и у старој Грчкој). Стоунмен тврди и да у Индији, за разлику од Грчке, није било робова у занатској производњи (врло сумњива тврдња) и да „радници на земљи нису искључиво били робови” (али то није био случај ни у Грчкој?).

Имајући све у виду, превод Мегастенових фрагмената на енглески језик, пратећа студија и детаљан коментар које је обезбедио Ричард Стоунмен, пружају велики допринос коришћењу и разумевању овог, често несхваћеног, хеленистичког писца. Можда ова публикација послужи као подстицај за још већи напор у будућности, издање које би обухватило све наводе класичних писаца о древној Индији, и које би поред превода садржало и изворне грчке и латинске текстове.

Немања Вујчић
Универзитет у Београду
Филозофски факултет

UDC 821.14'02 Plutarchos(049.32)

Плутарх, *Изреке*, превод Мирјана Прековић, Мирко Обрадовић, Еволута, Београд 2020, 199 стр.

Плутарх из Херонеје, грчки писац из римског периода, познат је пре свега захваљујући двама корпусима сачуваних списа: *Паралелним биографијама* и *Етичком зборнику*. *Паралелне биографије* доносе двадесет три пара биографија познатих Грка и Римљана, као и четири самосталне, док се *Етички зборник* састоји из мноштва списа који се понајвише баве етичким питањима. Целокупан превод *Биографија* доступан је на хрватском језику, док су појединачне биографије издаване на српском у више издања, у преводу Милоша Н. Ђурића и др.[1] *Етички зборник* није преведен у целини, али јесу појединачни списи.[2] Вредан додатак преводима Плутарха на српски језик чини и књига коју овде представљамо, под насловом *Изреке*.

У овом издању, преведена су три Плутархова списа из *Етичкоī зборника*: *Изреке краљева и војсковођа* (грч. *Ἀποφθέγματα βασιλέων καὶ στρατηγῶν*, лат. *Regum et imperatorum apophthegmata*, стр. 17–124), *Изреке Лаконаца* (грч. *Ἀποφθέγματα Λακωνικά*, лат. *Apophthegmata Laconica*, стр. 125–190) и *Изреке Лаконки* (грч. *Λακαινῶν ἀποφθέγματα*, лат. *Lacaenarum Apophthegmata*, стр. 191–195). Преводиоци су Мирко Обрадовић, ванредни професор

[1] Plutarh, *Usporedni životopisi I–III*, prijevod i bilješke Zdeslav Dukat, Zagreb: August Cezarec, 1988; Плутарх, *Славни ликови антике: избор из Упоредних животописа*, превод и напомене Милош Н. Ђурић, Нови Сад: Матица српска, 1987; Плутарх, *Атински и римски државници: избор из Упоредних животописа*, превео, увод написао и објашњења и напомене додао Милош Н. Ђурић, Београд: Просвета, 1963; Плутарх, *Хеленски и римски јунаци и њихове судбине: избор из Плутархових Упоредних животописа*, превео с оригинала, оглед о Плутарху написао и коментар додао Милош Н. Ђурић, Београд: Нолит, 1958.

[2] Плутарх, *О Сократовом демону, О сујеверју*, превод, предговор и напомене Ноел Путник, Београд: Српска књижевна задруга, 2021; Плутарх, *О неīовању душевноī мира и задовољства*, превод и предговор Челица Миловановић, Београд: Српска књижевна задруга, 2017; Плутарх, *Изида и Озирис*, превод Иван Станковић; предговор, напомене, објашњења Небојша Озимић, Београд: Пешић и синови, 2008.

Филозофског факултета у Београду и члан Међународног друштва за проучавање Плутарха (International Plutarch Society), и Мирјана Прековић.[3]

На почетку књиге је *Увод* (стр. 5–13), који је написао Мирко Обрадовић. Ту можемо сазнати основне информације о Плутарху, затим о три списа који су преведени, Плутарховим изворима, његовом методолошком приступу, односу *Изрека* и *Упоредних животописа* и веродостојности списа. Затим следи *Библиографија* (стр. 14–15) која доноси обавештења о најважнијим издањима Плутархових *Изрека* до сада као и преглед модерне литературе која се бави овим питањем. Превод на српски језик начињен је на основу енглеског и француског превода у оквиру познатих едиција *Loeb Classical Library* и *Association Guillaume Budé*.

Изреке доносе скоро хиљаду познатих мисли и дела бројних личности антике, полулегендарних и стварних, почев од архајског периода, па до самог почетка Римског царства. Помало неочекивано, недостају изреке с једне стране Хомерових јунака, а с друге римских царева после Октавијана Августа.

Изреке краљева и војсковођа доносе преко 500 мудрих мисли разних истакнутих личности. Плутарх је тај спис структурирао по хронолошком и тематском принципу, почевши, можда неочекивано, од персијских царева. Следе затим трачки краљеви, сицилијански тирани, потом македонски краљеви, за њима познати Атињани из V и IV века старе ере, које прате познати Спартанци из истог периода, а грчки део збирке затварају познате тебанске вође Епаминонда и Пелопида. Хронологија римског дела збирке је знатно боља; најпре су изложене изреке приписане Манију Куију Дентату (прва половина III века пре н. е.), а на крају су изреке Октавијана Августа (63. г. пре н. е. – 14. г. н. е.).

Изреке Лаконаца су структурисане по алфабетском принципу. Плутарх у том делу излаже изреке и дела од Агасикла до Харила. Овај спис је краћи од претходног, са око 400 изрека. Највише је заступљен краљ Агесилај, са 79 изрека, знатно више од, другог по реду, Ликурга, митског законодавца, који је заступљен са 31 изреком. Плутарх, као и његов вероватни извор Ксенофонт, сматрао је краља Агесилаја правим примером патриотизма и посвећености интересима отаџбине (стр. 8). У осталим изрекама Плутарх гради оно што бисмо могли назвати „стандардном" сликом Спартанаца како у антици тако и данас: краткоречивих, поштених и поносних ратника.

Трећи и најкраћи спис, *Изреке Лаконки*, доноси 40 изрека разних Спартанки, од којих су четири познате по имену: Аргилеонида, мајка познатог војсковође Брасиде, Горго, супруга краља Леониде, Гиртијада, бака краља Акротата II (265–262. г. пре н. е.) и Даматрија, Спартанка непознатог порекла. За разлику од претходна два списа, у овом спису су више заступљене непознате Лаконке. Готово све изреке Спартанки, познатих и непознатих, тичу се славних или неславних дела њихових мужева или синова. Плутарх нам кроз ових четрдесет изрека предочава слику мудре и стамене Спартанке, оне која свог сина шаље у битку са речима: „Врати се са штитом или на њему".

---

[3] Њена биографија се не налази у овој књизи, што је и једина права замерка.

Текст је пропраћен бројним белешкама, тачније 1199, које знатно олакшавају разумевање. У њима је објашњена свака личност чије наводне изреке Плутарх доноси, затим друге познате личности које се спомињу у изрекама, као и где се другде могу наћи те изреке (*Упоредни животописи*, други списи из *Етичког зборника* или други антички писци[4]). Број белешки је могао бити мањи, јер нема потребе објашњавати ко су били неки од најпознатијих људи антике попут Перикла, Александра Македонског или Јулија Цезара. Тиме би текст био прегледнији и лакши за читање.

Превод је лак за читање, а *Увод* и белешке олакшавају читаоцу да лако пролази кроз свет Плутархових јунака чије мудре изреке он преноси. Посебно треба похвалити напор преводилаца да преведу, прилагоде и објасне Плутархове игре речи. Тако у првој изреци приписаној сиракушком тиранину Дионисију Старијем, Плутархов јунак каже да ће говорити и делати као монарх (μοναρχέω), а не као мамлаз (μωρολογέω). Преводиоци су пренели игру речи коју је Плутарх искористио, и објаснили политичку ситуацију која је владала у Сиракузи приликом ове наводне Дионисијеве изреке. Ова књига није студија о Плутарху или грчкој историји, али заинтересовани читалац ће се ипак упознати како са самим Плутархом тако и са важним личностима и догађајима античке историје.

Мудрост неких изрека је јасна сама по себи: тако спартански краљ Агесилај (*Изреке Лаконаца*, Агесилај #19) сасвим у духу своје државе каже да заповеднику приличи да своје војнике надмашује у издржљивости и храбрости, а атински војсковођа Ламах кори свог подређеног речима: „У рату се не може два пута погрешити" (*Изреке краљева и војсковођа*, Ламах). С друге стране, када атински тиранин Пејсистрат каже људима који су вређали његову жену да „она уопште није излазила", треба претходно знати да је у Атини владало мишљење да угледне Атињанке не треба да напуштају свој дом. Исто тако, када је Алкибијад, атински политичар из времена Пелопонеског рата, наводно рекао: „Не верујем ни својој мајци да не би из незнања убацила црни уместо белог каменчића", то се односи на атинску праксу да се тајно гласање на суђењима врши помоћу црних и белих каменчића. Срећом, свака могућа недоумица је разјашњена коментарима преводилаца.

Лако је запазити повезаност *Изрека* и Плутархових *Животописа*. Готове све личности које су „добиле" своју биографију појављују се и у овом делу. Научници се слажу да је Плутарх прво саставио *Изреке*, а потом се посветио писању биографија познатих Грка и Римљана. Многе изреке, нарочито оне познатије, нашле су своје место у оба дела: 40 од Агесилајевих 79 је искоришћено за његову биографију. Нека од изрека које су нашле место у *Изрекама* и у *Животописима* постале су веома познате, попут оне Порове да Александар према њему треба да поступа краљевски (*Изреке краљева и војсковођа*, Александар #31) или оних Цезаревих: „Нека коцка буде бачена!" или „Дођох, видех, победих" (*Изреке краљева и војсковођа*, Гај Јулије Цезар #7, #12).

---

[4] Попут Елијана који је написао *Шарене приповести*, или два писца војних приручника, Полијена и Фронтона, обојица су написала дело под насловом *Стратагемата*, тј. *Ратна лукавства*.

Мисли и дела познатих личности антике који су овде изнесени, а које Плутарх понавља како у *Животописима* тако и у другим списима *Етичког зборника*, у доброј мери су утицали да се створи слика појединих личности, како код потоњих писаца тако и код модерне публике.

Број изрека варира од личности до личности. Спартански краљ Агесилај је заступљен са 79 изрека, Александар Македонски са 34, Катон Старији са 29, а, нпр. атински генерал Ламах или Гнеј Домиције Ахенобарб, римски конзул за 191. г. пре н. е., са по једном изреком. Број изрека нам говори колики значај те личности имају за Плутарха.

Плутарх није био нарочито пажљив када је проверавао своје изворе. Тако су поједине изреке приписане бројним личностима. На пример, спартанска изрека да камени зидови приличе женама, а не правим мушкарцима, приписана је у *Изрекама краљева и војсковођа* краљу Теопомпу, а у *Изрекама Лаконаца* краљевима Агесилају II (#55), Агису II (#6), опет истом Теопомпу (#6) и заповеднику Пантоиди (#1). Такође, Плутархова непажљивост види се и у ситницама попут оне да Брасида, Дорац, повремено говори и еолским дијалектом. Плутарх је понекад био непажљив и са хронологијом. Тако спартански краљ Агесиполид износи примедбу о разарању Олинта које се десило две деценије после његове смрти (*Изреке Лаконаца*, Агесиполид #1, он је умро 369. г. пре н. е., а Олинт је разорен 348. г. пре н. е.) или када спартанском краљу Агису II приписује изреку (*Изреке Лаконаца*, Агис, Архидамов син, #14) у вези са освајањима Филипа Македонског – та изрека би пре погодовала Агису III који је био савременик Филипа и Александра. Та његова непажња видљива је и у распореду материјала у *Изрекама краљева и војсковођа* који није увек стриктно хронолошки – атинског тиранина Пејсистрата из VI века убацио је између државника Фокиона и философа-политичара Деметрија Фалеронског, који су живели два века касније.[5] Мањих хронолошких одступања има и код римских државника, када је Гнеј Попилије Ленат, државник из II века пре н. е. наведен после Корнелија Суле (138–78. г. пре н. е.).

Издавање збирке мудрости или изрека познатих личности је увек значајан издавачки подухват. Тиме се модерном читалаштву стављају на располагање и критику мудрости и погледи неких прошлих времена и друштава. Превођење Плутарха или било ког другог античког писца на српски језик је увек вредан додатак српским античким студијама. Вредност ове књиге је у томе што доноси ставове једног Грка, припадника културне елите Римског царства, о познатим личностима ранијих епоха. Обимни коментари ће и најнеупућенијег читаоца упознати са Плутарховим јунацима и светом у коме су живели.

Александар Симић
Докторанд на Одељењу за историју
Филозофски факултет, Универзитет у Београду

[5] Истини за вољу, треба оставити могућност да је Плутарх сматрао да Пејсистрата и Деметрија Фалеронског треба да споји на крају атинског дела *Изрека краљева и војсковођа* јер су обојица били тирани.

UDC 94(38)(049.32)

Ian Worthington, *Athens After Empire*, Oxford University Press, Oxford 2021, 432 стр.

Већина књига које обрађују атинску историју завршавају своје излагање најчешће битком код Херонеје 338. г. пре н. е. или смрћу Александра Македонског и Ламијским ратом 323–322. г. пре н. е. Атинска историја покласичног доба је ретко обрађивана у синтезама, много чешће у специјализованим студијама које се баве овим или оним аспектом богате атинске историје.[1] Ретки су били покушаји да се прикаже овај славни грчки полис у вековима у којима се Атина нашла прво под македонском, па под римском доминацијом.

То чини недавно објављена књига Ијана Вортингтона, коју овде представљамо, а која носи наслов *Athens After Empire* (*Аѿина ѿосле ѿоморскої царсѿва*), са поднасловом: *A History from Alexander the Great to the Emperor Hadrian* (*Исѿорија од Александра Великої до цара Хадријана*). Издавач овог дела је угледни Oxford University Press.

Ијан Вортингтон је амерички историчар антике, пореклом из северне Енглеске, дугогодишњи професор историје на Универзитету у Мисурију, а од 2017. је професор Античке историје на Универзитету Маквери у Сиднеју, у Аустралији. Његово поље истраживања је позни класични и хеленистички период античке грчке историје, полис Атина, нарочито атински беседници из IV века, затим Александар Македонски и његови наследници.[2]

У својој најновијој монографији, Вортингтон обрађује историју Атине у периоду од 323. г. пре н. е. до 132. г. н. е. Почетна година, смрт Александра Македонског, узима се за прекретницу, јер се Атина од тада претвара у силу другог, затим и трећег реда. Писац је своје излагање окончао годином 132. н. е., јер је тада подигнута Хадријанова капија у Атини – по ауторовим речима, то представља врхунац римске доминације над Атином (стр. 5–8).

Књига је подељена на 15 поглавља, од којих 13 покрива историју Атине изложену хронолошки, док су два поглавља тематска и баве се институцијама, друштвом и религијом у дужем временском трајању. Готово две трећине књиге обрађује хеленистички период, док је Атини под владавином римских царева посвећен знатно мањи део монографије. Аутор је књигу опремио са 33 фотографије које прате његово излагање, са 5 мапа (*Maps*, стр. xiii–xvii), Хронолошком табелом (*Timeline*, стр. 337–348), Библиографијом (*Bibliography*, стр. 349–386) и Индексом појмова (*Index*, стр. 378–402).

---

[1] Вид. Graham J. Oliver, *War, Food and Politics in Early Hellenistic Athens*, Oxford: Oxford University Press, 2007; Robert Parker, *Polytheism and Society at Athens*, Oxford: Oxford University Press, 2005; John Day, *An Economic History of Athens under Roman domination*, New York: Arno Press, 1973[2]; Paul Graindor, *Athènes sous Hadrien*, New York: Arno Press, 1973[2]; Simone Follet, *Athènes au IIe et au IIIe siècle. Études chronologiques et prosopographiques*, Paris: Les Belles Lettres, 1976.

[2] https://researchers.mq.edu.au/en/persons/ian-worthington (приступљено 18. 3. 2022).

У уводном поглављу, *Farewell to Freedom* (*Збогом слободи*), Вортингтон своје излагање започиње Перикловом надгробном беседом и величањем Атине у V веку пре н. ере. Наставак овог уводног поглавља доноси преглед атинске историје у V и IV веку пре н. е.

Историја Атине у ратовима дијадоха покривена је кроз два поглавља: *Under the Puppet Ruler* (*Под владом марионете*, стр. 29–51) и *Demetrius "The Besieger" and Athens* (*Деметрије „Полиоркет" и Атина*, стр. 71–101). Релативно кратак временски период од четрдесетак година обрађен је у два поглавља на преко 50 страна, што не треба да чуди, узевши у обзир да је тај период веома добро посведочен како у наративним тако и у епиграфским изворима и да је представљао једну од прекретница атинске историје. Та целина је прекинута тематским поглављем *Political and Civic Institutions* (*Политичке и грађанске институције*, стр. 53–70). Аутор ту даје преглед најважнијих институција у граду, почев од најважнијих државних служби (архонт епоним, стратег хоплита, гласноговорник Ареопага, епимелет острва Делоса), обрађује важну институцију ефебије, а захвата и културну историју, као и еснаф дионисијских уметника. Вортингтон наводи да је уређење Атине у покласичном добу постало само имитација демократије – да, иако су демократске институције наставиле да функционишу, оне нису имале значај као некада. Кроз Вортингтонов рад провлачи се идеја о сталној тежњи Атињана за ослобођењем од стране власти. Ствара се слика о грађанима који се изнова и изнова боре да сачувају своју аутономију.

Атина је из ратова дијадоха изашла значајно ослабљена и готово неспособна за вођење самосталне политике. Њену судбину од првих деценија III до почетка I века пре н. ере аутор прати у четири поглавља занимљивих назива: *Testing Macedonia* (*Изазивање Македоније*, стр. 103–124), *Independence Day* (*Дан независности*, стр. 125–140), *Enter Rome, Exit Macedonia* (*Улазак Рима, излазак Македоније*, стр. 141–157) и *Being Free without Freedom* (*Бити слободан без слободе*, стр. 159–180). У двестотинак година, Атина је прешла пут од отвореног непријатеља Македоније у Хремонидовом рату, преко краткотрајног периода независности и неутралности до поузданог савезништва са Римом и поновног непријатељства са моћном краљевином на северу. Аутор све акције Атињана види као израз њихове вековне жеље за слободом, а демос је покретач догађаја – „Once again, the people's resilience drives the history of their city" (стр. 125, „још једном, отпорност народа је водила историју њиховог града"). Атински демос је свакако имао важну улогу у историји Атине, али изгледа да му аутор приписује ону моћ коју је имао у време развијене демократије. Насупрот Вортингтону, други аутори наводе да је у хеленистичком периоду дошло до „олигархизације" Атине, тј. концентрисања власти у рукама малог круга угледних породица.[3] Аутор у овим поглављима прати и утицај Делоса, острва које су Римљани ставили под атинску управу после Трећег македонског рата, на Атину. Трговина која је ишла преко Делоса донела је благостање Атини,

[3] Најзначајнији: Christian Habicht, *Athens from Alexander to Antony*, translated by Deborah Lucas Schneider, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1997.

а то је било праћено и дубљим променама: јавља се нова, трговачка елита која почиње да се истиче и у самој Атини, странци се насељавају на Делосу, па у Атини, тј. Пиреју, свештеници Аполона на Делосу постају веома утицајни у атинској држави. Те, а и друге промене које су задесиле Атину, аутор обрађује у поглављу *Social Life and Religion* (*Друштвени живот и религија*, стр. 181–193). То је друго тематско поглавље у књизи, које анализира друштво и религију и многе промене које су задесиле Атину под утицајем хеленистичких држава или Рима.

Последњи век старе ере био је изузетно турбулентан, што су Атињани више пута осетили на својој кожи. Изазове тог динамичног доба, аутор је обрадио у двама поглављима: *Sulla's Sack of Athens* (*Сулина похара Атине*, стр. 195–221) и *The End of "Hellenistic" Athens* (*Крај „хеленистичке" Атине*, стр. 223–241). Атињани су у периоду римских грађанских ратова непогрешиво бирали губитничку страну, подржавали су, редом, Помпеја против Цезара, цезароубице против Антонија и Октавијана, и, на крају, Антонија против Октавијана. Њихове невоље су почеле када су подржали понтског краља Митридата, што је и довело до тога да је Сула заузео и похарао град. Међутим, Атињани су искористили славу својих предака да се извуку из невоља и да пронађу богате доброчинитеље који би помогли у обнови града.

За време Октавијана, коначно је дефинисан однос Атине и римске власти. Не рачунајући Хадријана, управо је Октавијан имао највећи утицај на Атину од свих римских царева. Аутор прати те утицаје у поглављу *Augustus and Athens* (*Август и Атина*, стр. 243–264). Најпре, Вортингтон дефинише положај Атине у оквиру римске државе: „As an allied free city bound to Rome by a treaty (foedus), Athens was in the highest hierarchy of cities in the provinces" („Као савезнички слободан град везан уговором (foedus) за Рим, Атина је била међу првим градовима у провинцијама"). Атина је формално била *civitas libera et foederata*, дакле независан град, те *de iure* није потпадала под провинцију Ахају и власт њеног проконзула. Стварност је била другачија, Атина је *de facto* била под римском влашћу и њена судбина је зависила од цареве воље.

Приметно је да долази до својеврсне „религијске обнове" у Атини, која се јасно очитава у обнови многих старих храмова широм Атике, као и реорганизацији Елеусинских мистерија. Римски утицај је био јасан свим Атињанима и очигледан у виду малог храма посвећеног Августу и Роми, постављеног на Акропољу, испред самог Партенона, и много већег Агрипиног Одеона, изграђеног насред Агоре. Поред тога, Октавијан Август је финансирао завршетак градње тзв. Римске агоре, новог градског центра. Међутим, односи првог римског цара и Атињана нису били идеални, о чему говори његова љутња на Атињане 21. г. пре н. е., праћена одузимањем острва Егине које им је поклонио Марко Антоније, као и побуна Атињана пред крај Августове владавине.[4]

---

[4] Оба догађаја су изазвала много расправе у историографији, уп. Geoffrey C. R. Schmalz, "Athens, Augustus, and the Settlement of 21 B.C.", *GRBS* 37 (1996): 381–398; *The Romanization of Athens: Proceedings of an International Conference held at Lincoln, Nebraska (April 1996)*, Edited by Michael C. Hoff and Susan I. Rotroff, Oxford: Oxbow Books, 1997; Makayla Benavides, "The Romanization of Attic Ritual Space in the Age of Augustus", Master thesis, University of Arizona, 2019.

Поглавље које се бави односом Атине са царевима од Тиберија до Хадријана је за страну краће од претходног, *Tiberius to Hadrian* (*Од Тиберија до Хадријана*, стр. 265–285). То речито говори колико је познато о атинској историји у периоду 14–117. г. н. е. Незаинтересованост наративних извора за Атину с једне, и обиље документарног материјала с друге стране условљава да се атинска историја у I веку н. е. приказује кроз одређене теме: односи Атињана са појединачним царевима, припадницима царске породице и другим истакнутим Римљанима, просопографска истраживања о значајним Атињанима, студије о атинској религији и култовима.[5] Следеће поглавље, *Building a New Horizon?* (*Градња нових видика?*, стр. 287–312) показује колико су нове јавне грађевине попут Агрипиног Одеона или Римске агоре измениле изглед Атине у време римског царства. До цара Хадријана, па и касније, готово увек су Римљани финансирали изградњу великих грађевина у Атини. Последње поглавље носи наслов *Hadrian's Arch* (*Хадријанова капија*, стр. 313–336). Тешко је укратко избројати на које је све начине цар Хадријан утицао на Атину. Његови најважнији подухвати су: реформа атинског устава, обезбеђивање сталног снабдевања житом, завршетак градње храма Зевса Олимпијског, стварање Панхелениона, увођење три нове религијске светковине… Атињани су се Хадријану одужили као ни једном другом Римљанину: увели су тринаесту филу, њему у част названу Хадријанида. Вортингтон своје дело завршава подизањем Хадријанове капије, коју види као симбол мањка атинске демократије. По ауторовом мишљењу, атинска жеља за слободом, коју су исказивали и у време Октавијана, као да је спласнула под Хадријаном. Друге важне догађаје из атинске историје до провале Херула 267. н. е. аутор је обрадио на последњих неколико страна књиге.

Ијан Вортингтон је написао синтезу атинске историје са свим предностима и манама које такав приступ доноси. *Атина после поморског царства*, занатски и стилски врло добро написана, свом читаоцу на пријемчив начин дочарава период атинске историје који је у многим другим синтезама занемарен. Можемо са великом вероватноћом претпоставити да је аутор као циљну групу имао читаоце који раније нису били детаљно упознати с тим делом атинске историје, али и студенте који морају да савладају сложен материјал у кратком периоду. Стил писања, начин излагања материјала, чак и обим поглавља, олакшавају читаоцу да упозна турбулентну и компликовану историју можда најпознатијег грчког полиса. Вортингтон не улази у детаље атинске историје, не покушава да разреши нека нерешена питања, нити полемише с другим научницима у вези с тим питањима. Аутор је увидео да би то само збунило његовог циљаног читаоца и одузело главну сврху његовој књизи, што је лако разумљив увид у овај период атинске историје.

Аутору се може замерити да овом монографијом суштински није донео ништа ново на пољу проучавања атинске историје. Оно што читамо у његовој књизи можемо наћи у монографијама раније објављеним. Али, то би била погрешна критика јер то није била ауторова намера. Чињеница

[5] Уп. Paul Graindor, *Athènes de Tibère à Trajan*, Le Caire, 1931.

је да постоји веома мали број сличних синтеза на енглеском језику које за своју тему имају Атину после 338. или 323. г. пре н. е. Због тога појава ове Вортингтонове књиге добија још више на важности.

Атина после поморског царства јединствена је и по временском периоду који обухвата. Други аутори који су писали о атинској историји прате конвенционалне хронолошке поделе на класични, хеленистички или римски период и тако структурирају излагање материјала. Вортингтон је показао да то не мора бити случај и да историја Атине (или неке друге мање античке државе) има своје хронолошке поделе које не морају бити у складу са оним конвенционалним. Аутор је, узевши за тематику оно што он види као борбу демоса за аутономију, показао да хеленистички и римски период атинске историје и нису толико различити и да нема великог прекида.

Уколико би се тражили недостаци овој књизи, то би можда била одлука да се за крајњу хронолошку одредницу узме баш 132. г. н. е., а да се догађајима после Хадријанове смрти посвети занемарљиво мали број страница. Књига би свакако добила на квалитету да је аутор одлучио да детаљније обради, бар у посебном поглављу, период до 192. г. н. е., тј. краја династије Антонина. Антонин Пије је завршио Хадријанов пројекат изградње акведукта у Атици, Марко Аурелије је увео државно финансирање за школе реторике и философије у Атини (по виђењу неких историчара, тиме је створио универзитет у Атини), а Комод је био атински архонт и усвојени члан угледног рода Еумолпида, који је био повезан са елеусинским култом. Поред тога, друга половина II века нове ере је време деловања Херода Атичког, вероватно најпознатијег и најутицајнијег Атињанина у време царства. Ови и други догађаји из познијих векова Римског царства свакако заслужују да буду обрађени и приказани на начин на који је Вортингтон то урадио за претходни период.

Такође, два тематска поглавља која смо споменули, *Political and Civic Institutions* (*Политичке и грађанске институције*, стр. 53–70) и *Social Life and Religion* (*Друштвени живот и религија*, стр. 181–193) донекле прекидају хронолошки ток излагања. Излагање у та два поглавља могло је бити распоређено кроз остала поглавља. Можда би најбоље било да су та два поглавља стављена на крај књиге у виду додатака. То би свакако додатно олакшало сналажење читаоцу.

На крају, ваља закључити да је Вортингтон написао квалитетну синтезу мање познатог и мање популаризованог дела атинске историје, али не мање важног. С обзиром на то да је тај период атинске историје често запостављен, *Атина после поморског царства* добија још више на важности. Ова књига ће заинтересованог читаоца лепо увести у тему и на крају му пружити опширну *Библиографију* (*Bibliography*, стр. 349–386) која ће му показати правце даљег истраживања. То чини *Атину после поморског царства* врло важним доприносом античким студијама.

Александар Симић
Докторанд на Одељењу за историју
Филозофски факултет, Универзитет у Београду

ОСНОВНА УПУТСТВА САРАДНИЦИМА

1. Часопис *Зборник Матице српске за класичне студије* објављује оригиналне радове из свих области класичних наука и рецепције антике, радове из других блиских научних и књижевних дисциплина, грађу за истраживања, критике и приказе, хронику, некрологе и друге прилоге за које редакција оцени да су погодни. Часопис излази једном годишње.

2. Радови се објављују на српском или страним језицима, по избору аутора. Потребно је да се на почетку студије донесу кратак апстракт и кључне речи, а на крају рада резиме на језику другом од језика на ком је рад написан.

3. Наслови посебних публикација (монографија, зборника, часописа, речника и сл.) који се помињу у раду штампају се курзивом на језику и писму на којем је објављена публикација која се цитира. Треба настојати да подаци буду што потпунији.

Цитати из дела на страном језику могу се наводити у оригиналу или у преводу, када је потребно навести преводиоца. Грчки и латински цитати обавезно се дају у оригиналу, уз могућност превода. Препоручљиво је да се доставе и коришћени грчки фонтови.

Редакција инсистира да сарадници наводе домаће ауторе и дела где год постоје.

4. Белешке уз текст могу се донети на свакој страници или на крају целог текста, пре резимеа.

5. Библиографија или цитирана литература могу се донети кумулативно на крају текста, после бележака (ако су на крају текста) и пре резимеа.

6. Прилози и илустрације могу се уклопити у текст према садржају, или донети на крају рада. Потребно је да се јасно обележе, по могућству римским цифрама.

7. За цитирање и навођење библиографских података користе се уобичајени стандарди.

8. За цитирање on-line података пожељно је да се користе следећа упутства

Монографска публикација доступна on-line:

Презиме, име аутора. *Наслов књиге*. <адреса с интернета> Датум преузимања.

Пример:

Veltman, K. H. *Augmented Books, knowledge and culture*. http://www.isoc.org/inet2000/cdproceedings/6d/6d. 02. 02. 2002.

Прилог у серијској публикацији доступан on-line:

Презиме, име аутора. „Наслов текста.“ *Наслов периодичне публикације*. Датум периодичне публикације. Име базе података. Датум преузимања.

Пример:

Toit, A. “Teaching Info-preneurship: students’ perspective.” *ASLIB Proceedings*. February 2000. Proquest. 21. 02. 2000.

Прилог у енциклопедији доступан on-line:

„Назив одреднице.“ *Наслов енциклопедије*. <адреса с Интернета>. Датум преузимања.

Пример:

“Wilde, Oscar.” *Encyclopedia Americana*. <…> 15. 12. 2008.

9. Текст рада за *Зборник Матице српске за класичне студије* пише се електронски на страници А4 формата (21 x 29,5 cm), с маргинама од 2,5 cm, увлачењем првог реда новог пасуса 1,5 cm, и размаком међу редовима 1,5. Текст треба писати у фонту *Times New Roman*, словима величине 12 pt, а апстракт, кључне речи и белешке словима величине 10 pt.

10. Рукописи за све рубрике часописа *Зборник Матице српске за класичне студије* могу се доставити електронски на e-mail адресу главног уредника gadjans@eunet.rs а текст на хартији на адресу: Ксенија Марицки Гађански, Михаила Богићевића 6, 11000 Београд, Србија, с податком да је рукопис намењен *Зборнику Матице српске за класичне студије*. Адреса часописа је: Матица српска, Улица Матице српске 1, 21000 Нови Сад, Србија.

Текстови се могу доставити и секретару редакције Снежани Ферјанчић sferjanc@f.bg.ac.rs

Напомена: Редакција ће сукцесивно допуњавати ова упутства како би се ускладили стандарди с великим светским класичним часописима, посебно с обзиром на специфичну природу класичних наука.

РЕЦЕНЗЕНТИ

Растко Васић
Срђан Дамњановић
Ксенија Марицки Гађански
Мирко Обрадовић
Ивана Поповић
Снежана Ферјанчић

САДРЖАЈ
CONTENT

СТУДИЈЕ И ЧЛАНЦИ
STUDIES AND ARTICLES

Victor Castellani (Denver), *Mothers in Euripides: From dying mother Alcestis to killing mother Agave* 7
Victor Castellani, *Mütter in Euripides: Ab stebefer Mutter Alkestis bis tötende Mutter Agave*

Срђан Дамњановић (Нови Сад), *О гностицизму у савременој философији (гноса у хотелу Амбис)* 61
Srđan Damnjanović, *On Gnosticism in Contemporary Philosophy (Gnosis in Hotel Abyss)*

Горан Рујевић (Нови Сад), *Горгијин тест* 77
Goran Rujević, *Test of Gorgias*

Мирко Обрадовић (Београд), *Подаци о миту и другим облицима корупције у Плутарховим* Животописима Демостена *и* Фокиона 99
Mirko Obradović, *Notes on Bribery and Other Forms of Corruption in Plutarch's* Lives of Demosthenes and Phocion

Снежана Ферјанчић (Београд), *Порекло припадника санитетске службе римске војске у светлу епиграфских извора* 131
Snežana Ferjančić, *Origin of Members of Medical Staff of the Roman Army in Light of Epigraphic Evidence*

РЕЦЕПЦИЈА И НАСЛЕЂЕ
HERITAGE

Kurt A. Raaflaub (Brown University), *Walter Eder, 1941–2009: An Unconventional Ancient Historian* 145
Kurt A. Raaflaub, *Walter Eder, 1941–2009: Ein unkonventioneller alter Historiker*

Јован Попов (Београд), *Еурипид, Корнеј, Расин: преображаји трагедије* 155
Jovan Popov, *Euripide, Corneille, Racine: Les métamorphoses de la tragédie*

Мирјана Глигоријевић Максимовић (Београд), *Одјеци антике у скулптури Студенице* 175
Mirjana Gligorijević Maksimović, *Echoes of Classical Antiquity in the Sculpture of Studenica*

ПРЕИСПИТИВАЊА
RE-THINKING

Milorad Stojić (Beograd), *Medvednjak – duhovno središte iz neolita* . . 187
Milorad Stojić, *Medvednjak – Neolithic spiritual center*

Victor Castellani (Denver), *Baths and Bathing in the Homeric Epics* . . 229
Victor Castellani, *Bäder und Baden in den Homerischen Epen*

КРИТИКЕ И ПРИКАЗИ
REVIEWS

Немања Вујчић, *Античко ропство и модерна политика:* Sara Forsdyke, *Slaves and Slavery in Ancient Greece*, Cambridge 2021 259

Немања Вујчић, *Хеленистички спис о древној Индији:* Richard Stoneman, *Megasthenes' Indica: A New Translation of the Fragments with Commentary,* London – New York 2022 265

Александар Симић, Плутарх, *Изреке*, превод Мирјана Прековић, Мирко Обрадовић, Београд 2020 268

Александар Симић, Ian Worthington, *Athens after Empire*, Oxford 2021 272

Основна упутства сарадницима 277

Рецензенти 279

Зборник Матице српске за класичне студије излази једном годишње
Редакција *Зборника Матице српске за класичне студије* закључила је
број 24 за 2022. годину 26. септембра 2022.

Штампање завршено децембра 2022.

За издавача
Академик Драган Станић,
председник Матице српске

Стручни сарадник Одељења
Мср Милена Кулић

Лектура и коректура
Татјана Пивнички Дринић

Технички уредник
Вукица Туцаков

Компјутерски слог
Владимир Ватић, ГРАФИТ, Петроварадин

Штампа
САЈНОС, Нови Сад

Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије
учествовало је у финансирању штампања овог *Зборника*

Уредништво и администрација:
21000 Нови Сад, Улица Матице српске 1, телефон: 021/420–199

Editorial and publishing office:
21000 Novi Sad, Matice srpske 1, Serbia

e-mail: mkulic@maticasrpska.org.rs
gadjans@eunet.rs
site: maticasrpska.org.rs

CIP – Каталогизација у публикацији
Библиотека Матице српске, Нови Сад

930.85(3)(082)

ЗБОРНИК Матице српске за класичне студије = Journal of classical studies Matica srpska / главни и одговорни уредник Ксенија Марицки Гађански. – 1998, 1– . – Нови Сад : Матица српска, Одељење за књижевност и језик, 1998– . – 24 cm

Годишње.

ISSN 1450–6998

COBISS.SR-ID 135172871